EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA

ENSAYO DE LITURGIA TEOLOGICA GENERAL

POR

CIPRIANO VAGAGGINI, O. S. B.

DECANO DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DEL PONTIFICIO
ATENEO DE SAN ANSELMO DE ROMA

EDICIÓN ESPAÑOLA PREPARADA POR

MANUEL GARRIDO BONAÑO, O. S. B

PREFECTO DE ESTUDIOS Y PROFESOR DE TEOLOGÍA
DOGMÁTICA Y DE LITURGIA EN EL REAL MONASTERIO
DE SANTO DOMINGO DE SILOS

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLIX

Nihil obstat: Dr. Abilio Calderón, Censor.
Imprimi potest: Fr. Isaac M. Toribios, Abad de Silos.
Imprimatur: † José María, Ob. aux. y Vic. gen.
Madrid, 24 marzo 1959.

Depósito legal: M. 2.932-1959

Sucs. de Rivadeneyra, S. A. Paseo de Onésimo Redondo, 26. Madrid.

I N D I C E G E N E R A L

Págs.

Prólogo a la edición española XV
Siglas XIX
Prólogo de la primera edición italiana 3
Prólogo de la segunda edición italiana 8

PARTE I

El concepto de liturgia

CAPÍTULO I.—*La revelación como historia es el fondo general de la liturgia* 9

1. La revelación se presenta ante todo como una historia sagrada 9
2. Las grandes fases de esta historia sagrada 16
3. Anotaciones explicativas 18

Es bíblica, 19.—Es una teología de la historia, 19.—Es el "misterio", el misterio de Cristo, 20.—Es el misterio de la Iglesia, 23.

CAPÍTULO II.—*La liturgia como conjunto de signos sensibles* ... 26

1. Definición general de la liturgia 26
2. El signo 36

Noción, 36.—División, 37.—Signo, imagen y símbolo, 39.—Mentalidad antigua y moderna en torno a los conceptos de signo, imagen, símbolo y semejantes, 40.

3. El signo en la liturgia 47

El criterio de su existencia e interpretación, 48. — Grupos principales de los signos litúrgicos, 52.—El signo palabra, 52.—Los signos gestos, actitudes y movimientos, 54.—Los signos elementos y objetos, 54.—El arte como signo en la liturgia, 55.—Los signos personas, 65.—¿Por qué se realiza el encuentro entre Dios y los hombres en un régimen de signos?, 66.

4. Las cosas significadas por el signo en la liturgia 73

Las cuatro dimensiones del signo litúrgico en general, 73.—La cuádruple dimensión de los signos litúrgicos de institución divina: los siete sacramentos, 81.—La cuádruple dimen-

Págs.

sión de los signos litúrgicos de institución eclesiástica, 87.—Las ceremonias, 88. — Las oraciones, 89. — Los sacramentales, 90.—Las fiestas y los ciclos litúrgicos, 95.

CAPÍTULO III.—*La liturgia como conjunto de signos sensibles eficaces* 100

1. La eficacia de los signos litúrgicos de institución divina. 101

El "opus operatum" y algunas características de la liturgia, 102.—El "opus operatum" y la presencialidad real de las realidades espirituales significadas por el signo sacramental, especialmente en la dimensión rememorativa, 105.—La presencialidad de las realidades espirituales significadas por el signo sacramental, 106.—La actuación presencial en el signo sacramental de las acciones históricas salutíferas de la vida mortal de Cristo, 107.

2. La eficacia de los signos litúrgicos de institución eclesiástica 115

La noción del "opus operantis Ecclesiae", 117.—El fundamento de la eficacia de la liturgia "ex opere operantis Ecclesiae", 120.

CAPÍTULO IV.—*La liturgia como conjunto de signos sensibles eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia* 124

1. Santificación y culto en la liturgia en general 124
2. La religión y la *devotio* 126

La religión, 127.—La devotio, 131.

3. El culto en general 132

Noción, 132.—Divisiones, 133.—Sobre la base objetiva de la excelencia, 133.—Sobre la base del sujeto que rinde el culto, 136.

4. Los caracteres sacramentales y el culto cristiano 138
5. El sacerdocio cristiano y el sacerdocio de todos los fieles. 142

La cuestión, 143.—Ensayo de sistematización del concepto de sacerdocio cristiano, 145.—Sobre el concepto de sacerdocio, 146. — Concepto de sacrificio, 147. — Sacerdocio de Cristo, 149.—Sacerdocio de los cristianos, 150.—Naturaleza del sacerdocio jerárquico y su diferencia del sacerdocio común a todos los fieles, 151.

CAPÍTULO V.—*La noción de la liturgia y la Misa como realización y expresión de todo el conjunto litúrgico* 156

1. Cómo la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos encuentra en la Misa su máximo grado de expresión. 157
2. La expresión litúrgica de este hecho en las anáforas ... 161

Las anáforas orientales, 162.—La anáfora griega de San Basilio, 162.—Canon romano, 167.

3. En la liturgia todo está ordenado a la Misa 168
4. El sentido de las fiestas litúrgicas y de los ciclos litúrgicos 172

Págs.

PARTE II

La liturgia y las leyes generales de la economía divina en el mundo

CAPÍTULO VI.—*La liturgia y la ley de la objetividad* 177
1. Objetivismo, subjetivismo y liturgia 178
2. Matices de actitudes diversas posibles y el pleno rendimiento de la liturgia 181

CAPÍTULO VII.—*Del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre: La liturgia y la dialéctica cristológico-trinitaria de la economía divina* 184
1. Dos modos de considerar la Trinidad: el modo del Nuevo Testamento y de la tradición más antigua 184

De la unidad de naturaleza a la trinidad de las Personas y de la trinidad de las Personas a la unidad de la naturaleza, 185.—Punto de vista primariamente entitativo intratrinitario y punto de vista primariamente extratrinitario de la intervención de las Personas en el mundo, 189.—La fórmula reasuntiva "a, per, in, ad" en el Nuevo Testamento, 191.—La fórmula "a, per, in, ad" en la tradición antigua, 195.

2. La perspectiva general cristológico-trinitaria en la liturgia. 198

Las oraciones, 201.—Las doxologías, 208.—El sacrificio de la Misa, 214.—Los sacramentos, 220.—El bautismo; la profesión de fe bautismal; la regla de la fe, 220.—La confirmación, 223.—La penitencia, 224.—El orden, 225.—La extremaunción, 227.—Los sacramentales, 227.—Los ciclos litúrgicos, 228.

CAPÍTULO VIII.—*El único Liturgo y la única liturgia* 234
1. El sacerdocio celeste de Cristo 234
2. Liturgia celeste y liturgia terrestre 238
3. Consecuencias para la naturaleza de la liturgia 245

CAPÍTULO IX.—*La liturgia y la ley de la salvación en comunidad.* 247
1. Sentido comunitario protestante y sentido comunitario católico 248
2. Historia sagrada y salvación en comunidad según la revelación 251
3. Iglesia y liturgia en la ley de la salvación en comunidad. 256
4. Expresión ritual de la naturaleza comunitaria de la liturgia: historia y actualidad 259

En la Misa, 259.—En los otros sacramentos, 265.—En el estilo de las oraciones litúrgicas y en el breviario, 269.

CAPÍTULO X.—*La liturgia y la ley de la encarnación* 271
1. La ley de la encarnación en las relaciones entre el hombre y Dios 271
2. La encarnación y la liturgia 275

Págs.

CAPÍTULO XI.—*La liturgia y la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios: I. Liturgia, hombre y mundo infrahumano.* 277

1. La liturgia y la actualización plenaria de todo hombre... 278

La revelación considera el hombre como una unidad sustancial, 278.—La liturgia hace lo mismo: alma y cuerpo, 281.—Actualización armónica de todas las facultades psicológicas, 285. — Inteligencia, voluntad, sentimiento en la liturgia, 287.—Diversas actividades de la vida: sentido estético; eficacia pedagógica, 289.

2. La liturgia y la actualización cúltica del mundo infrahumano a los fines del reino de Dios 292

La unidad entre el hombre y la criatura infrahumana en la revelación, 292.—La unidad entre el hombre y la criatura infrahumana en la liturgia, 298.

CAPÍTULO XII.—*La liturgia y la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios: II. Liturgia, santos y ángeles* 302

1. La liturgia y los justos que han llegado al término 303

Comunión con las almas del purgatorio, 304.—Comunión con los santos del cielo, 307.

2. La liturgia y el mundo angélico 311

Unidad con el mundo angélico según la revelación, 311.—Unidad con el mundo angélico en la liturgia: ángel del sacrificio, 316.—Angeles y Misa, 318.—Angeles y bautismo, 321.—Angeles, penitencia, matrimonio, ordenaciones, 323.—Angeles y liturgia de los enfermos, 323.—Angeles, oficio canónico, bendiciones, 324.—Angeles y año litúrgico, 325.

CAPÍTULO XIII.—*Las dos ciudades: La liturgia y la lucha contra Satanás* 328

1. La lucha contra Satanás en el Nuevo Testamento 328

El hecho de Satanás en el Nuevo Testamento en general, 330.—La misión y la obra de Cristo como lucha contra Satanás, 333.—La misión de los apóstoles como lucha contra Satanás, 337.—La situación general del cristiano y el mundo de frente a Satanás después de Cristo, 339.—La vida de cada cristiano como lucha contra Satanás, 343.—Lo lucha contra Satanás en los últimos tiempos, 348.

2. Los principales desarrollos de la tradición posterior fuera de la liturgia en torno a la lucha contra Satanás 350

Demonios, cuerpo humano, vida pagana, elementos naturales, 351.—Demonios, bautismo, vida monástica, juicio particular, 353.

3. Qué cosa es de fe y qué no lo es en las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la tradición posterior en torno a la lucha contra Satanás 356

4. La liturgia de la iniciación cristiana y la lucha contra Satanás 363

Los ritos sobre los "audientes", 365.—Los ritos sobre los "competentes", 368.—La bendición de la fuente y la unción posbautismal, 376. — La confirmación, 378. — La eucaristía, 379.

Págs.

5. La lucha contra Satanás en la liturgia de los otros sacramentos 383

La liturgia de la penitencia, 383.—La liturgia de los enfermos, 387.—La liturgia de los órdenes eclesiásticos: el exorcistado, 390.—La liturgia matrimonial, 392.

6. La lucha contra Satanás en los principales sacramentales no unidos íntimamente con los ritos de los siete sacramentos mayores 393

En general, 394.—El agua lustral, 394.—Los conjuros contra los temporales, 397.—La consagración de las vírgenes, 397.—La profesión monástica, 398.—La liturgia por los difuntos, 400.

7. La lucha contra Satanás en el ciclo del tiempo y en el ciclo de los santos 401

Tiempo de Adviento-Epifanía, 402.—La Cuaresma como lucha de los fieles contra Satanás, 403.—La lucha y el triunfo de Cristo sobre Satanás en la liturgia desde el domingo de Pasión hasta la Ascensión, 406.—La lucha contra Satanás en el santoral; el martirio, especialmente de las mujeres y niños, como victoria sobre Satanás, 408.—Los ángeles y la Virgen y la lucha contra Satanás, 410.—La lucha contra Satanás en el oficio ferial, 412.

PARTE III

Liturgia y Biblia

CAPÍTULO XIV.—*Modo en que la liturgia usa la Escritura* 415

1. El fundamento: el concepto de la unidad de los dos Testamentos y de la historia sagrada 416
2. La cuádruple profundidad del único sentido de los textos escriturísticos en general 418
3. La profundidad de los contemporáneos en los textos bíblicos usados por la liturgia 423
4. El profundizamiento de la perspectiva de los contemporáneos en los textos del Antiguo Testamento usados por la liturgia 425

Afirmaciones doctrinales, 425. — Preceptos y amonestaciones, 430.—Profecías propiamente dichas, 433.—El significado de personas, cosas, acontecimientos históricos, instituciones. La tipología, 437.

5. Los textos del Nuevo Testamento en la liturgia: su profundizamiento 442

CAPÍTULO XV.—*Nota sobre los temas centrales de los salmos y sobre su referencia al misterio de Cristo en la liturgia* 448

1. La consideración de los salmos desde el punto de vista de los grandes temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, misterio de Cristo 449
2. Reagrupamiento general de los salmos según el tema principal de cada uno en orden a la historia sagrada

Págs.

y su prolongación hasta las realidades crísticas, cristianas y escatológicas 452

I. Creación y providencia general, 453.—II. Elección, separación, formación, restauración del pueblo de Dios, 454.—III. El rey, cabeza del pueblo de Dios, 455.—IV. Jerusalén, la ciudad santa, capital del pueblo de Dios, 456.—V. El templo de Dios, el arca santa, Sión, el monte santo, 456.—VI. La ley del pueblo de Dios, 457.—VII. Los enemigos del pueblo de Dios, 458.—VIII. El pecador arrepentido en el pueblo de Dios, 461.—IX. El justo y piadoso israelita, el temeroso de Dios, el "pobre de Yavé", en el pueblo de Dios, 461.—X. Atributos de Dios e invitación a alabarlo como tema directo y principal de algunos salmos, 462.

PARTE IV

Liturgia, fe y teología

CAPÍTULO XVI.—*Liturgia y fe* 465

1. En qué sentido la liturgia es "didascalia" de la Iglesia... 467

La liturgia, acción vital de toda la Iglesia, 468.—Fin didáctico de la liturgia subordinado al fin cultual inmediato, 469.—En la liturgia no predomina el estilo didáctico directo, 471.—Mas la liturgia tiene una gran eficacia didáctica, 473.

2. Algunas reglas generales para determinar hasta qué punto impone la Iglesia en su liturgia alguna cosa como de fe. 474

Investigación filológica, crítica, histórica y ulterior juicio teológico, 475.—Cuatro reglas principales para llegar al juicio teológico, 476.—Regla primera, 477.—Regla segunda, 478.—Regla tercera, 480.—Regla cuarta, 482.

3. "Lex orandi, lex credendi", influjo recíproco de la fe y de la liturgia 485

La frase del "Indiculus" y su sentido general, 485.—La liturgia como expresión y medio corroborativo en los fieles de los dogmas ya definidos, 487.—La importancia de la liturgia en el proceso explicitativo de los dogmas, 490.

CAPÍTULO XVII.—*Teología positivo-escolástica y liturgia* 499

1. La cuestión de las relaciones entre teología sintética general y liturgia 500

2. Estado de hecho de las relaciones entre teología positivo-escolástica y liturgia 503

El origen de este tipo de teología: sentir de los siglos XV-XVI, 503.—Nuevas tendencias, 505.—Melchor Cano, 506.—Liturgia histórica, 507.—Liturgia y teología en los positivo-escolásticos, 508.

3. Si el ideal positivo-escolástico de la teología permite la asimilación, en teología sintética general, del material teológico incluído en la liturgia 516

El ideal positivo-escolástico de la prueba apologética de las fuentes, 516.—La liturgia como prueba de la tradición de la apostolicidad de una doctrina: su posibilidad y su poca uti-

Págs.

lidad efectiva, 518.—Asimilación insuficiente del material litúrgico en la positivo-escolástica por exageración de la preocupación apologética, 522.—Conclusión, 527.

CAPÍTULO XVIII.—*Teología y liturgia en Santo Tomás* 530

1. Nociones fundamentales de la *Suma* que pueden servir de base a una liturgia teológica general 531

Teología de la religión y del culto, 531.—Teología de los sacramentos en general, 531.—Teología del culto de la ley antigua, 434.

2. Inserción directa metódica del aspecto teológico-litúrgico en las cuestiones de teología sintética general en Santo Tomás 536

En el tratado de los sacramentos en especial, 537.—En el tratado de la virtud de religión, 539.—En el tratado de la ley antigua, 540.

3. Uso de la liturgia como "auctoritas" en el cuadro de la "quaestio" y del método "sic et non" a través de la teología de Santo Tomás 541

La "auctoritas" y la "quaestio" en el método escolástico, 541.—Recurso a la liturgia en la "Suma" como a una "auctoritas" en el cuadro de la "quaestio", 544.—Conclusión final, 545.

CAPÍTULO XIX.—*Teología y liturgia en los Padres* 549

1. Literatura patrística esencial de interés teológico-litúrgico hasta el siglo XII en Occidente y el siglo XVI en Oriente 550

2. El punto de vista teológico-irénico del interés de los Padres por la liturgia 555

3. El concepto de "mysterion, mysterium, sacramentum", centro de las explicaciones teológico-litúrgicas de los Padres 557

Origen y desarrollo del concepto de "mysterion", 558.—El significado fundamental de "mysterion" como aparece, por ejemplo, en Orígenes, 560.—Aceptación y aplicación general del concepto de "mysterion" a toda la liturgia a partir del siglo IV, también entre los sirios, 563.—"Mysterium" y "sacramentum" en los latinos, 565.—Repercusión de esta terminología en las liturgias, 566.—La explicación teológica de la liturgia en los Padres como explicación de sus "misterios", 567.—Ventajas y deficiencias, 569.

4. La cuestión de la autoridad de la liturgia y su uso polémico en los Padres 571

Controversias en las que el recurso a la liturgia fué notable, 572.—Unión en el pensamiento de los Padres entre autoridad de la liturgia y su apostolicidad y universalidad. Indeterminaciones en este campo, 575.

5. El ideal de la teología como gnosis, raíz última de la posición de la liturgia en la teología de los Padres. Aspectos positivos y aspectos negativos 580

Págs.

Origen y naturaleza del ideal teológico de la gnosis, 580.—Modo en que la liturgia entra en el cuadro de la teología como gnosis. Méritos y defectos, 584.

CAPÍTULO XX.—*Sugerencias para la inclusión sistemática del aspecto teológico-litúrgico en cada una de las cuestiones de teología sintética en general* 587

1. Notas teóricas sobre el concepto de teología 587

Se ha de tomar como base el concepto de teología como ciencia, 588.—Hay que incluir como parte integral en la teología como ciencia no sólo la investigación del aspecto entitativo, sino también la del aspecto empírico-histórico, que también tiene valor por sí mismo, 589.

2. Posición general de la elaboración del aspecto litúrgico en la investigación teológica así concebida 593

Diferencia de la posición positivo-escolástica, escolástica y patrística, 593.—La exposición, 594.

3. El aspecto litúrgico de cada uno de los tratados de teología en general 597

4. Observaciones sobre los programas y enseñanza de la liturgia en los seminarios y en las facultades teológicas 599

Estado actual, 600.—Consecuencias de la unidad del saber teológico y especialmente de la unidad de la liturgia teológica con la teología sintética general y la Escritura, 600.—Relaciones recíprocas del aspecto histórico, jurídico, teológico, ascético-místico y pastoral en una iniciación general íntegra a la liturgia, 603.

PARTE V

Liturgia y vida

CAPÍTULO XXI.—*Liturgia y espiritualidad* 606

1. La espiritualidad y las espiritualidades 606

Noción de espiritualidad, 610.—Diversas espiritualidades en el seno del catolicismo, 611.—Fin común a toda espiritualidad católica, 611.—Los medios comunes si se consideran genéricamente, 612.—Conclusión, 619.

2. Noción y características generales de la espiritualidad litúrgica 620

Noción, 620.—Algunas características generales de la espiritualidad litúrgica consideradas en la acción litúrgica misma, 623.—Espiritualidad litúrgica y formas extralitúrgicas de piedad, 628.—Espiritualidad litúrgica y actividades extralitúrgicas, 633.—¿Es la espiritualidad litúrgica una entre otras tantas escuelas de espiritualidad?, 635.—¿Es la espiritualidad litúrgica una espiritualidad benedictina?, 639.

3. El esfuerzo ascético en la tendencia a la perfección y la espiritualidad litúrgica 643

La espiritualidad litúrgica y el esfuerzo ascético en general, 643.—El valor de la meditación discursiva incluído en la

Págs.

acción litúrgica, 645.—Objeciones y respuestas, 649.—La meditación discursiva fuera de la acción litúrgica en el clima de la espiritualidad litúrgica, 653.—Ejercicios espirituales en el clima de la espiritualidad litúrgica, 656.—Espiritualidad litúrgica y ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales, 657.—La acción litúrgica y el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad en el cuadro de la virtud de religión, 657.—La acción litúrgica y el ejercicio de la "compunctio", 663.—La fuerza moralizadora de la acción litúrgica en orden al ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo y de las virtudes morales en la vida práctica, 664.—Espiritualidad litúrgica y ejercicio efectivo de las virtudes en la vida practica extralitúrgica, 668.—Conclusión, 669.

4. Vida mística y espiritualidad litúrgica 671

Evocación de algunos puntos doctrinales en torno a la vida mística, 672.—La cuestión, 673.—Un texto de Casiano, 676.—El testimonio de la Venerable María de la Encarnación, ursulina, 682.—La experiencia mística y la participación activa en la acción litúrgica se hermanan óptimamente, 690.—Una objeción, 693.—Conclusión sobre liturgia y mística, 695.—Conclusión del capítulo: espiritualidad litúrgica y aspiraciones actuales, 697.

CAPÍTULO XXII.—*El ejemplo de una mística: Santa Gertrudis y la espiritualidad litúrgica* 701

1. Premisas 702

Liturgia y espiritualidad en las obras de Santa Gertrudis en general, 702.—Sentido y valor que Gertrudis daba a sus visiones imaginativas, 703.—Expresiones e imágenes de la vida nupcial, 709.—Cuadro de la vida externa de Santa Gertrudis, 710.

2. Purificación, ejercicio de las virtudes y vida litúrgica en Santa Gertrudis 712

En general, 712.—La "compunctio", 715.—Fuerza purificadora de la liturgia, 719.—Esfuerzo ascético y consciencia de la gracia. La "suppletio", 721.—Amor como incesante homenaje de alabanza y de acción de gracias, 722.

3. La atención vital relativa dada a los diversos dogmas de la fe y la vida litúrgica en Gertrudis 722

La Trinidad, 723. — Cristo mediador, 726. — Liturgia celeste, 727.—La unitotalidad del cosmos, 728.—María, 728.—Angeles, 729.—Santos, 731.—Almas del purgatorio, 731.—Iglesia militante como cuerpo místico y comunión de los santos, 732.—Toda la creación, 734.—La Misa, 736.

4. Vida mística y vida litúrgica en Gertrudis 738

La vida mística, aspecto principal en Gertrudis, 738.—Gracias místicas sin tensiones psicológicas con la vida litúrgica, 739.—Principales gracias místicas recibidas por Gertrudis en la misma acción litúrgica o en conexión con ella, 741.—La lección de Gertrudis en torno a las relaciones entre vida mística y vida litúrgica, 752.

5. Oración extralitúrgica, meditaciones, devociones y espíritu de la liturgia en Gertrudis 753

"Ut devotio illius concordaret cum officiis Ecclesiae", 754.—Ejercicios de Santa Gertrudis y liturgia, 755.—Las devociones y la liturgia en Gertrudis, 758.—La devoción a la huma-

Págs.

nidad de Nuestro Señor Jesucristo en general, 759.—La devoción al Sagrado Corazón, 760.—Devoción a los miembros, a las llagas, a la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, 762.—Conclusión, 764.

CAPÍTULO XXIII.—*Liturgia y pastoral. Los principios* 765

1. De la noción de pastoral en general 765

Definición de la pastoral, 765.—La pastoral como arte, 766.—El pueblo, objeto de la pastoral, 768.

2. Unión entre pastoral y liturgia 772

La liturgia es, por su naturaleza, centro, meta y fuente de la pastoral, 772.—Objeciones, 773.—Eficacia psicológica de la liturgia bajo el aspecto pastoral, 779.—Valor misionario de la liturgia, 780.—Los papas en torno al valor pastoral de la liturgia, 787.—La pastoral litúrgica característica de la fase actual del movimiento litúrgico, 789.

3. La participación activa, meta de la pastoral litúrgica ... 791

4. Tres presupuestos y dos directrices generales del trabajo de la pastoral litúrgica 799

CAPÍTULO XXIV.—*Los medios de la pastoral litúrgica. Panorama.* 804

1. Medios para elevar el pueblo a la liturgia actual 805

La catequesis litúrgica directa, 805.—Las traducciones. Los breviarios de los fieles, 809.—Predicación general y liturgia, 810.—Noción de la predicación, 811.—Predicación como "mysterium", 812.—Carácter profético de la predicación, 814.—Contenido de la predicación; historia sagrada, misterio de Cristo, objeto central de la predicación, 815.—Historia sagrada, misterio central de la predicación por intrínseca necesidad natural de la predicación, 817.—Historia sagrada, misterio de Cristo, y los deseos actuales en torno a la renovación de la predicación, 826.—Intima unidad en general entre predicación y liturgia, 830.—Actuación suma de la predicación cuando es parte integrante de la acción litúrgica, 833 — El contenido de la liturgia como contenido de la predicación, 835. — Catecismo y liturgia, 837. — La cuestión actual del catecismo, 837.—Solución actual de la cuestión del catecismo por su encentramiento en la historia sagrada, misterio de Cristo, 839. — Relación entre educación general y liturgia, 847.—Las paraliturgias, 848.

2. Elección entre las formas de celebración litúrgica permitidas por la legislación actual eclesiástica, de aquella que, en cada caso, es la más apta a la participación activa del pueblo 852

Diversos tipos de celebración de la Misa, 854.—Los rituales bilingües, 862.

3. Noticias sobre la cuestión de las reformas litúrgicas ... 865

Observaciones generales, 865.—Cuestiones de estructura que se refieren al misal, al calendario, al breviario, 869.—Cuestión de la lengua litúrgica, 872.—Cuestión del canto litúrgico, 880.

EPÍLOGO 884

ÍNDICE DE AUTORES 889

ÍNDICE ANALÍTICO 895

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

ESTA obra del P. Vagaggini que hemos traducido al español marca época en la historia del movimiento litúrgico. Si no se expusiesen los fundamentos teológicos de la liturgia, el movimiento que ella ha suscitado estaría llamado a desaparecer después de haber dejado lucir una ráfaga de luz que por algún tiempo causó la admiración de los que lo contemplaban.

El valor teológico de la liturgia es lo que la hace grande e importante. Él nos hace ver cómo la liturgia ocupa un lugar destacado en el plan de Dios sobre los hombres; cómo viene a ser, sin eufemismo, el centro de la vida de la Iglesia. De este modo la liturgia deja de ser exclusivamente un conjunto de reglas destinadas a realizar ordenadamente los actos cúlticos, ni viene a ser una mera historia de los ritos litúrgicos, ni sólo una forma de pastoral o de vida espiritual.

Es imposible recorrer las páginas de esta obra sin sentirse hondamente subyugado por la liturgia de la Iglesia, sin querer al instante proclamarla a su alrededor para que sean muchos más los cristianos que vivan intensamente su fe bautismal y para que los que no lo son o lo son sólo de nombre se acerquen a la fuente de la verdadera vida.

Con haber sido educado litúrgicamente en la abadía de Silos, donde existe una rica biblioteca de temas litúrgicos, donde se enseña a vivir intensamente cada día la liturgia de la Iglesia, a pesar de no brillar por el esplendor externo en comparación de otras abadías, y de donde sus monjes han desplegado una intensa labor de "liturgización" en toda España y en varias naciones de América; sin embargo, al escuchar de labios del P. Vagaggini en el Pontificio Ateneo Anselmiano de Roma la exposición de la liturgia que luego plasmó en su obra *Il senso teologico della liturgia,* no pude menos de reconocer que hasta ese

momento no había encontrado una exposición sistemática fundamental de la liturgia. Me pareció entonces haber hallado la liturgia, no obstante haber sido lector asiduo de dom Guéranger, Righetti, Jungmann, Azcárate, S. Alameda, G. Prado... y de las revistas *La Maison Dieu, Les questions*... Me entusiasmó tanto tal doctrina litúrgica, que creí hacer un gran servicio al movimiento litúrgico en los países de lengua española si tradujese tal obra a nuestro idioma.

Fuí el primero que solicitó del autor el permiso de traducción a otra lengua cuando apareciese impresa su obra. Después hicieron lo mismo un francés, un alemán, un americano del Norte y un brasileño. Todos cuantos tuvieron noticias de tal obra quisieron traducirla a su propia lengua, seguros de que en adelante no se podría dar un paso en el movimiento litúrgico sin haberla consultado. A los pocos meses de la primera edición se comenzaron los preparativos de la segunda. Todo esto es un exponente muy elocuente del valor intrínseco, fundamental, de esta obra.

Su autor es una autoridad en el campo de las ciencias eclesiásticas. Su profunda preparación filosófica, teológica, patrística y litúrgica le hacían uno de los más capacitados para llevar a cabo una obra de tal envergadura. Los años que el autor estuvo al frente del Colegio Griego de San Atanasio, de Roma, encomendado a la Orden benedictina, y su cátedra de Teología oriental en el Ateneo Anselmiano, le han brindado ocasión de conocer a fondo las liturgias orientales, lo cual es de gran importancia para la comprensión de la liturgia en general.

La traducción española ha sido preparada por la primera edición italiana; mas el autor ha tenido la amabilidad de enviarnos las pruebas de la segunda edición, con las indicaciones convenientes allí donde había introducido algún cambio, para que lo incluyésemos en la traducción española. Hemos procurado reflejar fielmente el pensamiento del autor. Él muchas veces sacrifica un estilo flúido y bello por el concepto claro de lo que quiere expresar. A veces hemos incluído palabras que aún no tienen mucho curso en castellano, tales como *cristico, eclesial, místérico, cúltico*..., que son frutos del movimiento litúrgico actual. No las prodigamos, como lo hace el autor, pero tampoco las omitimos por completo, pues encierran un sen-

tido que no es fácil expresarlo con otras palabras más usuales, por evocar éstas otra idea distinta de la que con ellas se quiere expresar aquí.

Fueron muchas las editoriales que nos pidieron publicar esta versión. A todas ellas guardo consideración y aprecio, pero ya estaba comprometido con la BAC, a la que agradezco la atención que nos ha dispensado.

En los trabajos y fatigas al llevar a cabo esta obra, cosa común en cualquier otra empresa, he recordado muchas veces, además de otros motivos sobrenaturales, a los "cursillistas" de Valverde del Camino, a quienes vi renovados y con el entusiasmo de un nuevo Pentecostés; a los muchos muchachos que el Señor puso a mi paso y me manifestaron sus ansias de superación y sus deseos de altura; a mis hermanos en el sacerdocio, muchos de ellos compañeros desde la infancia, y en ellos a cuantos en España y en Hispanoamérica trabajan por una renovación litúrgica cada vez mejor entre el pueblo fiel; el recuerdo de miles de seminaristas de habla española, con hondas inquietudes para el presente y para el futuro, que me evocaban mis años de seminario en el Metropolitano de Sevilla; el recuerdo también de la laboriosidad de los benedictinos de Silos que me han precedido. Todos estos recuerdos me han dado más de una vez alientos y bríos para continuar en la obra comenzada, hasta dejarla concluída, y hoy tengo el gozo de verla así.

Quiera Cristo Jesús, Liturgo principal del culto celeste y terrestre, que esos esfuerzos no sean vanos, sino que lleven a muchas mentes y a muchos corazones la luz pura que les haga comprender mejor su obra y el fuego santo que los abrase en su amor.

M. G. B.

S I G L A S

Dz = *Enchiridion symbolorum* de H. DENZINGER y CL. BANWART.

MD = Encíclica *Mediator Dei*. Los textos se citan siguiendo la edición preparada por A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-53)* (Roma 1953) p.96ss.

PG = MIGNE, *Patrologia graeca*.

PL = MIGNE, *Patrologia latina*.

Righetti = M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, 2 vols. (ed. española, BAC, Madrid 1955 y 1956).

SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA

P R O L O G O

Aquellos para quienes la liturgia es esencialmente el conjunto de las ceremonias del culto, rito público de la Iglesia y de las leyes eclesiásticas que le regulan, consideran la ciencia litúrgica como una parte del derecho canónico, en la cual sólo tiene cuenta con las ideas teológicas y pastorales en la medida que lo requiere el mejor conocimiento de las rúbricas del culto. Hasta hace unos cincuenta años este concepto de la ciencia litúrgica era el que dominaba casi exclusivamente en la enseñanza eclesiástica, y en su exposición, más que la historia de las rúbricas, se enseñaba la manera de practicarlas. Tal era la orientación que se había dado a los correspondientes manuales "de liturgia".

No obstante, la amplitud ya mundial del movimiento litúrgico y la abierta desaprobación que la encíclica *Mediator Dei*[1] ha hecho de esa opinión no son raros en los mismos ambientes eclesiásticos, especialmente de ciertas regiones y de los que concluyeron su formación esencial alrededor de 1920, quienes, con tenacidad y advertencia mayor o menor, se mantienen a ella adheridos. No queremos decir, entiéndase bien, que el conocimiento de las rúbricas sea innecesario en la Iglesia, sino únicamente que limitar la liturgia a las rúbricas es, en realidad, cerrar los ojos a la luz. De todos modos, los que así piensan son, afortunadamente, cada vez menos.

En efecto, desde treinta años acá ha habido una fuerte reacción contra esa limitación tan arbitraria. Reacción en dos sentidos: se ha ampliado primeramente el objeto de la ciencia litúrgica, en la cual se trata no sólo de ceremonias y rúbricas, sino también de los actos y ritos litúrgicos, formularios litúrgicos, libros litúrgicos, edificios del culto, altar, vasos sagrados, insignias litúrgicas, canto gregoriano, misa, breviario, sacramentos y sacramentales, fiestas y año litúrgico, es decir, de todo cuanto se refiere al culto. Más aún: se quiere que todo esto se considere no sólo en la liturgia romana, sino tam-

[1] N.25: "Por eso yerran completamente en torno a la verdadera noción y naturaleza de la liturgia quienes la consideran solamente como una parte externa y sensible del culto divino o como un ceremonial decorativo; ni yerran menos quienes la consideran como una mera suma de leyes y de preceptos con los cuales la jerarquía eclesiástica ordena la realización de los ritos."

bién en otras y comparándolas entre sí (liturgia comparativa).

En segundo lugar, al tratado de todo este conjunto se le ha dado un carácter preferentemente histórico. Se intentó exponer el desarrollo histórico de los objetos antes enumerados, de que se compone la liturgia, desde su origen hasta nuestros días, y esto, a ser posible, no sólo en la liturgia romana, sino en todas las liturgias históricas o actuales. Si antes la ciencia litúrgica era considerada esencialmente como un conjunto de rúbricas, hoy, casi en la totalidad de los casos, es considerada esencialmente como simple historia. Es cierto que no faltan alusiones al pensamiento teológico o al valor ascético espiritual y pastoral de la liturgia, mas también lo es que se trata sólo de menciones con frecuencia brevísimas. La preocupación esencial va dirigida hacia el aspecto histórico: la evolución de la liturgia que hoy tenemos. De este modo, la enseñanza litúrgica se ha esmerado por ser una síntesis de las investigaciones históricas sobre la liturgia, que comenzaron científicamente con sus grandes historiadores del siglo XVII [2], y desde entonces han progresado extraordinariamente. El manual más perfecto de este tipo en Alemania parece ser el de Luis Eisenhofer [3]. En Italia tenemos ahora el óptimo compendio de Mario Righetti en cuatro volúmenes [4].

He aquí, por ejemplo, cómo concibe Righetti la ciencia litúrgica: "La ciencia litúrgica es esencialmente una sección de la historia eclesiástica. En la esfera de su competencia entran todos los elementos relacionados con el culto, considerados no sólo tal cual parecen hoy en el cuadro ritual cristiano, sino principalmente como existieron en su origen, en su desarrollo histórico, tanto en sí mismos cuanto en su recíproca relación y en el ambiente en que fueron establecidos" [5]. Nada habría que decir a esta afirmación si Righetti, en vez de decir: "La ciencia litúrgica es esencialmente...", hubiese dicho: "*La ciencia litúrgica* histórica *es esencialmente*...", como él, con exactitud, titula su obra, a la que precisamente llama *Historia de la liturgia*. Efectivamente, consultando a Righetti se tendrá una óptima introducción general a la historia de cada uno de los objetos y materias litúrgicas consideradas separadamente.

---

[2] Véase, p.ej., el elenco que da RIGHETTI, ed. esp., vol.1 p.83ss. Estos estudios han tenido su enciclopedia, desafortunadamente no exenta de defectos por el hecho de que, después del primer volumen, ha sido compilada casi únicamente por un solo redactor (H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París, a partir de 1903).

[3] *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 vols. (Freiburg i. B., Herder, 1932). Editada por segunda vez en 1941-42. El mismo autor hizo de ella un compendio: *Grundriss der katholischen Liturgik;* traducido al español: *Compendio de liturgia* (Barcelona, Herder, 1.ª ed. en 1940; 2.ª ed. en 1947; 3.ª ed. en 1950). El compendio alemán ha sido realizado por J. LECHNER, *Grundriss der Liturgik des römischen Ritus* (Freiburg i. B., Herder, 1950).

[4] M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, ed. esp. (Madrid, BAC, 2 vols. [1955-1956]. I. Introducción general; el año litúrgico; el Breviario. II. La eucaristía, los sacramentos, los sacramentales).

[5] I p.42.

A Righetti, como a Eisenhofer, que dividen sus obras en liturgia general y especial, les falta aún en el aspecto histórico sólo una visión panorámica del desarrollo de la liturgia en todos sus objetos y materias según las diversas épocas; esa visión de conjunto permitiría ver en cada uno de los grandes períodos históricos cómo se reflejan las tendencias culturales, religiosas y étnicas en todo el campo litúrgico, lo cual es de suma importancia para una verdadera comprensión de la liturgia, aunque sólo sea en su aspecto histórico [6].

Es evidente que este modo histórico de considerar la liturgia supone un progreso notable sobre el modo meramente rubricístico. El origen histórico del conjunto litúrgico, en todos sus aspectos, conduce a una comprensión mucho más sustanciosa de la liturgia que hoy vivimos. Y este fin se alcanza tanto más eficazmente cuanto menos se contenta el historiador con sólo averiguar científicamente los hechos y estados sucesivos del objeto de su investigación, sino que, además, se esfuerza por dar a conocer en cada caso las fuerzas externas e internas, es decir, culturales, espirituales o psicológicas, que los determinan, así como también los valores permanentes que resaltan en ellos; todos éstos son puntos de vista sintéticos que los hacen comprensibles. De aquí se deduce, en primer lugar, que la continuación y el perfeccionamiento de estos estudios es, evidentemente, indispensable y que los resultados de las investigaciones históricas se han de tener siempre presentes en ulteriores profundizaciones de la liturgia; son una base fuera de la cual sería ridículo construir otras explicaciones de la liturgia, aunque fuesen teológicas y místicas.

Pero, esto admitido, tengo por cierto que hoy, en el estudio de la liturgia, es de urgente necesidad, aun basándose en la investigación histórica cuantas veces lo exigiere la materia, intentar superar la fase pura o prevalentemente histórica. El movimiento litúrgico actual, con ser él mismo un poderoso fermento de la investigación histórica en la liturgia, de la cual, a su vez, recibe fortísimo impulso, incita justamente al mismo tiempo a superar esa fase histórica en tres direcciones: en una dirección ascética, que, más allá de la simple comprensión his-

---

[6] Para suplir este defecto se podrá recurrir, p.ej., a A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Freiburg i. B., Herder, 1923), o a la óptima obra del anglicano G. DIX, *The shape of the liturgy* (Westminster 1945, reimpresa en 1954). En 1949, TH. KLAUSER publicó un artículo panorámico sobre la misma materia: *Abendländische Liturgiegeschichte* (Bonn, Hanstein, 1949) (separata de *Eleutheria*, Heft I, 1949); trad. franc.: *Petite histoire de la liturgie occidentale* (París 1957). J. A. JUNGMANN, en su *Missarum sollemnia*, dedica a la misma cuestión, pero a propósito de la misa, una jugosa exposición: *El sacrificio de la misa*, ed. esp. (BAC, Madrid, ed.2.ª, 1953), p.23-219. Buen panorama del desarrollo general de la liturgia por épocas se tiene, pero en sentido luterano, en R. STAEHLIN, *Die Geschichte des christliche Gottesdientes von der Urkirche bis zur Gegenwart:* Leiturgia 1 (Kassel 1954) p.1-80.

tórica, conduce a recoger en la liturgia el fruto de doctrina y de fermento de vida espiritual; en una dirección pastoral, que se preocupa, además, de los medios más aptos para llevar al pueblo cristiano a la liturgia, y la liturgia al pueblo cristiano; en una dirección más propiamente teológica, que se preocupa de profundizar en la liturgia a la luz de la última síntesis del pensamiento, que sólo puede dar la teología sintética general, llamada hoy dogmática.

Desde hace unos quince años a esta parte la consideración pastoral de la liturgia ha tomado, felizmente, un desarrollo que va aumentando cada día. La pastoral litúrgica es hoy la gran fuerza dinámica del movimiento litúrgico. Es ella, sin duda, la que ha hecho del mismo un movimiento verdaderamente mundial, que interesa profundamente no sólo a un gran sector del pueblo cristiano, sino también a un número cada vez más considerable de sacerdotes con cura de almas y de pastores jerárquicos responsables. Esta misma preocupación pastoral ha sido el motivo decisivo de las recientes y famosas reformas litúrgicas.

Más aún: en este momento el movimiento de pastoral litúrgica está todo en la euforia de estas reformas conseguidas o deseadas: reforma de estructura, de lengua, de canto; nuevas formas que se desean y se elaboran. Mas, por los felices resultados obtenidos, es desde ahora evidente que la cuestión de las reformas y de la misma creación de nuevas formas litúrgicas, aunque importante, no puede ser sino una etapa para alcanzar el fin mismo de la pastoral litúrgica; un instrumento para facilitar su consecución. Un instrumento, que no es siquiera el más decisivo en la ruta hacia la meta. Si el fin de la pastoral litúrgica es llevar la liturgia, y en la liturgia, a Cristo mismo, al pueblo, y al pueblo a la liturgia y en la liturgia a Cristo, el medio decisivo será siempre el de la comprensión, mejor dicho, el de la penetración vital del alma del mundo litúrgico. Las reformas de estructura, de lengua y de canto; la misma creación de nuevas formas litúrgicas, no pueden ser más que una ayuda, todo lo importante que se quiera, pero sólo una ayuda para hacer penetrar al pueblo en el corazón del mundo de la liturgia. Que esta ayuda no sea decisiva lo comprendía muy bien aquel sacerdote francés que, a quien, discutiendo sobre la reciente y feliz reforma de la Semana Santa, tocó la cuestión de la lengua litúrgica, le dijo: "La liturgia, esté en latín o esté en francés, para mi pueblo siempre estará en hebreo". Y estará siempre en hebreo no sólo para el pueblo, sino también para el clero. Incluso en las reformas hechas se advertirá bien pronto, pasado el primer fervor de la novedad, el corto camino recorrido hacia la meta, si el clero no aprendiere mientras tanto ese hebreo y si no se cuidare de enseñárselo al pueblo. El hebreo de que aquí se trata es el

pensamiento teológico de la liturgia, naturalmente inseparable del pensamiento bíblico y espiritual.

Es cosa clara que la comprensión teológica de la liturgia es requisito esencial para su comprensión espiritual, como también para obtener un buen resultado pastoral que sea duradero; sólo una liturgia teológica en que se considere la realidad litúrgica a la luz de sus últimos principios y en el cuadro de la visión general del mundo, dada por la revelación y estudiada por la teología general, llega al meollo del pensamiento litúrgico; ella es, por tanto, la única base sólida de una espiritualidad y de una pastoral litúrgicas. Así, pues, me parece urgente, en el tiempo en que nos hallamos, exponer y desarrollar lo más profundamente posible una *liturgia teológica*. Es de suponer, según creo, que serán bastante más numerosos de cuanto han sido hasta aquí los teólogos que se ocupen de la liturgia. Y es muy probable que esto, si se verificase en gran escala, traería grandes ventajas no sólo a la liturgia y al movimiento litúrgico, sino también a la misma teología.

Parece, en efecto, que, en el mismo movimiento litúrgico, el aspecto de liturgia teológica, aunque incluído en él como germen, no ha sido hasta ahora objeto de un cuidado igual a la importancia que realmente posee. No queremos decir que no se ha hecho nada. La encíclica *Mediator Dei*, en particular, recoge felizmente los mejores y más seguros resultados incluso de la investigación teológica litúrgica obtenidos por el movimiento litúrgico desde hace un siglo. Además, se han hecho y se hacen ensayos de cierta importancia [7]. Pero, al parecer, queda todavía mucho que hacer en este campo. Y precisamente a esa insuficiencia se ha de atribuir en gran parte el que el movimiento litúrgico, y especialmente sus valores espirituales y pastorales, no haya producido en todos los ambientes,

---

[7] Los ensayos más importantes en el campo teológico-litúrgico parece han sido los intentos de O. Casel en torno a la teología del misterio. Aparte de la teoría específica de Casel acerca de la representación de las acciones salutíferas históricas de Cristo, estos intentos, incluso por la oposición que han suscitado, han dado ocasión de precisar y avaloran cierto número de ideas notables. Interés por el aspecto teológico de la liturgia mostró dom Lamberto Beauduin, iniciador del centro litúrgico de la abadía de Mont César, en Lovaina; interés que luego ha sido continuado por las publicaciones de aquel centro, especialmente en *Les questions liturgiques et paroissiales* y en los *Cours et conférences des semaines liturgiques* (desde 1912). También el *Centre de Pastorale Liturgique*, de París, ha considerado este aspecto en *La maison Dieu* y en la colección *Lex Orandi*. La colección *Ecclesia Orans* y las revistas *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1921-1941) y *Archiv für Liturgiewissenschaft* (desde 1950), de María Laach, han tratado también este punto. Más recientemente han descubierto la importancia de un carácter más decididamente teológico en el estudio de la liturgia J. Danielou y L. Bouyer. El P. Danielou se ha esforzado en la rehabilitación crítica de la tipología bíblica y patrística, especialmente en las dos obras *Sacramentum futuri* (París 1940) y *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après des Pères de l'Eglise* (París 1951). De L. Bouyer son notables: *Le mystère pascal* (París 1947); *Liturgical piety* (Notre Dome Press, 1955); ed. franc. *La vie de la li-*

comenzando por el clero, los frutos que del mismo se pueden esperar. Como quiera que sea, por lo que atañe al programa de la enseñanza de la liturgia, me parece ilusorio esperar conseguir el fin, que es el de dar una iniciación litúrgica orientando eficazmente hacia el descubrimiento del mundo de la liturgia en su integridad, sin fundamentar esa dirección sobre los principios de una visión sintética litúrgico-teológica que haga ver el lugar de la liturgia en la economía general de la salvación según la revelación cristiana.

Una liturgia teológica debería hacer recaer claramente todo el estudio de la liturgia sobre su valor teológico, al que el aspecto histórico debería servir de base y presupuesto, y el aspecto espiritual y pastoral de consecuencia. Así tendríamos una liturgia teológica general que estudiaría, haciéndolos converger sobre el punto de vista teológico, los elementos comunes a cada una de las partes de la liturgia; y una liturgia teológica especial que estudiaría de igual suerte los elementos especiales de cada una de estas partes: de la misa, del año litúrgico, de los otros sacramentos y de los sacramentales.

Movido por estas consideraciones presento este modesto ensayo, en el que trataré de ilustrar el concepto de liturgia, el lugar que ella tiene en la economía general de la salvación en relación con las leyes generales que regulan esta economía, sus relaciones con la Biblia, con la fe, con la teología, con la vida espiritual y pastoral.

Me juzgaría muy feliz si con esto pudiese ayudar a algún lector a apagar más fácilmente su sed en la gran fuente de la liturgia, fuente de agua viva que mana hasta la vida eterna. La fuente es Cristo.

A LA SEGUNDA EDICIÓN.

Esta segunda edición, a los seis meses de la publicación de la primera, sale corregida, mejorada en la presentación tipográfica y, en algunas materias de cierta importancia, precisada y completada en cuanto al pensamiento y la bibliografía. Un índice analítico de autores y de materias facilitará su consulta.

D. C. VAGAGGINI, O. S. B.

Roma, Ateneo Pontificio de San Anselmo, miércoles de Ceniza, 19 de febrero de 1958.

---

turgie: Lex Orandi [París 1957]; ed. esp., *Piedad litúrgica.* Ediciones Benedictinas [Cuernavaca 1957). Otras cuestiones tienen también cierto número de ensayos particulares, a los cuales nos referiremos en el curso de este estudio. Como quiera que sea, acerca de la teología litúrgica, se tiene la impresión de que con bastante frecuencia, más que acudir a la investigación técnica y sistemática, base necesaria de todo trabajo profundo, se ha utilizado, en general, ensayos esporádicos y de amplia divulgación.

PRIMERA PARTE

Concepto de la liturgia

CAPITULO I

Panorama general de la liturgia: La revelación como historia sagrada

Para llegar a conocer el dominio de la liturgia, se necesita conocer el mundo de la revelación y considerar las cosas en la visión general en que propiamente las considera la revelación, tal cual se contiene sobre todo en la Sagrada Escritura. La liturgia, en efecto, es como un aspecto de la revelación y como un modo de hacernos conocer su sentido. Por esto es indispensable considerar siempre la liturgia en el panorama general de la historia sagrada, pues la historia sagrada es precisamente la visión general en que propiamente considera la revelación todas y cada una de las cosas.

1. La revelación se presenta, ante todo, como una historia sagrada

Hay un modo de considerar las cosas propio de las ciencias humanas, de la especulación metafísica, el cual se puede llamar entitativo u ontológico, porque principalmente se preocupa de determinar la posición de una cosa cualquiera en el orden de los seres o esencias. Si, analizando lo que es este hombre, v.gr., Ticio, me fijo en que es un ser, una sustancia, un animal racional, que tiene el poder radical de reír, de estudiar, que es social, que puede ser religioso y en otras cosas semejantes, considero a Ticio, ante todo, en el aspecto entitativo, ontológico.

La revelación cristiana, especialmente en la Sagrada Escritura, no se nos presenta, *ante todo*, como un sistema explicativo de las cosas vistas en su aspecto entitativo, de forma análoga a la de una explicación metafísica del ser; el aspecto primario y preponderante en que se nos presenta a nosotros la revelación, no es una especie de metafísica revelada. No

intento decir, por supuesto, que en la revelación, y más concretamente en la Escritura Sagrada, no haya un número más o menos considerable de afirmaciones de valor entitativo y metafísico de capital importancia objetiva, pues es claro que tales afirmaciones existen; sólo intento decir: primero, que las afirmaciones de tal género son relativamente raras y esporádicas; segundo, que no puede hablarse de ellas como de un *sistema* que explique metafísicamente el cosmos, mas ni siquiera como de fragmentos o fundamentos que, ulteriormente desarrollados y perfeccionados, pudieran servir para la construcción de dicho sistema; en tercer lugar, y principalmente, que esas afirmaciones, aunque importantes en sí mismas, no están en el plano primero de la atención, del interés y de las preocupaciones de la revelación, sino que son como presupuestos naturalmente aceptados, a los cuales algunas veces se alude, pero sin hacerlos, por lo demás, objeto de preocupación y atención primaria.

Ni siquiera sería preciso decir que la revelación se nos presenta en primer lugar, y de modo especial, en la Sagrada Escritura, como una norma práctica de vida, como un conjunto de reglas y preceptos morales, no es el contenido primario de la Sagrada Escritura, como debería serlo si ésta se nos presentase, *ante todo,* como norma de vida y como una moral. Es innecesario decirlo, repito, porque, aunque en la Sagrada Escritura se dan normas morales bien explícitas y manifiestas, siempre se proponen como consecuencia inmediata de alguna otra cosa, como derivación natural e insustituible de otro elemento del que inmediatamente depende todo lo demás y que es el solo que figura en primer plano.

La revelación, especialmente en la Escritura, se presenta, *ante todo,* como una historia, como una historia siempre actual, como una sagrada historia siempre actual, en que se presupone, y a veces se afirma, cierta metafísica; de ella se deriva, de manera inmediata y muy clara, una norma de vida, una moral. Esta historia sagrada siempre en acto es la historia de las intervenciones de Dios en el mundo, para atraer a sí a la criatura racional, comunicarla su vida divina, y realizar de ese modo su reino cósmico; es, al mismo tiempo, la historia siempre en acto de cómo corresponde a las intervenciones de Dios la criatura racional. Este es el aspecto dominante y específico que la revelación considera en todo aquello de que trata; por lo mismo no tiene ella una dominante metafísica, ni moral, sino histórica, con un fondo metafísico y una derivación moral bien marcada.

En todo esto hay algo más que una simple graduación. La nota distintiva de ser ante todo una historia sagrada siempre en acto, con un fondo metafísico y una moral bien explícita, da a la revelación judiocristiana su fisonomía específica, que la

distingue profundamente, y a simple vista, de cualquier sistema filosófico o moral.

El mundo, por ejemplo, presenta aspectos puramente filosóficos, de los que no se desprende ninguna norma de vida práctica; los considera el platonismo, el aristotelismo, el plotinismo, el kantismo, el hegelianismo. Otros aspectos, en cambio, dan origen a una norma de vida, a una moral, cual lo es el confucionismo, y también, según parece, el budismo primitivo. Otros aspectos se refieren, ante todo, a sucesos históricos: la conquista de Asia por Alejandro Magno, el descubrimiento de América por Cristóbal Colón, las invasiones de los bárbaros en el imperio romano, etc. El *De bello gallico* refiere un acontecimiento histórico, y es, ante todo, una historia.

Ahora bien, la misma revelación cristiana se presenta también como una proeza del orden de los acontecimientos históricos: la historia del irrumpir siempre en acto de una persona concreta, Dios, en el espacio y en el tiempo, para hacer real su trato y aproximación a personas concretas, los hombres, puestos y mantenidos por él mismo en el ser, mas de los cuales desea la libre sumisión, con vistas a realizar en ellos ciertos designios de su reino cósmico. Este es el cuadro principal de la revelación cristiana.

Si luego en ese cuadro se advierte un fondo metafísico, ello se debe a que no hay historia que de él pueda prescindir. Por eso, también en el *De bello gallico* hay un fondo de afirmaciones metafísicas, aunque sólo de carácter general. Es evidente, en efecto, que destruiría completamente el mismo valor histórico del *De bello gallico* quien no admitiese desde el principio el valor objetivo, por ejemplo, de los conceptos de hombre, imperio romano, celtas, guerra, libertad humana, responsabilidad, tiempo, espacio, etc., etc. Negados estos y semejantes conceptos no tienen ningún sentido el acontecimiento histórico que el *De bello gallico* nos refiere, ni el mismo libro. De donde se sigue que, aunque el autor del libro no intente ciertamente preocuparse de metafísica, a pesar de eso no puede menos de presuponer, y quizá de cuando en cuando afirmar explícitamente, cierto número de conceptos de valor propiamente metafísico. Mas no es menos claro que en una narración histórica como el *De bello gallico* la metafísica entra sólo como fondo, como cosa naturalmente presupuesta, y acaso, a veces, más o menos explícitamente afirmada, y siempre al servicio de la narración histórica, es decir, en tanto en cuanto es necesario para salvaguardar y hacer comprender el valor de la historia. Lo mismo sucede en la revelación cristiana: la metafísica se encuentra en el fondo del cuadro y allí es objeto de afirmaciones, pero en tanto en cuanto es necesaria para salvaguardar y hacer entender el valor de la historia siempre en acto de las intervenciones de Dios en el mundo, ni más ni menos.

El hecho de que en la revelación cristiana la norma moral de vida sea bien manifiesta, proviene de la naturaleza misma de la historia narrada. Es una historia sagrada, que por la naturaleza de su protagonista principal, Dios, y por la intención que el mismo Dios persigue en ella, envuelve y compromete directamente en sus raíces más profundas toda la vida y obrar del hombre, sus derechos y sus deberes. Esto no basta para que en la revelación cristiana se trate de una moral que en su fisonomía concreta y propia dependa *inmediatamente* de una historia, y no simplemente de una metafísica. Ateniéndonos, por tanto, al modo como presenta las cosas la revelación cristiana, el hombre ha de obrar de tal o cual manera, no sola y simplemente por razones metafísicas o por otros motivos, sino inmediatamente porque Dios, persona concreta, ha intervenido e interviene concreta y libremente en Cristo, en el Espíritu, de tal o cual modo en la historia del mundo, en la historia del hombre, en la de cada hombre; en tu propia historia. La revelación cristiana dice al hombre: Dios ha obrado libremente, y obrará y obrará de ese modo con los hombres, contigo; luego deber tuyo es obrar así y no de otra forma.

Norma distintiva del Antiguo Testamento es tomar el motivo de la ley moral inmediata, concreta y principalmente del pacto que Dios firmó con Israel. Véase, por ejemplo, Ex 20,2ss., donde se trata del decálogo. Al primer mandamiento: "No tendrás otro Dios que a mí", precede como motivo inmediato: "Yo soy Yavé, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre" (v. 2). Al segundo mandamiento: "No te harás imágenes talladas..., no te postrarás ante ellas", sigue el motivo: "Porque yo soy Yavé, tu Dios, un Dios celoso..." (vv. 4-5). Al mandamiento de la observancia del sábado se da como motivo: "Pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yavé el día del sábado y lo santificó" (v. 11). En el mismo sentido puede verse también Deut 4,2. 7-9.15.16.32-40; 5,6; 7,6-11; 10,12-11,9. Entre todos estos textos es sumamente singular el motivo del gran mandamiento de amar a Dios sobre todas las cosas: "Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yavé, tu Dios, sino que temas a Yavé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, y guardando los mandamientos de Yavé, y sus leyes, que hoy te prescribo yo, para que seas dichoso? Mira: De Yavé, tu Dios, son los cielos de los cielos, la tierra y todo cuanto en ella se contiene. Y sólo con tus padres se ligó amándolos, y a su descendencia después de ellos, a vosotros, os ha elegido entre todos los pueblos, como hoy. *Circuncidad, pues,* vuestros corazones, y no endurezcáis más vuestra cerviz..." (Deut 10,12-16). Obsérvese, asimismo, cómo se motiva el precepto del amor del forastero

que habita en medio de los israelitas: "Porque Yavé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses..., que no hace acepción de personas ni recibe regalos... y ama al extranjero suministrándole alimento y vestido. *Amad también vosotros* al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto" (ibid., vv. 17-19).

Ya los profetas lo veían todo en esa perspectiva: del modo de obrar de Dios en la historia con Israel, modo de obrar de padre y de esposo, mas también de juez remunerador, se deducen los deberes de Israel para con Dios y la medida de la gravedad de sus pecados. De aquí, por ejemplo, el gran tema profético del amor de Dios, esposo para Israel, su esposa; el de la infidelidad de la esposa para con el esposo y el de los lamentos de Dios, esposo, contra la esposa infiel; y, finalmente, el de las interminables tribulaciones que por su infidelidad sobrevienen a la esposa: tema dramáticamente desarrollado en Oseas (1,2; 2; 3,15; 4,10-19; 5-10; 14,2ss.).

El mismo concepto de creación y de un Dios creador, que tanta importancia tiene en el Antiguo Testamento, cual motivo de las relaciones entre Dios y el mundo, no se considera, particularmente en los textos más antiguos, tanto en su valor metafísico, cuanto en sus relaciones con la historia. En ellos se considera la creación, sobre todo, como principio de la historia.

En todo esto se observa siempre el mismo fenómeno: la norma moral depende inmediatamente y concretamente de una historia, y no simplemente de una metafísica; mucho menos de una necesidad simplemente práctica y hedonística del hombre.

En éste, como en otros muchos puntos, el Nuevo Testamento es simplemente el heredero y la continuación del Antiguo. Sólo que aquel obrar divino, del que se deriva inmediatamente la moral, es ahora una historia en sumo grado más extraordinaria que la que habían conocido los antiguos israelitas. Y esa historia se resume en el hecho de que, en la persona de Cristo, Dios mismo vino personalmente a nosotros y habitó con nosotros, y "después de haber hablado Dios muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas, últimamente, en estos días, nos ha hablado por su Hijo" (Heb 1,1ss.). "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dió a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga la vida eterna" (Io 3,16). Más tarde, Cristo, después de haber dejado este mundo, mandó de cerca del Padre a su Espíritu, que está ahora constantemente presente en los fieles y obra en ellos la filiación divina, transformándolos y configurándolos a semejanza de Cristo, con el fin de conducirlos a la última meta: la resurrección gloriosa en la vida bienaventurada con Cristo (véase, por ejemplo, Io 14,15-21. 25-31; Rom 8). De esta intervención extraordinaria de Dios en el

mundo por medio de Cristo y en el Espíritu Santo se deduce ahora el motivo del obrar específicamente cristiano.

He aquí algunos ejemplos. San Juan justifica la necesidad del amor de Dios y del prójimo de esta manera: "El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es caridad[1]. La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por él. En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. Carísimos, *si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros.* A Dios nunca le vio nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en que nos dió su Espíritu. Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo... *Amemos, pues, a Dios, porque primero nos ha amado él a nosotros*" (1 Io 4,7ss.). "En esto hemos conocido la caridad, en que él dio su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos" (ibid. 3,16).

¿Por qué está prohibida la fornicación?: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!... Huid la fornicación... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es miembro del Espíritu Santo, que está en vosotros, y que le habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (1 Cor 6,15.19.20). Por qué no se puede escandalizar a los hermanos: "... Entonces perecerá por tu ciencia el hermano flaco por quien Cristo murió. Y así, pecando contra los hermanos e hiriendo su conciencia flaca, pecáis contra Cristo. Por lo cual si mi comida ha de escandalizar a mi hermano, no comeré carne jamás por no escandalizar a mi hermano" (ibid. 8,11ss.).

He aquí, finalmente, de dónde se deduce inmediata y concretamente, según San Pablo, la norma específicamente cristiana de todo alejamietno del pecado, de toda ascesis y de toda tendencia a la última perfección: "Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne... Los que viven según la carne, no pueden agradar a Dios; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, éste no es de Cristo. Mas si Cristo está en vosotros,

[1] No es una definición metafísica de Dios, como lo han afirmado no pocos autores; ni lo es siquiera el *Ego sum qui sum*, del Exodo 4,14; su sentido es: todo el obrar de Dios para con el mundo en la historia sagrada tiene por origen y por forma su amor gratuito. El contexto es claro.

el cuerpo está muerto para el pecado, pero el espíritu vive para la justicia. Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el mismo que resucitó a Cristo Jesús, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros. *Así, pues,* hermanos, no somos deudores a la carne de vivir según la carne, que si vivís según la carne, moriréis; mas si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis. Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios... Y si somos hijos, somos también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con él, para ser con él glorificados. Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros" (Rom 8,3ss.).

Sin necesidad de entrar en las particularidades de este texto de gran densidad de pensamiento, intuitivamente se nos presenta su movimiento general: la venida del Hijo de Dios ha quebrantado el dominio del pecado (de la carne); habiéndonos comunicado su Espíritu, Dios libra a cada uno de nosotros de aquel dominio; *por tanto,* no nos está permitido vivir en pecado, o según la carne, mas debemos vivir como hijos de Dios, dóciles a las mociones del Espíritu que está en nosotros; sufriendo ahora por Cristo, seremos glorificados juntamente con él, cuando el Espíritu que habita en nosotros obre también en nosotros la resurrección gloriosa.

Queda advertido que, en la misma tradición dogmática y en el magisterio ordinario de la Iglesia, la revelación se presenta, ante todo, igualmente como una historia sagrada, en el mismo sentido que en la Sagrada Escritura. Una prueba de esto la tenemos en el hecho de que la tradición dogmática y el magisterio ordinario proponen, ante todo, a los fieles la misma Escritura, el mensaje de la Escritura, y hacen de él el objeto principal de su propio mensaje. Otra prueba no menos convincente es el símbolo de la fe, propuesto por la tradición y el magisterio ordinario como un resumen fácil y breve de la revelación. Este concepto no es sólo antiguo y común en la tradición patrística [2] y litúrgica [3], sino que continuó subsistiendo en

---

[2] Cf., p.ej., D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Gembloux 1933). Véase, p.ej., IRENEO, *Adv. haer.* I,10,1-2; TERTULIANO, *De praescript.* 14,1-3; ORÍGENES, *De princip.* prólogo. A partir del siglo IV, la idea es común (véase, p.ej., JERÓNIMO, *Contra Ioan.* 28; RUFINO, *Com. in symb. apost.* 2; AGUSTÍN, *De symb. ad catech.* 1).

[3] Se trata del rito de la *Traditio symboli,* a los catecúmenos, en el cual el símbolo viene considerado como el sumario de toda la fe cristiana (véase, p.ej., M. RIGHETTI, vol.2 p.663ss.; *Sacramentario gelasiano* [ed. Wilson] p.53-55ss.), y antiguamente en el rito de la profesión de fe, a modo de símbolo, en el mismo acto del bautismo (véase RIGHETTI, vol.2 p.695ss. y el texto de la *Traditio Apostolica,* de Hipólito Romano, 21).

la época de la escolástica [4], la cual, como es sabido, prestó su máxima atención a considerar la revelación en otro aspecto, en el aspecto entitativo. A simple vista se nota que el símbolo de la fe, sobre todo en su forma más antigua, la conocida con el nombre de símbolo apostólico, se compuso teniendo presente el elemento que domina en la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo. La preponderancia del aspecto entitativo en algunos puntos doctrinales de las fórmulas del mismo símbolo fué obra, como es sabido, del magisterio extraordinario y debida a las intervenciones polémicas contra las desviaciones de los herejes [5].

En suma, la conclusión es siempre la misma: toda la revelación judío-cristiana se apoya sobre una historia, y sobre todo se presenta como una historia, una historia siempre en acto, mas que cuenta con un largo pasado y no se concluirá sino en lo futuro: historia de las libres y amorosas intervenciones de Dios en el mundo y de la respuesta libre de las criaturas.

2. Las grandes fases de esta historia

¿Cuál es en sentido más concreto esta historia? En resumen se pueden considerar sus fases esenciales en el esquema siguiente:

ETERNIDAD: Dios, el Padre por apropiación, decide, libremente y por amor, hacer partícipes de su vida divina a las criaturas con vistas a realizar en ellas su reino unitario espiritual y cósmico (debajo del primado de Cristo); este reino tendrá su plena realización en la Jerusalén celestial. Predestinación (de Cristo y) de los elegidos (debajo de dicho primado). Creación de los ángeles antes del tiempo; drama en el mundo angélico: ángeles fieles y ángeles infieles.

TIEMPO: Ejecución del plan predicho en el mundo visible y en el tiempo:

Primera fase: En Adán: Tendencia a la ejecución del plano con la inclusión de Adán como cabeza espiritual del género humano (pero subordinado a Cristo); creación; elevación; estado paradisíaco; unidad cósmica; precepto; tentación por los ángeles malos; caída; quebrantamiento de

---

[4] Fué doctrina común en la escolástica que toda la fe está contenida en los artículos del símbolo apostólico, en cuanto que aquellos puntos de la fe que no están contenidos allí directamente pueden ser reducidos a uno que lo está, bien como supuesto o como consecuencia (véase, p.ej., A. de Halés, *Summa* 3 q.39 [ed. Quaracchi, IV n.698ss.]; Buenaventura, 3 d.25 q.1).

[5] Caso típico: las modificaciones que el concilio Niceno introdujo en el símbolo para defender la doctrina ortodoxa con los arrianos. También el llamado símbolo atanasiano, con su grandísima insistencia sobre el aspecto entitativo de la Trinidad y de la Encarnación, es una composición netamente polémica.

la unidad cósmica; origen de las dos ciudades, la de Dios y la del diablo, en continua lucha dramátíca; fracaso de la primera fase; promesa del Redentor.

Segunda fase: EN CRISTO, SEGUNDO ADÁN: Se reanuda la ejecución del plan en Cristo Redentor:

Tiempos de preparación a Cristo Redentor:

— De Adán a Abraham: setitas; cainitas; Noé; el diluvio; los semitas.
— De Abraham a Moisés: los patriarcas: Abraham, Isaac, Jacob; el pueblo en Egipto.
— De Moisés a Cristo: la teocracia de Israel:
Moisés: liberación; éxodo; alianza; peregrinación en el desierto.
Entrada en la tierra de promisión.
Los jueces; los reyes, especialmente David, Salomón; el templo, el culto.
Los profetas.
El destierro.
El mesianismo.
La restauración: la sinagoga.
San Juan Bautista.
La Virgen María.

La plenitud de los tiempos: los últimos tiempos en acto:

Comunicación y manifestación plenaria y definitiva de Dios en la persona de Cristo Redentor:

María, la encarnación; nacimiento; epifanía; vida oculta.
Ministerio público de Jesús.
Misterios pascuales de Jesús: institución de la eucaristía y del sacerdocio; pasión; muerte en la cruz; sepultura; bajada a los infiernos; resurrección; los 40 días con los discípulos; Ascensión; sentado a la diestra del Padre.

Participación de la plenitud de Cristo Redentor, Sacerdote, realizada en cada alma, en la Iglesia, en el tiempo intermedio de la Ascensión a la parusia final:

Venida del Espíritu Santo, enviado por Cristo de cerca del Padre: Pentecostés.
Efectos de la venida del Espíritu Santo (la salvación *in Spiritu):*

Nacimiento de la Iglesia visible, de organización jerárquica, como manifestación plenaria y social, sobre la tierra, de la vida divina en Cristo y en el Espíritu Santo (cuerpo místico).

Crecimiento de la Iglesia, cuerpo de Cristo hasta la parusia final:

Esencialmente y en primer lugar por medio de la

liturgia: sacrificio; sacramentos; sacramentales; oración litúrgica.

A ese crecimiento preceden como preparación, o siguen como consecuencia, todas las demás actividades de la Iglesia:

Actividades jerárquicas: magisterio; gobierno; apostolado jerárquico y su participación.

Actividades privadas de cada uno:

Correspondencia moral ascético-mística de cada uno a las realidades litúrgicas.

Actividades del orden temporal ajustadas al orden espiritual.

Realización final (última escatología):

Individual: muerte; santos en el cielo; fieles en el purgatorio.

Cósmica: parusía; juicio universal; resurrección general.

ETERNIDAD: Castigo eterno de los condenados e instauración definitiva del Reino de Dios (Padre por apropiación) en Cristo en la única ciudad de los ángeles fieles y de los hombres redimidos, en la liturgia cósmica eterna de alabanza y acción de gracias.

Esta es, pues, en breve resumen, la historia sagrada en las fases de su desarrollo; éste es el mundo específico de la liturgia, precisamente porque es el mundo específico de la Escritura y de la revelación cristiana en general. Este es también de derecho, y debería serlo de hecho, el mundo específico de la teología, en el sentido de que deber de la teología ha de ser precisamente explicar este mundo de la historia sagrada en todos los aspectos en los que la investigación teológica pueda ayudarnos a entenderlo mejor, y, naturalmente, sin perder de vista jamás, ya en el planteamiento general como en los particulares, que en el referido mundo se trata de una historia, bien que en el fondo de ella se dé una metafísica y se contengan neta y explícitamente normas de carácter moral.

3. Anotaciones explicativas

Para el fin que pretendemos, que es situar la liturgia en su cuadro general de la historia sagrada, fuera del cual es incomprensible, bastará por el momento hacer algunas observaciones explicativas del esquema antes propuesto. Será tarea de los siguientes capítulos volver a tomar y profundizar más particularmente algunos de estos puntos.

Es bíblica.

Cualquier lector diligente de la Escritura, y especialmente de San Pablo y del Apocalipsis, reconocerá fácilmente en este esquema una simple síntesis de las ideas esenciales que sobresalen en todo el libro sagrado, aclaradas y sistematizadas de modo especial precisamente por el Apóstol, aunque de manera fragmentaria, y en lugares diversos de sus epístolas, y muy eficazmente operantes en el Apocalipsis [6]. Para prueba reléanse con atención, v. gr., los pasajes siguientes, que forman como el cuadro general: Eph los tres primeros capítulos enteros; Col 1,9-23; 1 Tim 3,16. Para el sentido general de las relaciones del Antiguo Testamento y la nueva economía en Cristo: 1 Cor 10,1-5; Rom 9-11; Heb 7,1-10,18 y también Mc 1,15; Gal 4,4. Para la idea de que el crecimiento de la Iglesia se realiza en primer lugar y esencialmente por vía sacramental, véase, por ejemplo, lo que San Pablo dice en Rom 6,1-12 sobre la parte que tiene el bautismo en la vida cristiana; y para la parte que en ella tiene la eucaristía, véase 1 Cor 11,23-30; 10,16ss.; Io 6,32-59. Para la Jerusalén celestial y la liturgia cósmica, véase Heb 12,21-23; Apoc 5,8-14; 21-22,5.

Es una teología de la historia.

La historia sagrada se presenta como una teología de la historia porque revela el último sentido, es decir, aquel que el tiempo y la historia tienen a los ojos de Dios, el cual, con ser inefablemente inmanente y estar como entremezclado en la historia, es muy superior a ella, la trasciende inmensamente y, por esto, además de dirigirla, la impone y da un significado.

Esta historia es lineal, porque arranca de un solo punto de partida: el consejo de Dios en la eternidad, al que sigue la creación de los ángeles antes del tiempo, y de todo lo demás en el tiempo, y se desarrolla sucesiva e irreversiblemente hacia un punto de llegada al cual tiende desde el principio y en el cual, perfeccionándose y realizándose en sí misma, consigue su fin.

Esta historia es unitaria, porque en su desarrollo hacia su término, cada una de sus fases sucesivas están dirigidas infaliblemente por un solo y omnipotente guía, Dios, en un sentido bien determinado con vistas a conseguir el fin preestablecido. Por lo cual, cada una de sus fases sucesivas guardan entre sí íntima conexión; las que preceden son preparación y como un cumplimiento anticipado, aunque imperfecto, de las

---

[6] Véase, p.ej., L. TODELLI, *Il disegno di Dio nella storia* (Turín 1947); C. SPICQ, *L'épître aux hebreux* (Bible de Jérusalem) (París 1950) p.25-33.

siguientes, superado en cada fase posterior y perfectamente logrado en la fase final.

Esta historia va marcada de un profundo dinamismo escatológico. Efectivamente, las fases precedentes se ordenan a las siguientes y todas juntas a la final; todos los tiempos se ordenan a las siguientes y todas juntas a la final; todos los tiempos se ordenan a los tiempos últimos *(ta eschata)*, los cuales de este modo ejercen una fuerza intrínseca de atracción, engendradora de dinamismo, sobre todas y cada una de las fases del proceso, a las que dan un sentido inteligible.

Esta historia no es simplemente un proceso cosmológico necesario, sino un proceso dramático, porque los protagonistas, Dios, los ángeles y los hombres, son personas libres y porque los ángeles y hombres, criaturas libres y falibles, tienen en este proceso libre elección para contrariar los planes de Dios o para promoverlos. De hecho, una parte de los ángeles y de los hombres los han aceptado y favorecido libremente: son los elegidos. Mas la otra parte de los ángeles, y, por instigación de éstos, la otra parte de los hombres, los han rechazado y les han puesto obstáculo. Esta escisión de la criatura libre hace que toda la historia sagrada sea en el tiempo una lucha dramática entre dos ciudades: de una parte, los ángeles rebeldes a Dios con los hombres que los siguen; de otra, los ángeles fieles con los hombres elegidos. Protagonista de este drama es Dios; el escenario es el cosmos: el mundo y el cielo.

Es el "misterio", el misterio de Cristo.

Toda esta historia, en cuanto historia sagrada, según el significado que ella tiene a los ojos de Dios, significado que Él solo por naturaleza conoce, mas que ahora, "en los últimos tiempos", ha revelado a los cristianos, especialmente en la persona de Cristo, es llamada por San Pablo: "el misterio" (por ejemplo, Rom 16,25; 1 Cor 2,7; Eph 5,32; Col 1,26.27), "el misterio de la voluntad de Dios" (Eph 1,9), "el misterio escondido desde los siglos en Dios" (Eph 3,9. Cf. 16,25; Col 1,16). Se está ahora de acuerdo en reconocer [7] que este modo de concebir las cosas en San Pablo no debe nada al concepto de los misterios paganos, sino al desarrollo que a la luz del cristianismo adquirió el concepto existente en el Viejo Testamento (por ejemplo, Dan 2,20-30); que el desarrollo de la historia y su profundo y verdadero significado, que no puede menos de ser significado religioso, es naturalmente conocido de Dios solo, de la sabiduría de Dios; que es un secreto, un misterio, un arcano de su sabiduría, y que los hombres no llegan a conocerlo si Dios mismo no se lo revela.

[7] Contra la teoría de dom O. Casel.

Mas, considerada en sí misma esta historia sagrada, este misterio, según el pensar de San Pablo, está todo concentrado en Cristo. El hecho resalta más aún si, con algunos teólogos (problema discutido que, por eso, en el esquema hemos incluído entre paréntesis) se admite que Dios quiso desde la eternidad la existencia de Cristo, a quien constituyó cabeza de toda criatura antes e independientemente, lógicamente hablando, de la previsión del pecado de Adán; esto es, si se admite que en cualquier hipótesis, según el plan de Dios, aunque Adán no hubiese pecado, el Verbo se habría hecho hombre[8]. De todos modos, el conjunto de la historia sagrada se divide claramente en dos partes: antes de Cristo y después de Cristo; antes de Cristo, al menos a partir del pecado de Adán, todo tiende hacia él, y después de Cristo todo se deriva de él. Por eso, a esta historia, a este misterio, se le puede llamar simplemente con lenguaje paulino: "el misterio de Cristo". Es cierto que San Pablo, con la expresión "el misterio de Cristo" (Col 3,2; 4,3; Eph 3,3), estrictamente hablando, sólo entiende de la vocación de los gentiles, juntamente con los judíos, a la salvación, por medio de Cristo y en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Mas en el contexto de los pasajes antes citados, en que se habla de la historia sagrada como misterio, misterio de Dios, es cosa clara que toda la atención de San Pablo se concentra en Cristo como centro y nudo de los consejos de Dios, de sus planes, en la historia religiosa, en el misterio. Por eso San Pablo puede pensar en todo el conjunto de la historia sagrada como concentrada en Cristo aun hablando simplemente del misterio que se refiere a Cristo y a la Iglesia" (Eph 5,32); "el misterio del evangelio" (Eph 6,19); "el misterio de la fe" (1 Tim 3,9); "el misterio de la piedad" (1 Tim 3,16). También en 1 Tim 3,16 (y en Col 2,2, según la variante que parece debe ser preferida) "misterio" quiere decir simplemente Cristo y todo cuanto él, por voluntad de Dios, significa para el mundo. Es, pues, respetar la doctrina y la mente de San Pablo el llamar con la expresión "misterio de Cristo" todo cuanto Cristo, hombre-Dios, redentor y sumo sacerdote del género humano, es en los planes de Dios y en su realización, tanto en sí mismo como respecto a las otras criaturas en la historia sagrada siempre en acto de

[8] Se trata de la conocida discusión entre los teólogos escotistas y tomistas. En la teoría escotista, aceptada hoy por muchos, el Verbo se hubiera encarnado también aunque Adán no hubiera pecado; pero en ese caso, también Adán hubiera sido cabeza espiritual de la humanidad, si bien bajo la Cabeza suprema, Cristo, el cual de este modo hubiera sido Cabeza suprema y mediador, pero no redentor. La cuestión se extiende también a los ángeles. Los datos de la Escritura y de la tradición no bastan para dirimirla. Sin embargo, parece innegable que la tendencia y el secreto desarrollo del pensamiento de San Pablo vaya en esta dirección (Col. 1,15-20). Mas San Pablo no la ha explicado. Este punto de vista da al plano divino y a toda la historia sagrada una unidad mucho mayor.

sus relaciones con Dios. Se puede, pues, decir: historia sagrada, misterio, misterio de Cristo, porque se trata de una sola realidad, ya que el centro de esta historia, de este misterio es precisamente Cristo [9].

Así, pues, el tiempo antes de Cristo, al menos a partir del pecado de Adán, tiene el significado esencial de ser una preparación a Cristo Redentor, Mediador, Sacerdote, y es como una serie sucesiva de esbozos de la realidad que se cumple toda en Cristo. El tiempo después de Cristo no tiene otro significado que realizar en las criaturas que se presentan en el teatro del mundo hasta el fin de los tiempos, la participación y asimilación de aquella realidad de vida divina que existe en Cristo y que Cristo las comunica. El tiempo que corre desde la Ascensión al retorno glorioso del Señor en la parusía no es más que el intervalo en que Cristo quiere comunicar su propio ser y su propio obrar a los hombres que comparecen sucesivamente en la historia, atrayéndolos así a su misterio, a la plenitud de vida divina que en él sobreabunda.

Todo esto es verdad, porque el fin intentado por Dios al disponer y dirigir la historia, el comunicar su vida íntima a las criaturas, se realiza en la persona de Cristo de modo absolutamente perfecto y definitivo. En él la comunicación de la vida divina alcanza su cenit y su epifanía absoluta. Después de él no es posible esperar nada sustancialmente nuevo que no esté todo presente en su persona; sólo es posible esperar la extensión participada de esa realidad de Cristo a las demás criaturas y la manifestación gloriosa y cósmica de estas transformaciones, que tienen su realización plenaria en Cristo, manifestación que se realizará en su retorno glorioso y en la resurrección de los cuerpos. De este modo el sentido del tiempo que va de la Ascensión a la parusía es el reproducir en cada uno la historia de Cristo, el misterio de Cristo, hacerle entrar en ese misterio y dejarse absorber de él.

La aparición de Cristo sobre la tierra señala el comienzo de los últimos tiempos, los *eschata*, precisamente porque en Cristo el sentido del tiempo y de la historia se realizan plenamente. Estos *eschata* están ya en acto a partir de ese momento. El tiempo de la Ascensión a la parusía, en el que nosotros vivimos, forma parte de estos *eschata*, es tiempo escatológico que terminará con el retorno glorioso del Señor y el tránsito del tiempo a la eternidad sin tiempo.

Entender que toda la historia sagrada es misterio de Cristo, que en ella antes de él todo tiende hacia él, y después de él todo se deriva de él; entender que después de su venida no hay nada radicalmente nuevo que esperar, sino sólo la repro-

[9] Para el concepto de misterio en San Pablo véase, p.ej., D. DEDEN, *Le mystère paulien:* Eph. Theol. Lov. (1936) 405ss.; G. SOENNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938); J. T. TRINIDAD, *The mystery in God:* Biblica 31 (1950) 1ss.

ducción de su misterio en las criaturas hasta el fin de los tiempos y hacer por que cada vez participen más de él y apaguen la sed en su plenitud, es cosa fundamental para comprender el mundo de la liturgia. La liturgia, en efecto, no es más que un modo por el que Cristo, en el tiempo presente que media entre Pentecostés y la parusía, en este tiempo escatológico ya en acto, comunica la plenitud de su vida divina a cada una de las almas, reproduce en ellas su misterio y las atrae hacia el mismo.

Es el misterio de la Iglesia.

Este tiempo desde Pentecostés a la parusía, tiempo en el que todo está ya sustancial y radicalmente realizado y se espera sólo que se cumpla el número de los hermanos (cf. Apoc 6,11), a los cuales ha de ser comunicada la realidad divina aportada por Cristo, es el tiempo específicamente eclesial, el tiempo de la Iglesia. En ella Cristo, mandando visiblemente a los apóstoles y a sus sucesores en la jerarquía, dotados con especiales poderes de santificación, magisterio y gobierno, y enviando al mismo tiempo de modo invisible al Espíritu Santo, que vivifica interiormente su obra, realiza su misterio en las almas, y así da cumplimiento al sentido de la historia. La Iglesia es, pues, ese cuadro de vida divino y humano, visible e invisible, espiritual, pero socialmente organizado, querido por Cristo y mantenido y vivificado constantemente por él mediante el Espíritu Santo que comunica a las almas; este Espíritu es el medio insustituible de que Cristo se sirve para comunicar la plenitud de su vida, de la vida de que él está lleno, a los hombres que sucesivamente van apareciendo en el tiempo desde Pentecostés a la parusía.

La Iglesia es igualmente la comunidad mesiánica de los últimos tiempos, compuesta por un gran número de gentiles y un pequeño resto de judíos fieles, anunciada por los profetas (cf. Rom 9,27-29), convocada por Dios en torno al Mesías Cristo Jesús como actuación, sobre la tierra, de todo el influjo vital divino que se expande de Cristo, y preparación de la convocación final en la gloria de la Jerusalén celeste (cf. Heb 12,18-24).

La Iglesia es, asimismo, el pueblo santo, elegido y amado de Dios, cuya conquista se había propuesto Dios como fin al disponer y dirigir la historia (cf. 1 Petr 2,9-10). En este pueblo se actualiza precisamente el misterio de Cristo, la comunicación de la plenitud de Cristo a los hombres (cf. Io 1,14), la atracción que Cristo hace hacia sí de todos los hombres (cf. Io 12,32) que el Padre le ha dado (cf. Io 10,27-29), antes de reunirlos a todos en la Jerusalén celestial.

Así como Cristo realiza y expresa en su propia persona concreta el sentido de la historia por ser la expresión encar-

nada de Dios, su imagen perfecta y exhaustiva, ya que en él "habita corporalmente la plenitud de la divinidad" (Col 2,9; cf. Io 14,9-11; 2 Cor 4,4.6; Heb 1,3; Col 1,15), del mismo modo la Iglesia expresa y realiza en sí el sentido de la historia, porque ella (guardadas las debidas distancias, ya que entre Cristo y la Iglesia no existe una unión física de personas, con todas las consecuencias que de ahí se derivan) es sobre la tierra la expresión plena humano-divina del ser y del obrar de Cristo, quien, por el Espíritu que la comunica, la vivifica interiormente, pudiendo ser considerada semejante al cuerpo, expresión visible del alma invisible que intrínsecamente lo vivifica, su esfera completa y concreta de acción vital hacia el exterior (cf. Eph 1,23).

Finalmente, así como todo cuanto de vida divina hay en el mundo, se da todo en Cristo, hombre-Dios, sin que ninguno se salve si no está real y actualmente unido a Cristo por la gracia, participando por medio de él de la plenitud de su vida divina; del mismo modo, después de Cristo, todo cuanto hay de vida cristiana y divina en el mundo, todo se halla en la Iglesia, humana y divina, visible e invisible al mismo tiempo, y nadie se salva si no está en unión real y actual, al menos invisible[10] con la misma Iglesia. El Espíritu Santo está todo contenido en ella: "como en un vaso bueno que contiene un tesoro precioso siempre nuevo y que comunica su perenne lozanía al vaso que lo contiene... (Por lo cual) Dios ha puesto en la Iglesia los apóstoles, los profetas, los doctores (cf. 1 Cor 12,28) y la íntegra operación del Espíritu. Del cual Espíritu no participan quienes no pertenecen a la Iglesia, privándose de la vida por su errónea doctrina y pésima conducta. Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia; y el Espíritu es la verdad. Por lo cual, cuantos no participan de él, no son alimentados por los pechos maternos y no tienen parte en la purísima fuente que mana del cuerpo de Cristo"[11]. Por esto, en la tierra, desde Pentecostés a la parusía, la Iglesia, verdadera y nueva Eva del nuevo Adán, es la madre de todos cuantos viven la vida divina; la única esposa, esposa inmaculada (cf. Eph 5,24-27), que engendra hijos para Cristo. Sola "ella destina al reino los hijos que ha engendrado. Quien está separado de la Iglesia... es extranjero,

---

[10] Todo hombre de buena fe que vive rectamente según su conciencia, por el mismo hecho, se adhiere, al menos implícitamente, a todo lo que le desea la voluntad divina, está dispuesto a hacer todo aquello que de él exige esa voluntad apenas la conozca. De este modo tiene el deseo, al menos implícito, de adherirse también visiblemente a la Iglesia, pues tal es la voluntad de Dios con respecto de todo hombre. Por este deseo, el hombre de buena fe recibe la gracia de Dios, y éste lo agrega real y actualmente, aunque todavía invisiblemente, a la única Iglesia verdadera, que es también visible, y eso basta para salvarse.

[11] IRENEO, *Haer.* III,24,1.

es enemigo, es profano. No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre" [12].

La Iglesia es todo esto: humana y divina como Cristo, su expresión concreta y vital en el mundo; su cuerpo, el vaso vivo que contiene íntegramente la eterna juventud del Espíritu; el nuevo pueblo de Dios, anunciado por los profetas, compuesto de muchos gentiles y de un pequeño resto de judíos fieles; el cumplimiento de la historia precedente (cf. 1 Cor 10,11) y la preparación de la Jerusalén celestial (cf. Gal 4,25ss.; Heb 12,18-24; Apoc 21,9-22), la madre de todos los vivientes y la única esposa de Cristo; y todo esto constituye "el misterio de la Iglesia", aquel misterio que es grande relativamente a Cristo y a la Iglesia (Eph 5,32); aquel "misterio cósmico de la Iglesia" del que habla la *Didaché* [13]; el *totius Ecclesiae tuae mirabile sacramentum* de la liturgia [14]. De este modo la historia sagrada, misterio, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia son inseparables y, sobre todo, constituyen una sola realidad, tanto que podría con todo derecho encerrarse en un solo concepto: historia sagrada, misterio, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia. Estas expresiones, aunque con diversos matices, significan lo mismo, y así usamos indiferentemente una por otra.

Todo esto no lo hemos dicho por un vago lirismo, sino como expresión muy sobria de una desnuda realidad. Explicar más particularmente cada uno de los aspectos especiales es oficio de la teología de la Iglesia o Eclesiología; de algunos de ellos hablaremos también nosotros en un próximo capítulo. Aquí no hemos hecho más que diseñar un panorama para dejar entrever que la liturgia es incomprensible si no es refiriéndola a la Iglesia, como la Iglesia es incomprensible si no se la relaciona con Cristo, y Cristo es incomprensible si no se le pone en relación con el plano general de Dios en la historia sagrada. De donde resulta que la liturgia no se puede comprender si no se la considera en el conjunto de la historia sagrada, misterio, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia. La liturgia, en efecto, no es más que un modo propio, el camino esencial y primario, por el cual desde Pentecostés hasta la parusía se realiza la historia sagrada, misterio, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia.

---

[12] CIPRIANO, *De cath. eccl. unitate* 6.
[13] 11,11.
[14] *Misal romano*, sábado santo, oración después de la segunda profecía antes de la reforma del rito de la Semana Santa.

CAPITULO II

La liturgia como conjunto de signos sensibles

La liturgia, concretamente, la constituyen: los siete sacramentos, con la eucaristía, sacrificio y sacramento al mismo tiempo, los sacramentales, las oraciones y ceremonias con que la Iglesia reviste, por decirlo así, la celebración del sacrificio, de los sacramentos y de los sacramentales, y el oficio divino de las horas canónicas. ¿No es todo esto un conjunto heterogéneo? ¿Cuál es el elemento que aúna todo esto en el concepto de liturgia? De este modo entramos en la cuestión de la definición real de la liturgia y de la explicación de los elementos que la componen.

1. Definición general de la liturgia

No existe unanimidad entre los estudiosos acerca de la cuestión de la definición real[1] de la liturgia, ni siquiera después de la encíclica *Mediator Dei*[2]. Y no es ésta una pura

---

[1] En cuanto a la misma palabra *liturgia* para indicar el conjunto específico que hoy nosotros llamamos así, es sabido que fué inspiración de los humanistas y liturgistas eruditos del 1600. Los antiguos hablaban de *ministerium divinum, ministerium ecclesiasticum, officia divina*. La palabra *liturgia*, del griego *leitourgia, leitou ergon*, indica una cosa que afecta a todo el pueblo en el sentido de realizarse por el interés y el bien de todos; y así, podemos decir que liturgia es toda obra pública, primitivamente de naturaleza política y técnica, y más tarde, de naturaleza religiosa y cultual. Con este sentido cultual ha pasado a los LXX para indicar el servicio religioso de los sacerdotes en el templo (cf., p.ej., Num. 4,33; Ex. 28,35.43; 1 Par. 23,28). También se conoce este sentido en el Nuevo Testamento (p.ej., Lc. 1,23; Heb. 9,21; 10,11), donde aparece también para significar el ministerio cultual del sacerdocio de Cristo (Heb. 8,2: *leitourgos;* 8,6); el ministerio apostólico de San Pablo, que le permite ofrecer los fieles como en sacrificio a Dios (Rom. 15,16) y su fe (Phil. 2,17); la ofrenda que los fieles hacen a Dios como un sacrificio cuando dan socorros caritativos (Rom. 15,26-28; 2 Cor. 9,12ss. en relación con Phil. 4,18; Heb. 13,16); probablemente también las acciones cultuales litúrgicas de los cristianos propiamente dichas (Act. 13,2). Muy pronto *liturgia*, como término cultual cristiano, vino a ser en Oriente sinónimo de *sacrificio* o de *misa* (probablemente aparece ya en la *Didaché* 15,1; 1 *Clem.* 41,1ss.; a partir del siglo IV es común tal denominación), lo cual no es de extrañar si se piensa que, teológicamente y también en la expresión litúrgica, especialmente en la antigua, la misa es, con toda verdad, el resumen y el centro del culto cristiano, del que los cristianos tenían viva conciencia. Para todo esto véase E. Raitz von Frentz, *Der Weg des Wortes "Liturgie" in der Geschichte:* Eph.Lit. 55 (1941) 74ss.; A. Romeo, *Il termine "leitourgia" nella grecità biblica:* Miscellanea C. Mohlberg II p.467ss. (Roma 1940).

[2] Ni siquiera creo útil referir las principales entre las definiciones propuestas. Muchos aceptaron la de L. Beauduin, que definía la liturgia simplemente: "el culto de la Iglesia", entendiendo en ello su culto público y oficial. Véase, p.ej., L. Beauduin, *Essai de manuel fondamental de liturgie:* Les Quest. Lit. 3 (1913) 56-66; E. Caronti, *Per una definizione della liturgia:* Riv. Lit. 8 (1921) 4ss.; A. Stenzel, *Cultus publi-*

cuestión de palabras, pues se trata nada menos que de señalar concretamente cuál es, entre todas las propiedades necesarias de la liturgia, la que es raíz y último porqué de todas las demás. De esta determinación, que precisamente se expresa mediante la definición del objeto, depende en toda ciencia el planteamiento y exposición de las cuestiones. Efectivamente, en el conocimiento científico de cualquier cosa, la propiedad que sea raíz última de todas las demás, será también necesariamente el primer principio que la haga inteligible y del cual se habrán de deducir todas las afirmaciones que se hagan de esa cosa. Así, pues, es evidente cuánto importa dar una definición exacta y técnica de la liturgia, puesto que de ella depende toda la ciencia litúrgica.

Para llegar a una solución me parece necesario partir de la consideración integral de todos los elementos que concretamente constituyen la liturgia; indagar luego las notas características esenciales en las que todos estos elementos convienen y, finalmente, buscar entre estos mismos elementos esenciales la propiedad con que todos los demás se explican y de la cual dependen como de su última raíz. Es éste el camino clásico para dar con la definición del objeto de cualquier ciencia.

Ya queda dicho que la liturgia concretamente son los siete sacramentos, con la eucaristía, sacrificio y sacramento al mismo tiempo; los sacramentales, las oraciones y ceremonias con que la Iglesia acompaña la celebración concreta del sacrificio, de los sacramentos y de los sacramentales; el oficio divino de las horas canónicas.

En primer lugar: sacrificio, sacramentos, sacramentales, oraciones, ceremonias, oficio divino, tal como se realizan en

---

cus. Ein Beitrag zum und ekklesiologischen Ort der Liturgie (tesis de la Gregoriana) (Innsbruck 1953).

La encíclica *Mediator Dei*, al fin de un pasaje donde desarrolla el concepto que en la Iglesia, y especialmente en la liturgia, es Cristo mismo quien honra al Padre y la Iglesia, lo hace asociándose a Cristo, y por medio de El dice: "Por consiguiente, la sagrada liturgia es el culto público que nuestro Redentor rinde al Padre como Cabeza de la Iglesia; y es el culto que la sociedad de los fieles rinde a su fundador, y por medio de El, al Padre Eterno; es, para decirlo en pocas palabras, el culto público integral del cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de su Cabeza y de sus miembros" (n.20). Con esto no intentaba la encíclica dirimir la cuestión discutida entre los teólogos acerca de la definición técnica y perfecta de la liturgia; sólo quería inculcar que la liturgia, *en cuanto culto rendido a Dios*, es el culto de todo el cuerpo místico de Jesucristo, cabeza y miembros.

La misma encíclica, por lo demás, intentando aclarar lo más perfectamente posible la naturaleza de la liturgia, presenta también otras definiciones u otros esbozos de definiciones (véase también la ed. de ROGUET, p.VII); p.ej., n.22: "... no siendo la liturgia otra cosa que el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo" (cf. también n.3). Especialmente en el n.169: "Tal es la naturaleza de la liturgia; ella se refiere al sacrificio, a los sacramentos y a la divina alabanza; también a la unión de nuestras almas con Cristo y a nuestra santificación, por medio del divino Redentor, para que Cristo sea honrado, y por El y en El, la Santísima Trinidad."

la liturgia, convienen en el concepto de *signos sensibles*. Son signos sensibles de cosas sagradas, espirituales, invisibles, que no son directamente percibidas por los sentidos. El sacrificio litúrgico, siendo también externo, no tiene valor formal de sacrificio sino como signo sensible de un sacrificio interno invisible que se verifica en el ánimo de Cristo por lo que atañe a su propio sacrificio, o en el de los fieles que participan del sacrificio de Cristo y ofrecen el suyo propio apropiándose el mismo de Cristo. Habíalo ya observado magníficamente San Agustín: "El sacrificio visible es, por tanto, *sacramentum*, o signo sagrado, del sacrificio invisible" [4]. Para los siete sacramentos está la doctrina conocidísima de Santo Tomás: "Propiamente se llama sacramento aquello que es signo de una cosa sagrada que se refiere al hombre, de que propiamente se llama sacramento aquello que es signo de una cosa sagrada en cuanto santifica a los hombres" [5]. También los sacramentales son signos de cosas espirituales invisibles; en esto no se diferencian de los sacramentos. Lo mismo hay que decir de los ritos y de las ceremonias de toda especie que el concilio Tridentino llama precisamente "signos visibles de la religión y de la piedad" [6]. La oración litúrgica, finalmente, siendo asimismo, por su naturaleza, externa y vocal, se incluye también en el concepto de signo, ya que la palabra es por definición un signo convencional de los conceptos y afectos internos. Así, pues, todos los elementos de que consta la liturgia convienen en el concepto de signos sensibles de cosas sagradas, espirituales, invisibles. Estos signos sensibles de la liturgia tienen como propio el haber sido instituídos por Cristo (lo esencial del sacrificio y de los siete sacramentos) o por la Iglesia (los sacramentales, las ceremonias, las oraciones).

En segundo lugar, sacrificio, sacramentos, sacramentales, ceremonias y oración canónica, precisamente por ser signos sensibles de cosas espirituales, invisibles, no pertenecen a un hombre, a una sociedad cualquiera, sino a Cristo y a la Iglesia, pues, instituídos por Cristo y por la Iglesia y usados como instrumentos de Cristo y de la Iglesia, tienen una eficacia muy propia en orden al fin para el que fueron instituídos. Estos *signos* son siempre *eficaces* respecto a lo que significan. Mas esta eficacia es de distinta naturaleza, según se trate del sacrificio y de los siete sacramentos instituídos por Cristo e instrumentos de Cristo (que principalmente obran, según se dice, *ex opere operato)*, o de los otros signos de institución eclesiástica e instrumentos de la Iglesia (que obran ante todo *ex opere operantis Ecclesiae)*.

En tercer lugar, las realidades sagradas espirituales e in-

[3] Véase, p.ej., ARISTÓTELES, II *Post. Analyt.* c.13-14.
[4] *De civ. Dei* X,5.
[5] *Summa* 2 q.60 a.2.
[6] Sess.22 c.5.

visibles a que se refieren los signos de la liturgia, así como los fines por los que estos signos fueron instituídos y son puestos continuamente en obra se ordenan, por una parte, a la santificación que Dios hace de la Iglesia, y por otra, al culto que la Iglesia como tal rinde a Dios. Por medio de la actuación de estos signos Dios santifica a la Iglesia y la Iglesia rinde su culto público a Dios. Ambos aspectos son inseparables.

Mas Dios santifica siempre por medio de Cristo, Dios y hombre. Al menos después del pecado de Adán, no existe gracia ni santificación que no sean gracia y santificación de Cristo y en Cristo, es decir, merecida por Cristo, causa de la unión real con Cristo y, a partir de la Encarnación, causada por la humanidad de Cristo como instrumento conjunto de su divinidad. De igual modo, todo culto rendido por la Iglesia a Dios, lo es siempre en Cristo, en unión con Cristo y a través de Cristo, cabeza de la Iglesia. Hablando con más propiedad, el culto de la Iglesia no es otra cosa sino la participación de la Iglesia en el culto que Cristo, cabeza del cuerpo místico, rinde a Dios; es, pues, el culto de Cristo, tributado como cabeza del cuerpo místico a Dios; el ejercicio de su sacerdocio continuado en la Iglesia, por la Iglesia y con la Iglesia, que es su cuerpo [7]. Así, pues, en la liturgia, la santificación que Dios hace de la Iglesia y el culto que la Iglesia rinde a Dios, se realizan "*in Christo*".

Si se realizan "*in Christo*", se realizan también *in Spiritu*, ya que, según la doctrina general del Nuevo Testamento, la acción de Cristo y la acción del Espíritu Santo son inseparables y no se está unido a Cristo sin la presencia y posesión de su Espíritu; por lo cual el culto *in Christo* es necesariamente culto *in Spiritu*. No sólo el bautismo se realiza *in Spiritu* [8], ni se recibe el Espíritu tan sólo en la confirmación, en la penitencia, en la eucaristía y en el orden [9], sino que todo sacrificio y toda oración cristiana es sacrificio y plegaria *in Spiritu* [10]. En este sentido preciso el culto cristiano es "espiritual" [11] y los cristianos, siéndolo *in Christo*, son un templo santo en el Señor, en el cual "son coedificados para formar una habitación de Dios en el Espíritu" (Eph 2,21). De ellos se puede decir, con fórmula paulina comprensiva, manifestadora de la naturaleza del culto que ejercen, que "por medio (de Cristo) tienen acceso en el Espíritu al Padre" [12]; el Padre (por

---

[7] MD n.2,3; 20,22.

[8] Véase p.ej., 1 Cor. 12,13.

[9] Véase, p.ej., Act. 8,15ss.; Io. 20,23; 1 Tim. 4,6-14 y Act. 20,28.

[10] Véase Rom. 15,15ss.; cf. también Heb. 9,14 con la variante *hagion;* Rom. 8,26ss.; Gal. 4,6; Eph. 6,18; Iud. 20.

[11] Cf. Phil. 3,3; directamente, en la palabra *Theo;* indirectamente, en la palabra *Theou*. El culto cristiano es "culto espiritual" no porque se excluya el culto externo y sensible, sino porque, aunque también externo y sensible, es realizado *in Spiritu*.

[12] Es casi literalmente la fórmula de San Pablo (Eph. 2,18). Nótese

apropiación), origen de quien proviene y fin a quien va dirigido el culto; Cristo, el único mediador de este culto; el Espíritu, quien con su presencia ofrece "la oblación... acepta, santificada" (Rom 15,16).

Si reunimos todos estos elementos se obtiene el siguiente concepto de la liturgia: *La liturgia es el conjunto de signos sensibles de cosas sagradas, espirituales, invisibles, instituídos por Cristo o por la Iglesia, eficaces, cada uno a su modo, de aquello que significan y por los cuales Dios (el Padre por apropiación), por medio de Cristo, cabeza de la Iglesia, en la presencia del Espíritu Santo, santifica a la Iglesia, y la Iglesia, en la presencia del Espíritu Santo, uniéndose a Cristo, su cabeza y sacerdote, por su medio rinde como cuerpo culto a Dios (al Padre por apropiación).*

Ahora es conveniente recordar los tres puntos doctrinales, explicados antes, a propósito de la historia sagrada, esto es: 1.°, que el sentido de la historia sagrada no es otro sino el de comunicar la vida divina a los hombres; 2.°, que este sentido se realiza concentrándose todo en el misterio de Cristo, el cual misterio consiste en el hecho de que Dios, volcando en Cristo la plenitud de la vida divina, une a los hombres a sí en Cristo, en cuanto Cristo comunica a los mismos la vida divina de que está lleno; 3.°, que, finalmente, el sentido de la historia sagrada y del misterio de Cristo, durante el tiempo de Pentecostés a la parusía, se realiza en el misterio de la Iglesia, ser humano-divino, constituído puerto único de salvación, en el cual y por medio del cual se realiza la comunión de vida divina que Cristo transmite a los hombres dándoles su Espíritu y uniéndolos consigo y con el Padre. Teniendo presentes todas estas cosas, es fácil admitir que la liturgia no es más que un modo *sui generis*, esto es, oculto debajo del velo de signos sensibles sagrados eficaces, en los que desde Pentecostés a la parusía se realiza el sentido de la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia.

Este concepto de liturgia lo hemos obtenido llanamente sumando sus propiedades más distintivas. Para determinar entre éstas cuál es la que constituye la esencia de la liturgia y para formular, por tanto, una definición por género próximo y diferencia específica, basta sólo eliminar en la descripción hecha antes aquellas expresiones que respecto a las otras allí contenidas no tienen más que un valor secundario y explicativo y en realidad no añaden nada nuevo para quien sepa entender la fuerza de esas otras a la luz de la teología general.

---

que el concepto de *tener acceso (prosagogen)* a Dios (cf. también 1 Petr. 3,18), como también el concepto de *acercarse, estar cerca (eggizo eggus; erchomai, proserchomai;* cf. Eph. 2,11-12; Heb. 4,14-16; 7,19; 10,19-22), tienen un valor cultual. Véase, p.ej., K. L. SCHMIDT, *Prosago, prosagoge;* Theol. Wört. zum N.T. I,131ss.; PREISKER, *Eggus, eggizo:* ibid., II,330,21; SCHNEIDER, *Erchomai, proserchomai;* ibid., II,663,50ss.; 681,9ss.; 682,3ss.

Según esto, en la primera parte se eliminarán las palabras ... *de cosas sagradas, espirituales, invisibles*. En efecto, estas cosas sagradas, espirituales, invisibles a que se refieren los signos de la liturgia son concretamente: la gracia santificante, más o menos inmediatamente significada en los diversos signos litúrgicos, y también el autor de esa gracia, Cristo, y el fin de la misma, que es la gloria futura; lo es igualmente el culto interno que la Iglesia rinde a Dios, ya que, más o menos inmediatamente, está, asimismo, significado en los diversos signos. Basta, pues, decir que la liturgia es un conjunto de signos de la santificación que Dios hace de la Iglesia y del culto que la Iglesia rinde a Dios.

No es tampoco necesario decir que estos signos han sido instituídos por Cristo o por la Iglesia; si se dice que se trata de signos eficaces de la santificación y del culto público, se incluye *ipso facto* que han sido instituídos por Cristo o por la Iglesia, porque solamente los signos que son cosa propia de Cristo o de la Iglesia y, por lo mismo, instituídos por Cristo o por la Iglesia y empleados por él o por ella, pueden ser signos eficaces de lo que significan.

Después de ... *eficaces* no es menester añadir *cada uno a su modo, de aquello que significan*, porque la eficacia del signo, en cuanto tal, es necesariamente relativa de aquello que significa, y, tratándose de un conjunto de signos, es obvio que su eficacia es diversa según los diversos signos. Bastará, pues, en la explicación de *conjunto de signos*, distinguir los diversos signos que este conjunto comprende. De la naturaleza diversa de cada uno se seguirá la variedad de su eficacia.

En una definición de la liturgia por el género próximo y la diferencia específica no es tampoco necesario expresar explícitamente que toda santificación viene del Padre (por apropiación), por medio de Cristo cabeza y en la presencia del Espíritu Santo, ni que todo el culto de la Iglesia se dirige a Dios (al Padre por apropiación) en la presencia del Espíritu Santo y por medio de Cristo cabeza. No es necesario, porque tal es sencillamente la doctrina teológica general (de la cual no me atrevo a decir si se la presta mucha atención, o si es bien comprendida y menos aún si es eficazmente vivida) del modo como viene a nosotros de Dios todo bien, y del modo como se verifica nuestro retorno a Dios. En este *ex Deo et ad Deum* el esquema es siempre y necesariamente del Padre, por Cristo, Hijo encarnado, en posesión del Espíritu Santo, al Padre. Por tanto, quien afirma que la liturgia es el conjunto de signos de la santificación que Dios hace de la Iglesia y del culto que la Iglesia rinde a Dios, ha dicho bastante para quien sabe entender la doctrina teológica general de que este proceso se hace necesariamente del Padre, por Cristo, Hijo encarnado, en la posesión del Espíritu Santo, al Padre. No es

tampoco necesario decir que el culto de la Iglesia se dirige a Dios, porque eso está ya incluído en el concepto de culto de la Iglesia; o que la santificación de la Iglesia viene de Dios, pues esto se halla incluído en el concepto de santificación.

Finalmente, en una definición no es necesario decir de modo explícito que en la liturgia la Iglesia da culto a Dios a modo de corporación, oficial y públicamente, ya que la Iglesia, entendida formalmente como tal, implica, por necesidad, todo eso.

De este modo se llega a la que, entre todas las propiedades que constituyen el conjunto litúrgico, es raíz de las demás y, como tal, las comprende a todas, constituye la esencia de la liturgia y, por lo mismo, su definición por género próximo y diferencia específica: la liturgia es, pues: *el conjunto de signos sensibles, eficaces, de la santificación y del culto de la Iglesia.*

La liturgia está incluída en el género próximo de los signos sensibles. La diferencia específica que distingue los signos litúrgicos de todos los otros signos sensibles, está en que los signos litúrgicos significan y obran eficazmente, *ex opere operato* o *ex opere operantis Ecclesiae,* la santificación que Dios hace de la Iglesia y el culto que la Iglesia rinde a Dios. Esta definición contiene todos los elementos de la liturgia y se aplica a ellos solos. Efectivamente, ella incluye no sólo lo que en la liturgia es acción de la Iglesia para con Dios, es decir, el culto, mas también lo que en ella es obra más propiamente de Dios para con la Iglesia, es decir, la santificación que Dios realiza en la Iglesia. Y todo esto vale a su modo, no sólo de las ceremonias y de la oración de institución eclesiástica, sino también de los siete sacramentos y del mismo sacrificio en lo que tienen de institución divina.

Así quedan especialmente corregidas dos nociones imperfectas de la liturgia. La primera es la que, restringiendo la liturgia al solo aspecto del culto, considera en la acción litúrgica concreta solamente lo que la Iglesia hace para con Dios y no lo que Dios hace con la Iglesia, es decir, la santificación. Sucede esto en la definición de la liturgia considerada simplemente como culto de la Iglesia. Otra noción bastante difundida sostiene más o menos conscientemente que la liturgia, además de limitarse al culto, comprende solamente lo que en el culto hay de institución humana eclesiástica y no es de institución propiamente divina. Y así, el objeto de la ciencia litúrgica sería el culto oficial, externo e interno, de la Iglesia; mas no la misa ni los sacramentos en lo que tienen de más esencial y divino, sino únicamente las oraciones y ceremonias de valor externo e interno con que la Iglesia, por decirlo así, reviste la celebración de la misa y la administración de los sacramentos [13].

[13] Así, p.ej., C. CALLEWAERT, *Liturgicae institutiones. De S. Liturgia universim* (Brugis 1911) p.5, define la liturgia: "La ordenación eclesiástica del culto público", "el culto público en cuanto es ordenado por la autoridad eclesiástica".

Estas nociones pecan contra una de las reglas esenciales de la buena definición, la de que ésta ha de ser tan extensa como el objeto definido. Ahora bien, en ellas se impone una limitación y se da como un corte arbitrario a la realidad concreta litúrgica, en la cual no sólo se incluyen ciertas actitudes y acciones de la Iglesia para con Dios, mas también actitudes y acciones de Dios para con la Iglesia. La liturgia no es un monólogo de la Iglesia que piensa en Dios y le da culto, sino un diálogo entre la Iglesia y Dios, un punto de contacto y de encuentro entre Dios y la Iglesia. En la realidad litúrgica concreta Dios santifica a la Iglesia y la Iglesia rinde su culto a Dios. Y como la acción de Dios santificando a la Iglesia no se realiza sino por medio de Cristo y en él, y la respuesta cultual de la Iglesia a Dios tampoco se hace sino por medio de Cristo y en unión con él, la liturgia es, debajo del velo de signos sensibles y eficaces, el punto de encuentro, en Cristo, de Dios que santifica la Iglesia y de la Iglesia que rinde su culto a Dios [14].

Sin duda alguna se habrá notado que la definición propuesta de la liturgia es, en el fondo, una ampliación de la definición clásica de los siete sacramentos en general, los cuales, desde Santo Tomás, se definen: *Signos sensibles eficaces (ex opere operato) de la gracia que significan.* La ampliación se ha hecho en dos puntos esenciales: primeramente, por signos eficaces se entienden no solamente los que lo son *ex opere operato,* sino también los que lo son *ex opere operantis Ecclesiae;* en segundo lugar, por signos sensibles se entienden tanto aquellos que directamente significan y producen la gracia por cuyo medio Dios santifica a los hombres, bien que sólo indirectamente signifiquen el culto que los hombres rinden a Dios, como también aquellos otros que significan directamente el culto tributado a Dios por los hombres, aunque sólo indirectamente signifiquen la gracia por cuyo medio Dios los santifica a ellos. Se dice, además, expresamente que el sujeto directo de la santificación que Dios obra y del culto que se le rinde, es la Iglesia como tal.

No es cosa menos notable el que con la ampliación del concepto de sacramento hasta incluir en él toda la liturgia, reaparezca claramente el concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum* (o en plural, *mysteria, sacramenta),* con el que la antigua tradición patrística y litúrgica designaba precisamente todos los elementos que nosotros designamos con el término común de liturgia. Lo cual no es para que lo extrañemos si, haciendo un poco de historia, pensamos en que los escolásticos, y particularmente Santo Tomás, determinaron el conocido concepto gené-

[14] También la encíclica comprende bajo el concepto de liturgia no sólo lo que en la acción litúrgica existe de institución eclesiástica sino también lo que es de institución divina, es decir, la sustancia misma del sacrificio y de los sacramentos (véase MD n.3.179,203).

rico de sacramento, restringiendo precisamente el antiguo concepto de *sacramenta, mysteria,* hasta hacerle no significase más que aquello que, entre los *sacramenta* y *mysteria* de la tradición anterior, esto es, entre todos los ritos litúrgicos en general, tienen de propio y específico nuestros siete ritos mayores que llamamos sacramentos.

En un capítulo próximo hablaremos explícitamente del antiguo concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum.* Baste aquí recordar que los antiguos comprendían toda la realidad litúrgica en el concepto de *mysterion, mysteria; mysterium, mysteria; sacramentum, sacramenta.* San Agustín, por ejemplo, llamaba con el nombre de *sacramentum, sacramenta,* además de toda doctrina misteriosa, de las figuras y prefiguraciones del Antiguo Testamento y de la Biblia, llamaba también *sacramentum, sacramenta,* al bautismo, a la confirmación, a la eucaristía, al símbolo apostólico, a la oración dominical, a los exorcismos, al ayuno, a todas las ceremonias y oraciones de la misa, a la fiesta litúrgica de Pascua, etc.[15]. Esto era posible porque se entendía *mysterion, mysterium, sacramentum,* en un sentido vastísimo, como signos que se refieren a las cosas sagradas de la economía de Dios en el mundo y que al mismo tiempo manifiestan esa realidad sagrada a quien conoce el signo y la ocultan a quien no le conoce[16]. Para los antiguos los *sacramentos*

---

[15] Todos estos significados se encuentran, p.ej., en el *Sermón* 228,3; 227; *Ep.* 98 n.9-10. Es decir, San Agustín utiliza la palabra *sacramentum* para designar nuestros sacramentos, nuestros sacramentales y para todo el conjunto del lenguaje litúrgico y de las acciones eclesiásticas en la liturgia: *sacramenta temporalia... ista omnia quae loquimur vobis, ipsa quae sonant et transeunt, quidquid in Ecclesia agitur temporaliter,* como la predicación y la recitación del evangelio, la imposición de las manos por el obispo, etc. (véase *In Ps.* 146,8). Sobre *sacramentum* de la fiesta de Pascua en San Agustín, véase *Ep.* 55,2. El *Indiculus,* en la misma frase que contiene la fórmula: *legem credendi lex statuat supplicandi,* llama *sacramenta* a las mismas preces litúrgicas de la Iglesia: *obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus...* Véase H. FÉRET, "*Sacramentum*" *dans le language théologique de S. Augustin.* Rev. des Sciences Phil. et Théolog. (1940) p.218ss.; C. COUTURIER, "*Sacramentum*" *et* "*mysterium*" *dans l'oeuvre de S. Augustin:* Etudes Augustiniennes (París 1953) p.163-332.

Para el concepto de *sacramentum* en los Padres antenicenos, véase J. DE GELLINCK, *Pour l'histoire du mot* "*Sacramentum*". I. *Les anténicéen* (Louvain 1924); O. CASEL, *Zum Wort* "*Sacramentum*": Jahrb. für Liturgiewis. (1928) p.225ss.

[16] ... *Signorum, quae, cum ad res divinas pertineant, sacramenta appellantur* (SAN AGUSTÍN, *Ep.* 138,67). *Ista* (el pan y el vino) *dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur et aliud intelligitur* (ID., *Sermo* 272). es esencialmente el mismo concepto de *mysterion* en los Padres griegos, como se demostrará en su lugar más particularmente. El *mysterion* es siempre una representación de cosas sagradas suprasensibles por medio de signos sensibles. Teodoro de Mopsuestia dice: "Todo *mysterio* es una manifestación hecha por signos sensibles de cosas invisibles e inefables" *(Catech.* XII,2). Y San Juan Crisóstomo: "*Existe el misterio cuando consideramos en las cosas sagradas algo que en ellas no vemos* (es decir, el *aliud videtur,* el *aliud intelligitur* de San Agustín)... Uno es el juicio de los fieles, y otro, el de los que no creen. Yo conozco que Cristo ha sido crucificado, y admiro al instante su amor para con los hombres; el que no cree, lo oye decir y piensa que es una locura... El infiel, al conocer el bautismo, cree se trata sólo de un simple lavado con agua; yo, por el contrario, como no me detengo sólo en lo que veo, considero la purifi-

de los ritos contienen, realmente en cierto modo, la realidad que significan [17].

Como, según antes hemos expuesto, la liturgia no es más que la realización del sentido de la historia sagrada desde Pentecostés a la parusía, debajo del velo de los signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto, y como a este modo específico de realización le llamaban los antiguos "sacramentum", "mysterium", si se quiere conservar el léxico de los antiguos, se podría decir que la liturgia es simplemente la actuación "in sacramento" o "in mysterio" de la historia sagrada desde Pentecostés hasta la parusía [18].

Hallándose toda la economía litúrgica en el concepto de signo, lo primero que se ha de explicar es este mismo concepto y el valor exacto que tiene en la liturgia. Respecto al concepto de signo en general, serán bastante para nuestro intento las observaciones siguientes [19]:

---

cación del alma, efectuada por el Espíritu Santo" *(In Ep. 1 Cor.*, hom.1 n.7). Para conocer el pensamiento del Seudo-Dionisio véase, p.ej., *Hier. eccl.* I,5; II,1; II,3,1; II,3,2. Para los Padres griegos, la palabra *mysterion*, aplicada a cosa cultual, tiene un sentido vastísimo. El Pseudo-Dionisio, p.ej., indica con esa palabra no sólo nuestros sacramentos, sino también la consagración del crisma y del altar, el rito de la profesión monástica y el de la sepultura. Simeón de Salónica, siglo XIV, indica con este nombre explícitamente la dedicación de una iglesia, la consagración del emperador, la recitación del padrenuestro, las horas canónicas, los oficios fúnebres, etc. Véase para todo esto, p.ej., A. MICHEL, *Sacramentaux:* Dict. de Théol. Cath. XIV 1 (1939) 468ss.; G. FITTKAU, *Der Begrif des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn 1953); R. ROQUES, *L'univers dionysien* (París 1954). Lo mismo hay que decir de los Padres sirios (véase W. DE VRIES, *Sakramenthentheologie be den syrischen monophysiten* [Roma 1940] p.29-37).

[17] Véase el concepto de *res* en San Agustín. El lo aplica también al sentido sacramental de las fiestas, por lo menos a Pascua (cf. *Ep.* 55 y *Ep.* 98,9), y al sentido sacramental de la liturgia de la misa y de la parte que los fieles toman en ella (cf. *Sermo* 227). La *res* de la eucaristía es la unidad en el cuerpo de Cristo; la *res* del *sacramentum* del exorcismo y del ayuno es una cierta maceración espiritual; la *res* de la confirmación es el recibir el Espíritu Santo; la *res* del *sacramentum* por el cual se dice en la misa: *Sursum corda: Habemus ad Dominum*, es el hecho por el que se quiere significar que Cristo está en el cielo y que nos da la gracia de tener nuestro corazón en el cielo y no en la tierra. La *res* del *sacramentum* del sacrificio es nuestro mismo sacrificio: *Nos ipsos voluit esse sacrificium. Sacrificium Dei et nos, id est, signum rei quod sumus.* La *res* del beso de la paz es la paz de la conciencia; el hecho de que el corazón se une al hermano. Para todo esto véase el *Sermo* 227.

[18] Se notará con toda claridad que este modo absolutamente tradicional, y conservado ampliamente en la misma liturgia, de entender la expresión *sacramentum* y *mysterium*, no implica la teoría personal de O. Casel sobre el misterio en lo que ella tiene de específicamente propio: la reproducción o representación por medio del signo sagrado, principalmente el eucarístico, de las acciones salutíferas históricas de Cristo, especialmente de su pasión, en la unidad numérica de cada una de ellas, aunque de un modo supratemporal. Sería ridículo dudar de la doctrina tan tradicionalmente patrística y litúrgica expresada en las palabras *sacramentum* y *mysterium* por el simple hecho de que no se esté de acuerdo con la teoría personal que Casel ha querido ver en ellas. No menos injusto sería negar que a Casel, aparte de su teoría específica, incumbe el gran mérito de haber descubierto una vena riquísima de auténtica teología tradicional. En la actualidad, no faltan quienes puedan escapar al ridículo y a la injusticia a que hemos aludido.

[19] Para más detalles, y especialmente para un análisis metafísico del

2. El signo

Noción.

El concepto de signo lo explica muy bien San Agustín: "Signo es una cosa que, además de la forma propia que imprime en los sentidos, lleva al conocimiento de otra cosa distinta en sí. Así, viendo las huellas de un animal, conocemos que ha pasado el animal cuyas son las huellas; viendo el humo, sabemos que debajo de él está el fuego; al oír el alarido de un animal, conocemos sus sentimientos; los soldados al sonido de la trompeta conocen que han de avanzar o retroceder o hacer cualquier otra cosa en la batalla" [20]. El signo así definido es un instrumento [21] que por la relación que tiene con otra cosa, por el solo hecho de ser conocida esta relación suya, hace presente a la potencia cognoscitiva esa otra cosa. En cierto modo hace para con la potencia cognoscitiva las veces de esa otra cosa ausente u oculta; viene a ser como un sustituto. Por eso, debe distinguirse de aquella cosa y, en cuanto signo, depender de ella y ser más imperfecto que ella. Mas, para el sujeto que conoce, el signo debe ser más y mejor conocido que la cosa significada, porque al conocimiento de ésta ha de llegar mediante el conocimiento del signo.

Así, pues, el signo, cosa sensible que hace presente el conocimiento de aquello cuyas veces hace, debe tener estas condiciones: ser distinto de la cosa significada; depender de ella y, por tanto, ser más imperfecto que ella; ser no sólo semejante, mas también desemejante de ella; ser más conocido que ella. Por eso en el signo, al mismo tiempo y en diversos aspectos, se manifiesta y se oculta la cosa significada. Se manifiesta: porque el signo es como un puente entre la cosa significada y la potencia cognoscitiva; se oculta: porque, en el signo instrumental, la cosa significada no se ve inmediatamente en sí misma, sino sólo a través de una cosa distinta de ella y que no la expresa de modo perfecto. Todo signo es expresivo e inexpresivo, porque es expresión de una cosa oculta por él significada

---

concepto de signo, véanse Juan de Santo Tomás, *Logica* 2 q.21 y 22 (ed. Reiser, I,646-722); A. M. Roguet, *Les sacraments:* S. Thomas d'Aquin: La Somme Théologique (ed. de la Revue des Jeunes, París 1945) p.269ss.; E. Masure, *Le signe: psychologie, histoire, mystère* (París 1953).

[20] *De doctr. christiana* II,1; *Le critique mosse dal Masure,* l.c., p.15.188, contra este concepto de San Agustín no me parece bien fundadas.

[21] En la terminología escolástica se trata de un signo *instrumental,* llamado así para distinguirlo del signo *puramente formal.* El signo instrumental conduce al conocimiento de otra cosa *por medio* del conocimiento de sí mismo, notada y consciente en el que conoce. El signo puramente formal, la especie expresa, es signo perfectamente translúcido, *en el que* (no ya por medio del cual), sin conocer ni notar en modo alguno el signo mismo, se conoce sólo la cosa para cuyo conocimiento él sirve.

e, imprimiéndose en la potencia cognoscitiva, hace que esté presente en ella la cosa expresada y significada. El signo instrumento no es perfectamente translúcido, sino que opone cierta resistencia al conocimiento de la cosa significada; se necesita pasar a través del signo para llegar a la cosa significada. Es como un velo, aunque algo transparente; para la mirada que no sabe penetrar a través del velo, el signo es una pantalla. Penetrar a través del velo del signo, quiere decir entender el signo precisamente en su valor significativo de la cosa significada. Por esto, para quien no entiende el valor del signo, éste hace las veces de pantalla, mientras que para quien lo entiende, el signo hace las veces de puente y de revelador. Cuando la cosa significada está inmediatamente y, por tanto, desveladamente presente a la potencia cognoscitiva, es innecesario el signo; el valor de éste se limita al tiempo en que la cosa significada permanece oculta. Por eso un conjunto de signos no tiene sentido más que como puente entre dos mundos, de los cuales el uno está oculto para el otro, sin ser extraños. El signo instrumento es como el puente sensible por cuyo medio el alma racional, principio espiritual de los conceptos y de los afectos, se comunica a través de la materia con el mundo invisible o que de cualquier otra forma no la está presente o se manifiesta a sí misma en el mundo visible.

División.

Dado que el valor manifestativo del signo depende de su relación con la cosa significada, los signos se dividen esencialmente según esa relación. Y así se tienen en los signos instrumentales dos grandes categorías: los signos reales y los signos de pura razón; lo signos reales subdivídense, a su vez, en naturales y libres.

En los *signos reales* la relación entre el signo y la cosa significada es real porque hay entre ellos relación de causa y efecto; así el humo es signo real del fuego, porque es efecto del mismo; igualmente, en quien hace una inclinación para expresar su veneración hacia otro, la inclinación es signo real del sentimiento de veneración. Los signos reales contienen en cierto modo realmente y, por tanto, expresan y significan realmente la cosa significada, como el efecto contiene de algún modo realmente algo de la causa y la expresa.

Los *signos reales no libres* o *naturales* son aquellos en los que la relación entre signo y cosa significada no depende de una libre determinación del hombre, sino que ha sido impuesta por la naturaleza como principio de necesidad. Así el humo es signo natural del fuego, las huellas del buey son signo natural del paso del buey por un lugar, ciertos gritos son signos naturales del dolor; la bellota es signo natural de la encina, el

modelo de la estatua; incluso los fotografía o el retrato es, en este aspecto, signo natural de aquel a quien representa. Tales signos son comunes y comprensibles a todos los hombres; para comprenderlos, basta conocer la naturaleza de aquello de que son expresión.

Signos reales libres son los objetos, o acciones, o gestos sensibles realizados libremente por el hombre como signos de cosas que, al menos actualmente, no perciben los sentidos y con las cuales tales signos no tienen por naturaleza relación necesaria. Aquí la libre voluntad crea expresiones reales sensibles. Ejemplos: la bandera tomada por la patria; la palabra hablada, por la idea; la palabra escrita, por la palabra hablada; el signo +, para significar la adición aritmética; la inclinación, para significar reverencia; otros emblemas de todo género.

Ya queda dicho que también en este caso la relación entre el signo y la cosa significada es real y que en el signo se contiene realmente, a su modo, la cosa significada como en el efecto se contiene la causa. No es el contener o no contener a su modo la cosa significada por lo que los signos reales libres se distinguen de los signos reales naturales, sino el modo con que cada uno de estos dos tipos contiene la cosa significada. En los signos reales naturales la cosa significada está contenida directamente en el signo por virtud natural; en los signos reales libres la cosa significada está contenida en virtud de una libre determinación y por virtud de la libre fuerza productiva del hombre. Por esto los signos naturales son comunes a todos los hombres y, para comprenderlos, basta conocer su naturaleza, mientras que para comprender los signos libres se necesita conocer la libre voluntad que los ha determinado en su calidad de signos y de tales signos. Los signos reales libres son, pues, como tales, efectos reales sensibles que dependen, como de su propia causa eficiente, de la libre voluntad, y la determinación de la libre voluntad es por la que ellos, de por sí e inmediatamente, contienen, expresan y significan al modo como el efecto significa, expresa y contiene en sí la naturaleza de la causa. Sólo mediante esta libre determinación de la voluntad los signos reales libres contienen, expresan y significan el concepto o afecto significado.

Así, por ejemplo, la bandera contiene, expresa y significa el concepto de la patria únicamente por el hecho de que este objeto fabricado es efecto de la libre determinación y productividad del hombre, que le hizo para expresar su concepto de patria. El concepto de patria movió como objeto y como fin la voluntad y por ella las otras potencias a hacer, como causa eficiente, la bandera, la cual de este modo, siendo efecto del concepto de patria y del amor a la misma, contiene en sí realmente, en cierto modo, tal concepto y tal amor. Por lo cual puede también manifestar el concepto de la patria a cualquiera

que esté al corriente del nexo que por libre determinación media entre tal objeto y tal concepto.

De igual modo, la inclinación hecha para expresar la veneración, contiene verdaderamente, como el efecto contiene a la causa, ese sentimiento de veneración y lo manifiesta y significa a cualquiera que comprenda por qué se hace. Los signos reales libres son, pues, instituciones libres del hombre en las que él representa y hace sensibles sus conceptos y sus sentimientos invisibles y mediante las cuales otro puede conocer dichos conceptos y sentimientos.

Los signos de pura razón, bien que sean signos libres y no naturales, no son de ningún modo invento del hombre y por eso tampoco son efectos reales de su voluntad ni de sus conceptos y afectos. Son objetos externos no inventados ni modificados por el hombre, sino convencional y libremente tomados por él como signos de alguna otra cosa. De esta naturaleza sería, por ejemplo, el arco iris si dos hombres lo quisiesen tomar no en figura, sino en la realidad como está en el cielo, por signo de su reconciliación.

Signo, imagen y símbolo.

Entre los conceptos parecidos al de signo, tienen no poca importancia en la liturgia los de imagen y símbolo. Muchas veces se usan hoy como sinónimos, mas, bien mirado, la imagen y el símbolo son especies particulares de signos.

La imagen, en nuestros conceptos modernos, es un signo real natural que tiene entre el signo y la cosa significada una relación de semejanza según la especie, o por lo menos según una nota característica de la especie, particularmente según la configuración o figura extrínseca[22]. Por eso no decimos que el humo sea imagen del fuego, ni las huellas de un buey sean imagen del buey (a lo sumo serán imagen de la planta de su pie), ni decimos tampoco que la bellota sea imagen de la encina; pero sí decimos que el modelo es imagen de la estatua, y ésta imagen de aquel a quien representa, y el hijo imagen del padre, y hablamos del hombre como imagen de Dios.

Bastante más difícil resulta determinar el concepto moderno de símbolo[23]. Es verdad que todo símbolo es un signo, mas no todos los signos son símbolos; así no decimos que el humo sea símbolo del fuego, sino su signo, su índice. No decimos tampoco que el retrato sea símbolo de aquel a quien representa, sino su imagen. Ni decimos que el grito sea símbolo del dolor. El símbolo, pues, no se identifica ni con el signo en general

[22] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.93 a.1 y 2. La noción de imagen, *eikon,* en los antiguos griegos era más extensa; toda cosa que llevaba al conocimiento de otra se llamaba imagen: *eikon.*

[23] De la palabra griega *symbolon,* de *syn, ballo,* o sea, enseña de reconocimiento formada por una parte de un objeto que se unía a la parte que faltaba, formando así de nuevo el objeto entero.

ni con la imagen en especial. El símbolo parece indicar hoy para nosotros un signo libre, sea real o de pura razón, distinto del signo natural. Así, para nosotros son símbolos los emblemas; llamamos símbolos también a muchas cosas hechas por nosotros con la intención precisa de que signifiquen algo; son signos reales libres. Ejemplos: el báculo pastoral es signo de la autoridad episcopal; el cetro, lo es del poder real: la balanza, de la justicia. Hablamos también de gestos y acciones simbólicas y de símbolos matemáticos. Aplicamos igualmente el concepto de símbolo a muchos signos de pura razón, y así al sol le consideramos como símbolo de Jesucristo; la sal como símbolo de la sabiduría, el incienso como símbolo de la oración, etc. Con muchísima frecuencia los símbolos, por ser signos libremente escogidos, sean reales, sean de pura razón, se fundan en cierta analogía de ser o de obrar existente entre el símbolo y la cosa simbolizada, y vienen a ser a modo de metáforas sensibles. Ejemplos: el sol es símbolo de Jesucristo, porque como el sol ilumina, calienta y da vida en el orden natural, así también Cristo ilumina, calienta y da la vida en el orden sobrenatural; la sal es símbolo de la sabiduría por su virtud conservadora; el incienso es símbolo de la oración por elevarse hacia el cielo; el águila es símbolo de San Juan por su alto vuelo y por poder fijar la mirada en el sol, etc.; las llaves son símbolos del poder papal, porque abren y cierran; el báculo pastoral lo es de la autoridad del obispo, porque de él se sirve el pastor en el gobierno de su grey, etc.

Muchas otras veces el símbolo, sea real, sea de pura razón, se funda en una relación real o supuesta entre el símbolo y la cosa simbolizada, relación de pertenencia, de origen o de semejanza en la naturaleza o en el nombre, de hechos memorables o de cualquier modo notables. Recuérdese, v. gr., la loba respecto de Roma, el oso para Rusia, la cruz para el cristianismo. Tres piñas son símbolo de la familia Pignattelli; IXTHUS = pez es símbolo de Jesucristo; el monograma constantiniano XP también simboliza a Jesucristo; de la misma categoría son los atributos iconográficos de los santos, como la espada de San Pablo y las llaves de San Pedro.

Mentalidad antigua y moderna sobre los conceptos de signo, imagen, símbolo y cosas semejantes.

Los conceptos de signo, imagen, símbolo (a los cuales juntaban los antiguos otros, como el de *eikon, symbolon, mysterion, typos, imago, species, figura, sacramentum, mysterium*), ya que todos convienen en el concepto general de signo, implican también necesariamente dos aspectos antitéticos respecto a la cosa a que se refieren y que significan. En primer tér-

mino, un aspecto de identidad por el cual el signo conviene realmente de algún modo con la cosa significada, la contiene en sí y es realmente la misma cosa significada. De ahí proviene que el signo puede dar conocimiento de la cosa significada, representada, simbolizada. Esta identidad *sui generis* entre el signo y la cosa significada es evidente en todos los signos reales, tanto en los naturales como en los libremente instituídos por el hombre. En efecto, en estos signos, la relación entre el signo y la cosa significada, tiene siempre por base la relación de causa y efecto, según todos los diversos géneros de causalidad: material, formal, así intrínseca como extrínseca, o ejemplar; eficiente y final. Ahora bien, el efecto contiene siempre de algún modo a la causa, porque tiene realmente en sí algo de ella, participa de ella, en cuanto que la causa deja realmente como la impronta de sí misma en el efecto. Mas una identidad real semejante, bien que parcial, se da también, al menos en muchísimos casos, entre los signos de pura razón y la cosa significada. Esto ocurre en todos los signos que ha escogido libremente el hombre por la analogía que tienen cuanto al ser o al obrar con la cosa significada. Así, el sol se llama signo, símbolo de Jesucristo, porque, como el sol ilumina, calienta y da vida en el orden físico, del mismo modo Cristo ilumina, calienta y da vida en el orden sobrenatural. En efecto, quien dice analogía, aunque sea puramente metafórica, entre dos cosas, afirma entre ellas no sólo cierta desemejanza, sino también cierta identidad. Sin cierta identidad no puede haber analogía. El hecho, pues, de que el signo contenga un aspecto de cierta identidad real con la cosa significada, es de tal modo general, que con razón uno se pregunta si puede haber signo que haga excepción a esta regla.

El otro aspecto antitético, no menos real, que el signo lleva en sí respecto de la cosa significada, es el de ser cosa distinta de ella: el signo se distingue de la cosa significada. No hay que insistir mucho en esto, pues es muy evidente. Luego hay que ver siempre en el signo identidad real por un lado y diversidad real por otro, cosa inevitable, puesto que el signo es una realidad puente entre dos mundos, oculto el uno para el otro, y es velo transparente debajo del cual a un mismo tiempo se deja ver y se oculta la cosa significada.

De aquí la posibilidad de que en la consideración de los conceptos de signo, imagen, símbolo, unas veces se dé más importancia al aspecto de unidad real, de identidad entre el signo y la cosa significada, y otras veces el aspecto de diversidad. Los antiguos, en estos conceptos, atendían sobre todo a la unidad e identidad entre el signo y la cosa significada, mas tenían conciencia también de la diversidad real que entre uno y otra existía. Los modernos, por lo contrario, sin ignorar el aspecto de la unidad, que, según su psicología, figura en

segundo plano, consideran principalmente el aspecto de distinción y diversidad real.

Ya al principio del siglo Harnack, a propósito de la doctrina de la antigüedad cristiana sobre la eucaristía, hizo una prueba fundamental de lo que acabamos de decir. En cuanto al cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía, "por lo que a nosotros nos es dado juzgar, dice él, para nadie hubo ningún problema" (sobre si se hallaba real o simbólicamente). El símbolo era un misterio y el misterio no se concebía sin el símbolo. Hoy con el nombre de símbolo entendemos una cosa distinta de la significada; entonces entendían por símbolo una cosa que de algún modo real es la misma cosa significada; además, según el modo de entender antiguo, la realidad celeste estaba siempre presente en la forma o debajo de la forma en la cual se manifiesta, sin que por eso se identificase completamente con ella aquí en la tierra. Por esto se debe rechazar en absoluto la distinción de concepto simbólico y concepto realístico de la eucaristía" [24] si se quiere entender el pensamiento de los antiguos. Esto, pues, quiere decir que, para entender tal pensamiento, el preguntar si, según él, se halla el cuerpo de Cristo en la eucaristía real o simbólicamente presente, es plantear la cuestión de un modo equivocado, porque es plantearla presuponiendo el concepto moderno de que lo que está simbolizado no existe en el símbolo con existencia real. Las investigaciones históricas recientes sobre los conceptos v.gr. de *eikon, symbolon, mysterion, typos, signum, imago, figura, species, sacramentum, mysterium* en los antiguos [25], han confirmado plenamente la exactitud de lo que Harnack acaba de decir, y ello tiene suma importancia, no sólo histórica, sino también actual, así para la teología general como para la liturgia.

De ello depende en teología general: la exacta comprensión del tema escriturístico y patrístico de Cristo en cuanto imagen de Dios invisible [26]; la recta valoración del llamado alegorismo o tipologismo bíblico y patrístico, tanto de las realidades del Antiguo Testamento comparadas con las del Nue-

---

[24] *Dogmengeschichte* I ed.4.ª (1909) p.476.

[25] Para una primera orientación general en esta materia, véase T. CAMMELOT, *Simbolo e simbolismo:* Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 611-616, con bibliografía. Entre otros trabajos, son dignos de notarse: H. WILLMS, *Eikon. Eine Begriffgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus* (Münster 1935); el artículo *Bild:* Reallexikon für Antike und Christentum, de TH. KLAUSER, escrito por H. E. Killy y M. Hoefner en los griegos y romanos, y en los cristianos, por J. Kollwitz; este último especialmente desde 336-341; L. HOCH, *Zur Theologie des Christus-ikone:* Benediktinische Monatschrift 19 (1937) 375-387; 20 (1938) 32-47; 168-175; 281-288; 437-452; W. DÜRING, *Imago. Eine Beitrag zur Terminologie und lehre des hl. Joannes von Damaskus* (Münster 1937); H. MENGES, *Die Bildlehre des hl. Joannes von Damaskus* (Münster 1937); H. KLEINECHT, *Der griechische Sprachgebrauch von eikon:* Theol. Wört. zum N.T. 2,386ss.; U. RAHNER, *Mysterion,* trad. Paredi (Brescia 1952).

[26] Véase Col. 1,15. Cf. KLEINESCHT: Theol. Wört. zum N.T. 2,386ss. En el pensamiento patrístico vuelve a aparecer este mismo concepto en la contienda antiarriana y luego en las luchas cristológicas.

vo, se refieran a Cristo o a los cristianos, cuanto de las realidades del Nuevo Testamento comparadas con las realidades futuras escatológicas [27]; la inteligencia de toda la teología sacramental patrística y de modo especial la de la teología patrística sobre la eucaristía [28]; finalmente, la comprensión de los fundamentos teológicos de la lucha de los Padres griegos de los siglos VII y VIII contra la herejía iconoclasta [29].

Por lo que atañe a la liturgia, sólo con la mentalidad de los antiguos en cuanto al concepto de signo y conceptos conexos es posible entender el verdadero pensamiento de los Padres cuando hablan de las realidades litúrgicas, como copiosamente lo hacen con los términos de *mysterium, sacramentum, imago, species,* etc.; entonces se percibe el aspecto profundamente realístico del pensamiento encerrado en tales expresiones. Así, pues, sólo con dicha mentalidad es posible conocer el sentido preciso de tantos textos litúrgicos antiguos, todavía hoy en uso, como, por ejemplo, éstos:

Aeternae pignus vitae capientes humiliter imploramus ut apostolicis fulti patrociniis quod in imagine gerimus sacramenti manifesta perceptione sumamus [30].

Perficiant in nobis Domine, quaesmus, tua sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus [31].

Quorum oblationem benedictam ratam acceptabilemque facere dignaris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi filii tui ac redemptoris nostri [32].

Mas, para comprender en conjunto la liturgia y, por decirlo así, el estilo litúrgico, importa mucho hacer resaltar de un modo especial la conclusión general que se deduce de la respectiva mentalidad de los modernos y de los antiguos en cuanto a los mencionados conceptos. Si, en efecto, la liturgia es un conjunto de signos debajo de cuyo velo y por cuyo medio se verifica hoy en nosotros el sentido de la historia sagrada, misterio de Cristo y misterio de la Iglesia, por ser comunicación de la vida divina que Dios por medio de Cristo nos hace a nosotros, y por ser, de parte nuestra, correspondencia a la acción de Dios en Cristo, es fácil intuir qué con-

---

[27] Véase, p.ej., J. DANIELOU, *Origène* (París 1948); *Sacramentum Futuri* (París 1950); H. DE LUBAC, *Histoire et esprit* (París 1950); L. CHARLIER, *La lettura cristiana de la Bibbia,* ed. Paoline (Roma 1956) p.250-284.

[28] Véase, p.ej., una breve exposición de la cuestión en T. CAMMELOT, *Simbolo e simbolismo:* Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 611-16.

[29] Entre los trabajos en la nota 25, véanse a este propósito los de Koch, Menges, Kollwitz.

[30] *Sacramentario leoniano* (ed. Mohlberg); *Sacram. veronense* n.335.

[31] *Sacramentario gelasiano* (ed. Wilson) II,60,202 (véase también en el misal romano la poscomunión del sábado de las témporas de septiembre).

[32] Liturgia mozarábica, *Liber Ordinum* (ed. Férotin) 322 (véase también J. QUASTERN *Monumenta eucaristica et liturgica vetustissima* [Münster 1936] p.160).

secuencias tendrá, para el modo de entender y de vivir la liturgia, la idea o concepto que nos formemos de los signos. Tener la persuasión de que debajo del velo del signo, de cualquier signo, se percibe la realidad de la cosa significada y que, a través de ese velo sensible, aquella realidad llega a nosotros porque entre el signo y la realidad significada existe cierta identidad real, aunque sólo sea parcial; saber que el signo es el puente sobre el que se realiza nuestro encuentro con la realidad invisible y se hace presente para nosotros esa realidad, a pesar de que ese encuentro y esa presencia sean siempre muy imperfectos, ya que el signo nunca puede contener ni transmitir toda la riqueza de lo invisible expresado por él; tener, digo, una firme persuasión de todo esto, parece ser una predisposición favorable para entender el dominio de la liturgia.

Creer, por el contrario, *a priori* que, por no identificarse totalmente el signo con la cosa significada, son entre sí cosas completamente ajenas, unidas sólo de un modo puramente artificial, esto parece suponer una disposición de ánimo que, un tanto fomentada y desvalorizando la virtud real de todo signo y su contenido real, podrá llevar a ver en la liturgia un juego absolutamente arbitrario y como de niños: juego de signos vacíos de sentido. Habrá dificultad psicológica para admitir que Dios pueda o de algún modo quiera realizar en nosotros el misterio de Cristo por medio de signos y que por medio de signos el hombre rinda verdadero culto a Dios, expresando eficazmente en ellos su culto interno y espiritual, como también la habrá para admitir que los signos sensibles sean propiamente en la economía actual como el lugar principal y connatural del encuentro entre Dios y el hombre.

No se puede negar que para admitir mucho más fácilmente que nosotros esta economía de signos, imágenes, símbolos, etcétera, ayudó mucho a los antiguos la mentalidad platónica y neoplatónica. El platonismo con su profunda distinción entre el mundo espiritual, suprasensible, eterno, el solo verdadera y totalmente poblado de seres, y el mundo sensible, sombra e imagen del mundo suprasensible, cuyo valor estriba exclusivamente en ser participación y expresión del mundo suprasensible y servir de escalera al hombre para que, por medio de lo sensible, retorne a lo suprasensible y eterno; el neoplatonismo, haciendo resaltar con insistencia el concepto de los grados del ser, derivados del supremo en escala descendente ininterrumpida, para quien toda forma imprime en el grado inferior la imagen y semejanza de sí misma, y todo ser, por lo que tiene de más perfecto, se une con el grado superior y, por lo que tiene de más imperfecto, con el grado inferior; toda esta tradición de pensamiento, digo, consideró constantemente la profunda unidad del cosmos, acostumbró a las mentes a ver en cada ser sus lazos de unión con el universo en-

tero, y en el mundo sensible particularmente, sus lazos de unión con el mundo espiritual y suprasensible [33].

En los pensadores paganos, esta mentalidad padece de la deficiencia de su concepto de Dios; tiene también el defecto inherente al concepto que se formaron de la analogía, la cual para ellos casi sólo consistía en la diferencia de gradación cuantitativa, en que no se salvaguarda la distinción específica de los seres; pero cojea sobre todo por ignorar el concepto de creación; ésta la conciben los pensadores paganos como una participación desde el grado supremo hasta el ínfimo, y así, para ellos, los conceptos de imagen y demás conceptos conexos vieren a ser como simples emanaciones de una misma forma. Resultado de todo esto es un sabor monístico intenso, acrecentado tanto en el neoplatonismo, como en las tendencias sincretísticas gnósticas de la época, por el hábito religioso y místico.

Mas no se crea que, por lo que acabamos de decir, padezca detrimento la doctrina de los antiguos escritores cristianos, incluso de los imbuídos del pensamiento platónico y neoplatónico (como Clemente Alejandrino, Orígenes, Gregorio Niseno, el Pseudo-Dionisio, Ambrosio, Agustín); porque, aunque su formación filosófica los ayudase a concebir de un modo realista la economía cristiana en el cuadro de realidades de signos, imágenes y símbolos, no por eso dependen, en lo esencial de su actitud, de lo que en el platonismo y neoplatonismo hay de caduco o tendenciosamente erróneo, sino que apoyan su doctrina sobre bases bien firmes.

La primera de estas bases es la verdad metafísica de los grados del ser, de la unidad analógica de todos estos grados y de la participación; verdad que fué el núcleo vital de la intuición platónica y neoplatónica y que Santo Tomás debía luego reivindicar purificada de la escoria de que estuvo recubierta en el pensamiento pagano griego [34]. La metafísica de la participación, del signo y de la imagen, la intuición platónica, en lo que tiene de verdad, es, en efecto, perfectamente conservable en el orden cristiano, incluso en la metafísica aristotélico-tomista, donde con la negación de todo monismo y emanacionismo, se enseña la doctrina de la creación, de la distinción específica de los seres, la analogía, la producción por causalidad eficiente.

Toda producción de efecto por una causa eficiente va acompañada de una participación de la forma de la causa en el efecto Todo ser obra por su forma: *omne agens agit sibi simile*. Por lo cual el efecto es signo real de la causa eficiente, de cuya forma participa, porque no existe en el mundo causalidad eficiente en que no vaya implícita la acción directora de un enten-

[33] Véase, p.ej., H. WILLMS, *Eikon* (Münster 1935). Véase también PLOTINO, *Enneade* III,6,11-14.

[34] Cf. *Summa* 3 q.60 a.2 y 3; C. FABRO, *La nozione metafisica della partecione secondo S. Tommaso d'A.* ed.2.ª (Milano 1950).

dimiento, de una idea y de una causalidad ejemplar, al menos del entendimiento divino y de la idea divina. En la causalidad específicamente humana también el entendimiento humano y la idea humana es causa formal ejemplar de la acción y del efecto. Así, pues, todo efecto de causalidad eficiente, por suponer siempre la realidad de una causa ejemplar, encierra siempre en sí una participación de la forma del agente, sobre todo de Dios mismo. Por esto todas las cosas son siempre real y necesariamente signos, vestigios, imágenes de Dios, de quien realmente participan y en las cuales él está realmente presente, sin que con semejante afirmación, se deba necesariamente caer en el monismo, en el panteísmo o simplemente en un malsano misticismo, o admitir en toda su amplitud la metafísica que históricamente perteneció al platonismo y al neoplatonismo. Luego todas las cosas, en cuanto obran unas en otras, y especialmente en cuanto hechas y dirigidas por el sumo entendimiento según un plan único, unitario, en el que en cierto modo todas están recíprocamente relacionadas y solidarizadas, son de algún modo realmente semejantes entre sí, y signos unas de otras, y mediante el conocimiento de una puede llegarse al de otra. Este es el fondo de verdad del gran tema estoico y gnóstico de la armonía y *simpatía* universal. El hombre, finalmente, de modo especial, se expresa realmente y casi imprime realmente algo de sí mismo en sus acciones sensibles externas y en las obras que produce como artífice.

Luego es un fenómeno de valor general el del artista que se expresa realmente a sí mismo en su obra de arte, imprime y encarna en ella sus ideas, sus amores, sus sentimientos, toda su personalidad, de modo que la obra artística participa de todo eso, y todo eso lo puede ver en ella quienquiera que sepa mirar; este fenómeno se reproduce a su modo en toda causalidad que se realiza en el mundo. Como el artista en el lienzo, Dios se imprime a sí mismo en todos los seres; el hombre se imprime a sí mismo en todos sus gestos y en sus obras; las cosas se imprimen a sí mismas unas en otras en cuanto que unas obran sobre otras. Luego el principio del ejemplarismo universal de los antiguos, incluso a la luz de la sana filosofía, no es puro antojo. Lo cual, por otra parte, no justifica del todo el modo en el que los antiguos, y especialmente sus secuaces medievales, interpretaron a menudo en casos particulares este ejemplarismo universal. También en un lienzo, aunque todo en él revele al artista, con todo eso, hay que saber interpretar rectamente sus particularidades para poder decir en qué medida le revelan y no hacer afirmaciones arbitrarias y subjetivas.

La segunda base en la que se apoya el ejemplarismo cristiano antiguo, es la misma revelación. Tiene aquí suma importancia una serie de temas contenidos en la revelación: el tema de la unidad de la historia sagrada y del plan de Dios en la

salvación, cuyas fases precedentes preparan, bosquejándolas, a las fases siguientes, las cuales a su vez son la realización de las antecedentes, mientras todas tienden a la realización de la última fase final, la de la celestial Jerusalén, que da en sí cumplimiento a todas; el tema de la unidad de todo el cosmos infrahumano, humano, angélico y divino; el tema del hombre imagen de Dios, unidad sustancial de materia y de espíritu, que se expresa en lo sensible y por medio de lo sensible se eleva hasta Dios; el tema de la cognoscibilidad de Dios mediante las cosas sensibles y materiales; el tema de la Encarnación y de Cristo, imagen perfecta del Padre, en cuya faz se puede contemplar al mismo Padre: "a fin de que, conociendo visiblemente a Dios, seamos arrebatados al amor de las cosas invisibles" [35]. De estos temas y de su importancia para entender la liturgia, hablaremos detenidamente en seguida. Baste aquí haberlos insinuado para darnos cuenta de que, cuando hoy los liturgistas (y no ellos solos) nos invitan a considerar más equitativamente el valor real del signo, de la imagen y del símbolo, y nos auguran que en este campo podemos reconquistar algo del sentido realista de los antiguos, no hay por qué temer en seguida el peligro de un malsano y nebuloso misticismo, sino que realmente mucho nos va en examinar la cuestión con objetividad y calma.

3. El signo en la liturgia

Los signos, como incluídos en el simbolismo de que hacen uso las religiones [36], han de tener naturalmente en la liturgia católica un valor religioso; son signos sagrados; significan las relaciones que hay entre Dios y los hombres, principalmente las que existen entre Dios y el hombre en la religión cristiana, y más explícitamente las que se dan entre Dios y el hombre en la Iglesia católica.

Lo primero que hay que notar, es que en la liturgia todo se hace debajo del velo de signos sensibles y por medio de ellos. Por eso mismo la liturgia, y cada una de sus partes, tiene valor de signo; en toda ella se verifica siempre lo de *aliud videtur et aliud intelligitur* [37]. La sola presencia de una comunidad de fieles en una iglesia para una celebración litúrgica tiene ya valor de signo; es una expresión sensible de las relaciones actuales, secretas e invisibles que se dan en Cristo entre Dios y los hombres dentro de la economía de la gracia. No es una asamblea cualquiera, sino que, para quien sabe ver a través del velo del signo, es una convocación en Cristo Jesús, una *ekklesia*, hecha

[35] Prefacio de Navidad.

[36] Véase, p.ej., para este fenómeno religioso N. Turchi, *Simbolo e simbolismo nelle religioni non cristiane:* Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 639ss., con bibliografía; C. A. Bernoulli, *Symbole:* Die Religion in Geschichte und Gegenwart V (1935) 935ss.

[37] San Agustín, *Sermo* 272.

por Dios[38], una reunión "en el nombre" de Cristo[39]; cuanto allí se advierte, se hace o se dice, es a su modo un signo sensible de un estado invisible. ¿Se intentará con esto inducir nuevamente al hombre moderno a admitir el arbitrario e ingenuo pansimbolismo litúrgico medieval de un Amalario o de un Durando?

Norma para discernir la existencia de los signos y para su interpretación.

Aunque todo en la liturgia tiene valor de signo, no todo lo que hay en ella es apto para significar cualquier cosa; no es el capricho ni el antojo quienes en ella determinan la existencia y el valor preciso de cada uno de los signos.

El signo litúrgico, notémoslo bien, no es nunca pura y lisamente un signo natural; en la liturgia no hay más que signos libres, es decir, determinados a significar lo que significan, por libre y positiva voluntad de Dios o de la Iglesia. Las realidades invisibles de que los signos son expresión sensible en la liturgia, son las realidades sobrenaturales de la vida divina comunicada por Dios a la Iglesia, y del culto sobrenatural y cristiano que la Iglesia rinde a Dios como participación del culto que Cristo mismo le rinde. Ahora bien, no hay cosa sensible que sea signo puramente natural de tales realidades, como el humo lo es del fuego o determinados gritos lo son del dolor, porque la realidad sobrenatural está por encima del orden de lo sensible. La inmersión y emersión del agua, que naturalmente puede bien significar un desaparecer y reaparecer, no significa naturalmente la muerte al pecado ni la resurrección a la vida sobrenatural en Cristo. La ablución con el agua significa naturalmente la purificación física y no la purificación del pecado. Una asamblea no significa naturalmente la convocación de Dios en Cristo Jesús, una reunión "en el nombre" de Cristo. Un abrazo no significa de modo natural el amor fraterno en Cristo. Una inclinación tampoco significa naturalmente el culto a Dios en Cristo.

En todo esto debe, pues, intervenir siempre la libre y positiva voluntad de Dios o de la Iglesia, que quieren expresar con tales signos precisamente tal o cual realidad y no otra; ni un hombre ni muchos, a título de personas privadas, tienen autoridad para determinar la naturaleza y el significado de los signos litúrgicos, no sólo cuando se trata del sacrificio y de los siete sacramentos en lo que tienen de sustancial, caso en que el único competente es Dios, porque los siete sacramen-

[38] Cf., p.ej., 1 Thes. 1,1; 2 Thes. 1,1.

[39] Mt. 18,20. Véase en R. WILL (*Le culte* II p.47) una descripción fenomenológica de lo que suscita en el creyente el fenómeno asamblea religiosa.

tos son ante todo instrumentos de Dios, pero ni siquiera cuando se trata de los demás signos litúrgicos. En este último caso la única competente es la Iglesia, que no procede por delegación de los hombres, sino por autoridad recibida de Dios en su organización jerárquica autoritativa. Tal competencia no la tiene jamás un hombre privado, como tal. Y esto se debe a que la liturgia, como culto, es acción de la Iglesia y, por eso, los signos en los que se expresa sensiblemente el culto litúrgico han de ser signos de la Iglesia y no de una persona privada. No queremos decir que tales signos sean o puedan ser extraños a los individuos (en su lugar trataremos de la relación que en el culto se da entre el individuo y la Iglesia), sino en el sentido de que, para el individuo, dar el verdadero y personal culto a Dios en Cristo en la liturgia, implica necesariamente hacer suyos también de modo personal los signos de la Iglesia y la realidad que ella expresa a través de los signos, sintonizarse con los signos y con la realidad[40].

Naturalmente, Dios mismo y la Iglesia, en la libre elección de los signos litúrgicos para significar las realidades sobrenaturales cristianas, no han procedido ni proceden de un modo arbitrario, sin tener cuenta con el valor que esos signos tienen, ya por naturaleza, ya por convención más o menos general de la sociedad en que se ha desenvuelto y se desenvuelve la Iglesia. La verdad es todo lo contrario. Libremente escogió Jesucristo el agua como signo de la ablución del pecado y del renacimiento a nueva vida sobrenatural, fuese por el uso que de ella se había hecho antes en la sociedad hebraica, por ejemplo en el bautismo de Juan, fuese por lo que naturalmente ella significa. Por su significado natural y por el uso que se hacía en el judaísmo, por ejemplo en el banquete pascual, Cristo escogió el pan y el vino como signo de su sacrificio en la eucaristía. La imposición de las manos y las unciones eran signos conocidos y usados entre los judíos. Casi todos los signos litúrgicos escogidos para el culto por la antigua Iglesia es cosa sabida que eran conocidos y usados en el orden religioso y en el civil por la sinagoga o el mundo helenístico y romano; y lo mismo hay que decir de los signos litúrgicos introducidos en el medievo respecto al mundo germano medieval[41]. Los diversos signos litúrgicos han sido, pues, libremente escogidos por Cristo y por la Iglesia para significar realidades espirituales sobrenaturales que los mismos signos por propia virtud sobrenatural o por convención puramente humana no significa-

[40] Véase tanbién SANTO TOMÁS, *Summa* 2 q.60 a.5.

[41] Véase, p.ej., la bibliografía en G. LÖW, *Simbolo e simbolismo liturgico:* Enciclopedia Cattolica 11 (1953) 621, así como cada una de estas palabras en el *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, y ahora en el *Reallexikon für Antike und Christentum*, de KLAUSER, donde cada uno de los signos y ritos litúrgicos son explicados cuando ocurre, y ocurre casi siempre, por el uso de semejantes ritos en la sinagoga o en el mundo helenístico romano o en el medieval romano.

ban; pero la elección se hizo atendiendo a cierta analogía existente entre el significado natural o convencional de los signos y las nuevas realidades sobrenaturales cristianas a cuya expresión fueron destinados desde entonces.

De todo esto se deduce la norma general para discernir en los casos particulares la existencia y el sentido exacto de cada signo en la liturgia. *Esta existencia y este sentido preciso dependen esencialmente de la libre y positiva voluntad de Dios y de la Iglesia.* La de Dios nos la da a conocer la revelación y se puede determinar por las normas generales de la teología, como se determina, v. gr., la materia y la forma de los sacramentos. La de la Iglesia la conocemos en primer lugar a través de los documentos auténticos en los que la Iglesia manifiesta explícitamente su intención, por ejemplo, a través de las palabras litúrgicas que acompañan la posición del signo y determinan también con precisión su sentido. Así, el hecho de que en el rito de mezclar unas gotas de agua en el vino del cáliz en el ofertorio de la misa hay simbolismo *(mysterium)* y cuál es su sentido lo dice determinadamente la oración que a este rito acompaña; en la oración *Deus qui humanae substantiae...,* se dice, en efecto: "Concédenos, por el misterio de este agua y de este vino, participar de la divinidad de aquel que se dignó participar de nuestra humanidad". El significado simbólico de la incensación del altar se halla explicado por la oración que la acompaña: "*Dirigatur, Domine, oratio mea...* Suba, Señor, mi oración, como el incienso, ante tu acatamiento". El sentido simbólico penitencial de la imposición de la ceniza el miércoles de ceniza lo explican las oraciones que acompañan su bendición e imposición: "...dígnate por tu piedad bendecir estas cenizas que, en señal de humildad y para obtener el perdón, vamos a recibir sobre nuestras cabezas..." [42]. El significado de la procesión con las palmas en el domingo de ramos estaba explicado en la oración quinta de su bendición: "...que los devotos corazones de tus fieles entiendan provechosamente los misterios que se encierran en el hecho de aquel pueblo *(quid mystice designet in facto)* que, alumbrado de luz celestial, salió en este día a recibir al Redentor, echando a sus pies ramos de palma y de olivo. Los ramos de palma significan el triunfo sobre el príncipe de la muerte; y los de olivo proclaman en cierto modo que ha llegado ya la unción espiritual... Nosotros, pues, recibiendo con toda la fe el hecho y lo que significa... *factum et significatum retinentes...*".

Muchas veces en la liturgia, en su forma actual, es oscuro el sentido simbólico y exacto de un rito. Quizá ello se deba a que los textos, actualmente en uso, no lo explican, como se explican, por ejemplo, por qué en la consagración de una iglesia se traza sobre su pavimento una gran cruz transversal. Otras

[42] Misal romano, segunda oración de la bendición de las cenizas.

veces se debe, por lo contrario, a que el rito simbólico ha quedado materialmente tan reducido, que es difícil llegar a percibirle como rito simbólico; esto sucede, v. gr., en el hecho de levantar el sacerdote ligeramente la mano hacia el penitente cuando, administrando el sacramento de la penitencia, va a dar la absolución; el pleno simbolismo del rito bautismal apenas se puede percibir en el rito actual ordinario, según el cual se vierte un poco de agua sobre la cabeza del bautizando; lo mismo hay que decir del sentido pleno de la mesa en muchos altares de hoy.

Por todas estas razones *hay que afirmar, como regla general práctica, que, para conocer exactamente los signos litúrgicos y lo que por precisa voluntad de la Iglesia, que los ha adoptado y determinado, significan,* especialmente, cuando los textos no los explican de un modo expreso, *es indispensable el estudio histórico del origen y desenvolvimiento de los ritos.* Con todo eso, nunca está permitido recurrir a interpretaciones caprichosas y subjetivas. No es la autoridad privada la que determina el valor de los signos litúrgicos. Ni siquiera basta en esta materia la opinión privada de un Padre de la Iglesia. Hay que mirar siempre si realmente ha sido tal el pensamiento de ella, por lo menos en el sentido de haber aceptado tal o cual simbolismo, aprobándole con su autoridad y haciéndole de este modo expresión de su culto. Todo simbolismo litúrgico no abonado de alguno de los modos predichos se ha de rechazar por arbitrario y carente de fundamento.

De este modo se hace justicia contra las fantasías hipersimbolísticas a que, desde Amalario de Metz [43], se entregaron muchos intérpretes medievales. Su defecto estuvo en no mostrarse bastante solícitos por expresar el pensamiento de la Iglesia, prefiriendo exponer demasiadas opiniones personales que, además, se basaban muchas veces en analogías extravagantes. Tales exageraciones, por la reacción que suscitaron, fueron la causa principal del injusto descrédito en que también cayó el verdadero sentido simbólico de la liturgia en la época siguiente a partir del Renacimiento. Sabido es que algunas de esas infundadas interpretaciones simbólicas de los liturgistas medievales ha sobrevivido incluso en algunos devocionarios modernos, como aquella de querer ver significado en cada una de las partes de la misa un episodio de la pasión del Señor, y en los adornos de la casulla sacerdotal los instrumentos de ella.

---

[43] Muerto en el 850. Sobre los principales alegoristas medievales y sus obras puede leerse con provecho Righetti, ed. esp., vol.1, donde pueden leerse también algunos ejemplos de este alegorismo.

Principales grupos de los signos litúrgicos.

Pasar revista a todos los signos litúrgicos, explicar su sentido, examinar los problemas que en la liturgia suscita su recto uso, su eficacia, su comprensión, es uno de los deberes esenciales de la liturgia especial. Baste aquí una breve exposición de los grupos principales. Considerando los signos de institución divina y los de institución eclesiástica, creemos que se pueden reducir a cinco grupos.

El signo palabra.—La palabra es el signo principal y máximo de que se sirve la liturgia, tanto la de institución divina como la de institución eclesiástica. En la sustancia misma de los sacramentos la palabra es el coeficiente determinante (la forma) del sentido que tiene el elemento que hace las veces de materia determinable. Así la inmersión en el agua y la emersión no significan por sí solas una realidad sobrenatural, y mucho menos la participación en la muerte y resurrección de Cristo. Las palabras: "yo te bautizo en el nombre del Padre..." son, por lo contrario, el elemento determinante que hace que la inmersión y la emersión signifiquen la realidad sobrenatural de la participación del fiel bautizado en la muerte y resurrección de Cristo. Y cosa parecida hay que decir de todos los demás sacramentos. La palabra es el coeficiente por el que el elemento determinable es elevado a significar determinantemente la realidad espiritual cristiana propia de cada sacramento, y junto con él, en una unidad moral de significado, constituye el signo único sacramental, que consta precisamente de cosas y palabras, *rebus et verbis*, como dicen los teólogos [44]. San Agustín, a propósito del bautismo, escribía lo siguiente: "Quita las palabras y entonces ¿qué es el agua sino simple agua? Añade la palabra a la materia y se tiene el sacramento, *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, y eso aun como palabra visible" [45]. De este modo, si se piensa en la importancia de la economía sacramental en el plan querido y observado por Dios para comunicar la vida divina en Cristo desde Pentecostés a la parusía, se ve inmediatamente la importancia que tiene el signo palabra en la realización del sentido de la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, en este tiempo intermedio preparatorio a la segunda venida del Señor.

Santo Tomás compara con razón la dignidad de la palabra *verbum* en los sacramentos con la dignidad del Verbo, segunda persona de la Santísima Trinidad, en la Encarnación, y concibe el sacramento como palabra en cierto modo hecha

[44] Cf., p.ej., SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.60 a.4-8. Por ejemplo: *Ex rebus et verbis fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia: inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum* (ibid., a.7 ad 2).

[45] *In Io. tract.* 80,3.

carne: "Es también cosa común a todos (los sacramentos) el constar de palabras y elementos corporales, al modo como el Verbo se hizo carne en Cristo, que es el autor de los sacramentos. Y así como la carne de Cristo fué santificada y tiene virtud para santificar porque el Verbo se unió a ella, así también los elementos materiales de los sacramentos son santificados y tienen virtud para santificar por razón de las palabras que sobre ellos se pronuncian. Por esto dice San Agustín: "Se añade la palabra a la materia y se hace sacramento". He ahí por qué se llaman formas de los sacramentos las palabras por las que son santificados los elementos sacramentales, y por qué se llaman éstos materia de los sacramentos, como llamamos al agua materia del bautismo y al crisma materia de la confirmación" [46].

En el sacramento, por el que Dios, estando en él como encarnado, transmite en Cristo y por medio de Cristo la vida a los hombres, la palabra es manifestación sensible de las intenciones y del querer positivo de Dios y de Cristo, *aliud videtur et aliud intelligitur,* de un modo semejante a como Cristo mismo, por ser el Verbo encarnado, es en el mundo la manifestación personal y sustancial de las intenciones y del querer de Dios para con los hombres [47]. En ambos casos se actualiza la economía del signo, del *sacramentum,* del *mysterium* como habrían dicho los antiguos. El signo palabra es, pues, esencial a los actos por los que Dios santifica a la Iglesia en la liturgia. Esa palabra es instrumento de Dios y de Cristo y, por eso, en su significación sustancial ha tenido que ser instituída por él.

Igualmente en la liturgia de institución eclesiástica ocupa la palabra el primer lugar entre los signos. Es el principal signo instrumento en que se encarna y expresa, más directamente que en cualquier otro, cómo corresponde la Iglesia a la santificación de Dios, esto es, el culto interno de la Iglesia. Culto interno, encarnado más directamente en la palabra oración, en todas sus formas (adoración, acción de gracias, expiación, petición o impetración con todos sus grados y subdivisiones), y, de modo más indirecto, en la palabra anunciadora e iluminadora que, expresada en conexión próxima con la acción litúrgica, se hace signo instrumento de la Iglesia para disponer inmediatamente a los fieles a recibir la acción santificadora de Dios en la liturgia y a participar en la misma del culto que Cristo recibe en la Iglesia y por medio de la Iglesia. El signo palabra. como expresión de la oración interna de impetración de la Igle-

[46] *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* n.614; *Opuscula theologica,* ed. Verardo (Marieti 1954) I p.148.

[47] Cf. Heb. 1,1ss: *Después de haber hablado Dios repetidas veces y en modos diversos por medio de los profetas, ahora, al fin de los tiempos, ha hablado por medio de su Hijo, a quien ha constituído heredero universal y mediante el cual ha creado el universo. Este es el fulgor de su gloria y la impronta de su sustancia...*

sia, domina también toda la economía de los sacramentales estrictamente dichos, ya se trate de los sacramentales cosas (como el agua bendita) o los sacramentales acciones (consagraciones, simples bendiciones, exorcismos). En los sacramentales, efectivamente, instituídos a semejanza de los sacramentos, la palabra, como impetración de la Iglesia, es el coeficiente determinante por el que la cosa o la acción son signos significativos de las realidades invisibles que, en atención a la plegaria de la Iglesia, Dios otorga a quien recibe o usa un sacramental con las disposiciones debidas.

Así se ve cómo, entre los signos sagrados de la liturgia *(signa rei sacrae, sacramenta)*, ocupa la palabra indudablemente el primer lugar, bien que en íntima unión con los signos gestos y los signos elementos. Dios quiere dar suma importancia a la palabra sensible como puente de contacto entre él y los hombres en la economía sobrenatural en Cristo. De aquí se deduce el profundo carácter social, no sólo puramente espiritual e interno, que tiene esta economía en Cristo, y el gran caso que en todo esto Dios ha hecho de las más connaturales tendencias de la naturaleza humana, dado que la palabra es entre los hombres el signo vehículo connatural para la comunicación específicamente humana de los pensamientos y de los afectos [48]. Cuando usa, pues, la liturgia palabras metafóricas y lenguaje lleno de imágenes, como sucede con muchísima frecuencia, la palabra viene a ser, por decirlo así, como un signo de dos grados: es signo vehículo de otros signos.

Los signos gestos, actitudes y movimientos.—La importancia de los signos gestos, actitudes, movimientos, tanto en los particulares, como en los grupos o en toda la comunidad cristiana, se funda en el hecho de que, con ellos, los pensamientos y sentimientos internos del culto se manifiestan también en todo el cuerpo; lo cual, a su vez, influye en los pensamientos y sentimientos internos, tendiendo de este modo a crear la sintonía completa de toda la persona con la realidad litúrgica. Signos de esta clase, por ejemplo, las inclinaciones, las genuflexiones, las postraciones, el tener las manos extendidas o juntas, el hacer la señal de la cruz, sea sobre el pecho, sea en forma de bendición, el golpearse el pecho, el estar de pie, el gesto de la imposición de las manos en muchos sacramentos, las insuflaciones, finalmente los movimientos uniformes de todos juntos, ya de los ministros, ya de toda la asamblea, como, por ejemplo, en las procesiones.

Los signos, elementos y objetos.—También los elementos naturales son en la liturgia instrumentos y signos de las realidades sagradas de la santificación y del culto. Lo son el pan, el vino, el agua, el crisma, el aceite, el incienso, la sal, la luz,

[48] Véase SAN AGUSTÍN. *De doctr. christ.* II,4.

as tinieblas, el tiempo: día, noche, semana, año. Igualmente son signos y tienen, por tanto, valor simbólico: el mismo edificio de la iglesia, especialmente el altar (véase, por ejemplo, la liturgia de la consagración de una iglesia o de un altar), los ornamentos sagrados (véanse, por ejemplo, las oraciones que el sacerdote recita al ponérselos) y, hoy, también el color de los mismos (reservado cada uno a expresar determinado sentimiento más bien que otro). Pueden también incluirse en la amplia categoría de signos objetos los signos figuras: decoraciones, pinturas, estatuas.

El arte como signo en la liturgia.—El arte en la liturgia [49] es una cualidad asimismo sensible con funciones de signo, de que pueden ir revestidos, pero no necesariamente, los demás signos litúrgicos, aunque principalmente acompaña al signo palabra, se da también en objetos labrados, en los gestos, actitudes y movimientos de las personas. De hecho cualquier acción y todo el ambiente del culto van revestidos de los esplendores del arte: arte de la palabra y del canto, música instrumental, arquitectura, artes plásticas, coreografía, orfebrería y otras de menos monta.

La liturgia, añadiendo a los otros signos la forma artística, multiplica su valor porque los eleva en cuanto signos al nivel de expresión e impresión a que sólo el arte, entre todos los medios humanos de expresión y comunicación, puede llegar.

Entre todas las artes tienen particular importancia en la liturgia las que realzan el valor del signo palabra: la retórica, la poesía y, especialmente, el canto; la música instrumental se puede considerar como un descubrimiento autónomo del signo canto. De todos los medios de expresión artística el más íntimamente unido a la naturaleza de la liturgia es el canto, que dimana connaturalmente de ella, por ser el medio más a propósito de expresar y crear el sentido comunitario con la sintonía de vibraciones de gran intensidad.

En la liturgia la palabra y los objetos, etc., precisamente por ser signos, no se admiten, sino en la medida que lo exigen las realidades invisibles que mediante ellos quiere expresar la Iglesia, las cuales se resumen en hacer presente, *hic et nunc*, el misterio de Cristo, historia sagrada, como medio de santificación de la misma Iglesia y del culto que ella rinde a Dios. Así se comprende que el arte con que adquieren realce los otros signos no sea en la liturgia un arma absoluta; no se la da entrada en ella por su propio valor, ni por el fin intrínseco y espe-

[49] Véase, p.ej., *Mediator Dei* n.193ss.; *Musicae sacrae disciplina*, especialmente los números 2 y 3 (véase en *Enciclopedia liturgica*, dirigida por R. Aigrain, trad. ital. [ed. Paoline, 1957] p.1009ss.); P. R. RÉGAMEY, *Art sacré au XX siècle?* ed.2.ª (París 1957); G. WAGNER, *El arte litúrgico y la pastoral*, relación en el Congreso de Asís (véase *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios del I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral J. N. de A. L.*, Toledo, 1957, p.99-118).

cífico a que por su naturaleza se ordena (sería cultivar el arte por el arte); es como una noble dama que sirve a señora de más noble alcurnia. El fin del arte está supeditado en la liturgia al fin superior de la misma liturgia, que, una vez más lo decimos, es la santificación y el culto de la Iglesia en Jesucristo; a expresar esto con más viveza y a realizarlo con mayor perfección, coopera el arte con la liturgia creando en las almas las disposiciones oportunas.

Para comprender la manera y condiciones de suceder esto, sería preciso hacer un previo análisis de la esencia del arte en general (y primero de cada una de las artes, sobre todo de la música vocal, arquitectura y pintura), de la esencia del arte religioso o sacro especial, y poner de manifiesto las posibles relaciones existentes entre el fin propio del arte y el fin propio de la liturgia, para concluir determinando el concepto de arte litúrgico. Pero bien sabido es que los conceptos de arte y de arte religioso todavía son discutibles [50]. Basten, pues, a nuestro intento las observaciones siguientes.

El concepto de arte (aplicado a las bellas artes) se debe definir con relación a lo bello [51]. Ahora bien, lo bello sólo se puede definir con relación al placer específico que produce, que es el llamado placer estético. Y así, según esto, el arte se puede definir: la capacidad de percibir y expresar sensiblemente en las cosas la cualidad que las hace aptas para causar un placer estético [52].

La definición del placer estético, cuyo conocimiento empírico es más fácil que el análisis de su concepto, presupone también cierta psicología. En términos de psicología aristotélico-tomista, es la fruición del apetito elícito humano en el mismo ejercicio de las potencias cognoscitivas, especialmente de la vista, oído e imaginación [53], sobre todo cuando se actúan, poco

---

[50] Véase, p.ej., A PRANDI, *Arte:* Enciclopedia Cattolica 11 (1949) 33-44, con bibliografía antecedente p.43ss. Entre los autores antecedentes hay que nombrar a J. MARITAIN, *Art et scolastique* ed.2.ª (1927); A. CARLINI, *La religiosità dell'arte e della filosofia* (Florencia 1934); P. M. LÉONARD, *Art et spiritualité:* Dictionnaire de Spiritualité 1 (1937) 899-934; G. VAN DER LEEUW, *Vom Heiligen in der Kunts* (Gütersloh 1957).

[51] No basta sólo el concepto de creación, porque, entre otras cosas, este concepto no distingue bastante el arte de la técnica, no de la ciencia. Tampoco distinguen el arte de la técnica los conceptos de expresionabilidad ni de encarnación del espíritu en la materia, etc. Las ideas afines de sublime, gracioso, dramático, etc., no se entienden como casi especie de lo bello.

[52] El arte—y, por lo mismo, el concepto de artista—incluye en su integridad la actitud a la percepción y a la expresión sensible. Quien tiene la primera y carece de la segunda, puede ser llamado artista sólo en el ánimo. Sin embargo, en la tradición aristotélica, la actitud a percibir las cosas en la cualidad en que son aptas a suscitar el placer estético se consideraba como la parte esencial en el concepto de arte y de artista. La de la expresión se consideraba como propia de la habilidad técnica, de orden más bien material.

[53] También la actuación del entendimiento se incluye como una parte esencial en el fenómeno estético. Mas no se trata de una actividad discursiva, sino de una actuación intuitiva (mientras que se para uno en la simple contemplación-fruición estética y no se pasa a la ejecución

más o menos, simultáneamente; esta fruición es proporcionada a las disposiciones innatas o adquiridas, esto es, proporcionada al apetito innato de dichas potencias.

La fruición en que consiste el placer estético, se distingue de cualquier otra por ser desinteresada, es decir, por no provenir de la posesión física o material de una cosa, sino de la posesión de un objeto mediante la contemplación, cuando ésta acaece del modo que le cuadra a las disposiciones de la potencia cognoscitiva. El placer estético es apacible y estimulante a la vez, porque, verificándose por secreta armonía del modo de ser con el modo de obrar de las potencias, sobre todo si son diversas, da la impresión de que se aúnan la plenitud del ser y la del obrar.

La cualidad artística no está en las cosas reales, imaginadas o pensadas, consideradas de un modo absoluto y en sí mismas, sino según determinada relación con las potencias del conocimiento. Por exigir cierta consonancia entre las cosas y las potencias, el arte tiene dos caras: una subjetiva y otra objetiva.

Las potencias cognoscitivas humanas son fundamentalmente iguales en todos los hombres, pero admiten amplio margen de diversidad en las disposiciones innatas o adquiridas, no sólo de época en época, de grupo en grupo, de persona en persona, sino también en un mismo individuo según los tiempos y las circunstancias. Por esto mismo, el gusto, es decir, la aptitud para vibrar de fruición estética, por conformidad con ciertas cosas, admite amplios márgenes de variabilidad y está sujeto a educación.

La percepción estética es instinto o intuición precisamente porque supone cierta connatural armonía entre el objeto y las disposiciones de las potencias cognoscitivas del sujeto. Así, pues, la percepción estética no es analítica, mas sintética; no puede comunicarse a otros por vía directamente discursiva, como cuando se anuncia a un alumno un teorema geométrico, sino sólo por vía indirecta, es decir, tratando de suscitar entre otro por determinados medios sensibles las disposiciones en que se encuentra el artista, de modo que, puesto en presencia de un mismo objeto, haga igual experiencia estética.

---

sensible externa de la obra). Intuitiva no en el sentido de que, mientras estemos en esta vida, nuestro entendimiento pueda terminar intuitivamente en las cosas singulares sensibles, en las que terminan intuitivamente los sentidos externos. Tal terminación intuitiva del entendimiento, en psicología y noética tomista—que aquí suponemos—, es imposible, porque el objeto formal y propio del entendimiento en esta vida es la *quidditas abstracta* (= la esencia) de las cosas sensibles. Mas el entendimiento, cuando él mismo está en acto en modo discursivo más o menos ordinario, puede percibir indirectamente a sí mismo y al propio yo actuado en tal o cual modo conforme a la propia naturaleza, y ello con una percepción intuitiva y no discursiva. Lo cual sucede precisamente también en la percepción estética, en la cual también el entendimiento percibe intuitivamente el propio yo actuado en sus sentidos conforme a su apetito innato.

El fin intrínsecamente específico del arte, fin de la obra como dicen los escolásticos, es simplemente ejercitar las potencias cognoscitivas, de modo que se produzca en el sujeto el placer estético, y nada más. Este placer estético, en su aspecto moral, es cosa indiferente, como lo es el conocimiento científico y el conocimiento técnico [54]; será acción buena o mala según el fin bueno o malo que, procurándoselo, pretenda el agente, o, hablando en términos escolásticos, según el fin del operante. De aquí se sigue que no es imposible revestir una cosa o acción moralmente malas con las cualidades del arte para que en consideración o representación produzca placer estético, y, por lo contrario, que éste no puede obtenerse tan sólo por ser el objeto o la acción moralmente buenos o por tener el artista intención moralmente recta.

Con todo, nunca está permitido al artista, y en general al que se crea con el placer estético, el no subordinar su acto a la norma de la moralidad, fundada en la relación que hay entre cualquier acto concreto y el fin último del hombre; porque, fuera de que los artistas no dejan de ser hombres, el bien del arte es para el hombre un bien particular, un bien de sus potencias cognoscitivas, pero no su bien total y absolutamente último.

Si el hombre, cada vez que busca el placer estético o goza de él, quiere obrar ordenadamente, es necesario que lo haga subordinándolo a su bien último y total, que es el bien moral. En este sentido, atendiendo al fin del operante, el arte ha de estar supeditado a la norma de la moralidad.

Este es el momento de engarzar con lo que se ha dicho la cuestión sobre la posibilidad del arte religioso o sacro. En la práctica el arte, siempre que, conservando las exigencias intrínsecas de su naturaleza, se subordina al fin específico de la religión [55], es por eso mismo arte religioso y sagrado, y da realidad conjuntamente a las dos cualidades de ser artístico y religioso.

---

[54] Para la independencia, en virtud del fin mismo de la obra, de todo arte y de toda ciencia de la moralidad, véase SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.57 a.2-4.

[55] Esta sumisión tiene grados. Entre otras, existe una sumisión que puede decirse material, de sólo contenido. Es la que consiste en tomar como sujeto de una composición artística un objeto religioso: poner en canto palabras religiosas, pintar una Virgen, construir una iglesia, etc. Mas, artísticamente hablando, se puede tratar un sujeto religioso en una forma distinta que la religiosa, aunque verdaderamente artística. Muchas vírgenes pintadas o esculpidas son verdaderamente artísticas; mas la cualidad, la forma artística, no va sobre el sujeto Virgen, sino sobre el sujeto: "la madre", a la que la Virgen sirve de pretexto. Efectivamente, la Virgen no es una madre cualquiera, sino una madre religiosamente muy especial; por lo cual, a propósito de la Virgen, tratar artísticamente el tema "la madre", no significa haber hecho todavía arte sacro, sino en un sentido puramente material. Solamente si la forma artística va sobre lo que la Virgen tiene de religiosamente específico, se tendrá arte formalmente sacro. Como sucede, p.ej., en las vírgenes de Fr. Angélico. Cuando hablamos aquí de la sumisión del arte a la religión, entendemos la sumisión formal.

¿De qué modo? El fin de la religión es producir en el hombre la actitud sustancialmente interna, de sumisión, de admiración, de precación, fe, esperanza y sobre todo de amor de Dios.

El arte, sin dejar de serlo, se somete formalmente al mismo tiempo al fin de la religión, siempre que el placer estético, fin suyo propio, está determinadamente, no añadido, sino efectivamente ordenado y subordinado al fin superior de la actitud religiosa. Así tiene que ser primeramente el artista; luego en los medios sensibles por los que el artista quiere transmitir a otros el placer estético; finalmente, en estos otros que lo quieren experimentar en sí mismos sirviéndose de tales medios sensibles. Dándose estas condiciones, habrá fusión y consonancia formal entre el arte y la religión, entre la actitud estética y la actitud religiosa.

Ahora bien, la fusión y consonancia del arte con la religión admite diversos y determinaciones porque también existe esa variedad en la actitud religiosa y en la misma cualidad estética.

Que esa fusión y consonancia sea posible, es cosa palmaria, como que consta por la experiencia psicológica y por muchos ejemplos de obras universalmente reconocidas por religiosas y artísticas, v. gr., el canto gregoriano, las obras de arte de fray Angélico, las esculturas de la fachada de la catedral de Chartres, la antigua arquitectura de las basílicas cristianas [56]. También en la historia se observa de un modo general la fusión del arte con la religión [57].

Su posibilidad, en último análisis, depende de la naturaleza de la actitud estética y de la actitud religiosa. El proceso cognoscitivo-estético tiene algo de común con la actitud religiosa y mística, y con ciertas precauciones la puede servir de preparación psicológica, aunque uno y otro sean de naturaleza esencialmente diversa.

Conocidos son en la vida espiritual los medios psicológicos recomendados para prepararse más o menos próximamente a la oración, oración vocal u oración mental. Entre ellos figuran algunos de orden puramente físico-psíquico y natural, enderezados a crear una atmósfera psicológica general, apta para disponer los sentidos y, mediante ellos, la atención y toda la persona. Así, San Ignacio aconseja que, para meditar, se cierre la ventana y se esté a oscuras o con poca luz; que se rece despacio, pronunciando las palabras a ritmo de la inspiración y explicación; que se guarden ciertas actitudes corporales llevándose, v. gr., la mano al pecho, fijando los ojos en el vacío

[56] Son ejemplos no exclusivos. Precisamente porque, como existen diversas encarnaciones de arte auténtico, así también de auténtico arte religioso. No se quiere, pues, indicar aquellos ejemplos como modelos, fuera de los cuales no pudiera existir auténtico arte religioso.

[57] Lo cual, nótese bien, vale también en modo abundante acerca del Antiguo Testamento para el arte de la palabra, del canto de la música, de la arquitectura.

o en una cosa determinada [58]. El fin de estos medios, repetimos, es formar una atmósfera sensitivo-psicológica de recogimiento para los sentidos, que contribuya a su modo a producir la actitud de meditación y oración propiamente dichas. Es evidente que el recogimiento físico-psíquico, por sí solo, no es oración propiamente tal, y mucho menos unión mística, mas puede ayudar a que el hombre se disponga para ellas. La oración en sentido propio, incluso la oración mística, podrá darse en el hombre dentro del arco de esas disposiciones físico-psíquicas, y la raíz de todo será la naturaleza humana, en la que están sustancialmente unidos el cuerpo y el alma, con influjo mutuo, misterioso, pero real, de una parte en otra.

La experiencia estética puede desempeñar en algunos aspectos y con determinadas condiciones una función algo parecida. La razón fundamental es ésta [59]: La percepción-fruición estética, debida a la correspondencia de dos naturalezas (de igual género que aquella por la que la madre "conoce" instintivamente a su hijo), lleva consigo un modo de obrar de los sentidos y del mismo entendimiento enteramente peculiar, *sui generis*, superior al ordinario (no conceptual ni discursivo), intuitivo, sintético, sin esfuerzo penoso ni indagador, en el cual parece que el alma deja la actividad superficial ordinaria y se pone en contacto inmediato con lo más profundo de sí misma y de las cosas. En la actitud estética se efectúa una como suspensión del modo vulgar y superficial con que suelen obrar los sentidos y la inteligencia, los cuales entonces se concentran en una vida más simple y más íntima, a la vez que consideran las cosas externas más a lo lejos, pero también de modo más excelente y profundo.

Ahora bien, estas circunstancias favorables, efecto de un proceso físico-psíquico puramente natural, pueden ser igualmente, supuestas en la persona las debidas condiciones morales y contando con la intervención de los factores sobrenaturales requeridos, medio propicio en que se desenvuelvan la oración e incluso la unión mística propiamente dichas. Igual que los medios físico-psíquicos recomendados por los autores espirituales y de que hace poco hablábamos, pueden ser óptima preparación para el mismo fin. Y esto por el mismo motivo fundamental de que la oración y, en general, la unión con Dios, cuanto más profunda es, más exige cierta superación de la actividad vulgar y superficial de los sentidos y del alma, por razón de la unidad sustancial físico-psíquica-experimental del hombre y de la influencia recíproca de una parte en otra. Por eso hay ele-

[58] Véase, p.ej., *Ejercicios*, primera semana, examen particular y cotidiano, primera adición (cf. P. BONDIOLI, *Gli esercizi spirituali de S. Ignazio di Loyola* ed.2.ª: Vita e Pensiero [Milán 1944] p.40); adiciones al fin del quinto ejercicio, n.6-9 (ed. cit.) p.86ss.; cuarta semana, los tres métodos de oración, el segundo y el tercero (ed. cit.) p.216,220ss.

[59] Véase, p.ej., P. M. LÉONARD, *Art et spiritualité:* Dictionnaire de spiritualité 1 (1937) 925ss.; H. BRÉMOND, *Prière et poésie* (París 1916).

mentos físico-psíquicos que son comunes a la experiencia estética y a la experiencia mística.

Mas, como los medios físico-psíquicos recomendados por los autores espirituales para prepararse a la oración, se han de emplear con discernimiento si se quiere que sirvan a su fin, así también, y con mayor razón, el sentimiento estético y el arte sólo serán aptos para producir la actitud religiosa cuando cumplen determinadas condiciones. Digo que con mayor razón, por el gran peligro que hay de no levantar el alma hasta Dios, deteniéndose en el placer intenso procurado en la percepción estética por la combinación del orden cognoscitivo con el fruitivo, al ejercitarse las facultades en cosas sensibles. Este peligro lo tiene quien toma el medio por el fin, y es mayor o menor, según las disposiciones de la persona y la fuerza de su vida espiritual para superar a la sensualidad. Y de este peligro no nos libran los mismos medios expresivos de la obra artística cuando, no estando espiritualizados en grado suficiente, atan demasiado la atención con el elemento sensible [60].

---

[60] Es cierto que el equilibrio objetivo y subjetivo, en que el arte es medio provechoso para la elevación hacia Dios, es delicado mantenerlo. No siempre fueron infundadas en la historia de la Iglesia las reacciones repetidas de los espirituales contra la invasión en el santuario del arte que atrae demasiado la atención y halaga sobremanera los sentidos. Optimamente, San Agustín, predispuesto ciertamente por naturaleza a la sensibilidad y al estetismo, ha descrito en sí mismo, a propósito del canto de la iglesia, los peligros y las ventajas del arte para elevarse a Dios: "Mas tenazmente me enredaron y subyugaron los deleites del oído; pero me desataste y libraste. Ahora, respecto de los sonidos que están animados por tus palabras, cuando se cantan con voz suave y artificiosa, lo confieso, accedo un poco, no ciertamente para adherirme a ellos, sino para levantarme cuando quiera. Sin embargo, juntamente con las sentencias, que les dan vida y que hacen que yo les dé entrada, buscan en mi corazón un lugar preferente; mas yo apenas si se lo doy conveniente. Otras veces, al contrario, me parece que les doy más honor del que conviene cuando siento que nuestras almas se mueven más ardiente y religiosamente en llamas de piedad con aquellos dichos cantos, cuando son cantados de ese modo que si no se cantaran así, y que todos los efectos de nuestro espíritu, en su diversidad, tienen en el canto y en la voz sus modos propios, con los cuales, no sé por qué oculta familiaridad, son excitados. Pero aun en esto me engaña muchas veces la delectación sensual—a la que no debiera entregarse el alma para enervarse—cuando el sentido no se resigna a acompañar a la razón de modo que vaya detrás, sino que, por el hecho de haber sido por su amor admitido, pretende ir delante y tomar la dirección de ella. Así, peco en esto sin darme cuenta, hasta que luego me la doy. Otras veces, empero, queriendo inmoderadamente evitar este engaño, yerro por demasiada severidad; y tanto algunas veces, que quisiera apartar de mis oídos y de la misma iglesia toda melodía de los cantos suaves con que se suele cantar el Salterio de David, pareciéndome más seguro lo que recuerdo haber oído decir muchas veces del obispo de Alejandría, Atanasio, quien hacía que el lector cantase los salmos con tan débil inflexión de voz, que pareciese más recitarlos que cantarlos. Con todo, cuando recuerdo las lágrimas que derramé con los cánticos de la iglesia en los comienzos de mi conversión y lo que ahora me conmuevo, no con el canto, sino con las cosas que se cantan, cuando se cantan con voz clara y una modulación convenientísima, reconozco de nuevo la gran utilidad de esta costumbre. Así fluctúo entre el peligro del deleite y la experiencia del provecho, aunque me inclino más—sin dar en esto sentencia irrevocable—a aprobar la costumbre de cantar en la iglesia, a fin de que el espíritu flaco se despierte a piedad con el deleite del oído. Sin embargo, cuando me siento más movido por el canto que por lo que se canta, confieso que peco en ello y merezco

Lo dicho vale del arte religioso en general. Quien al mismo tiempo fuera sinceramente religioso y artista de verdad, ése sólo será capaz de producir auténtico arte religioso.

Mas no todo arte religioso es arte litúrgico. Para ello la obra, además de ser bella y capaz de producir un placer estético que disponga a una actitud religiosa en general, es necesario que sea apta para producir precisamente la actitud religiosa exigida por la liturgia.

Ahora bien, la religiosidad litúrgica, comparada con la religiosidad en general, incluye ciertas notas distintas que más detenidamente explicaremos después. Fijémonos ahora en que la liturgia es por esencia acción; es una acción común de todo el concurso presente a la celebración litúrgica, concurso jerárquicamente organizado, en que no tiene lugar la confusión, ni alcanzan las personas igual nivel, sino que cada una tiene su parte activa propia; la liturgia es una acción común concentrada en el sacrificio de la misa y en los sacramentos; en ella se vive el conjunto de todos los dogmas a los rayos del misterio de Cristo, historia sagrada, siempre en acto; con un modo propio de proponer los dogmas en determinada gradación y con modo también propio de estimular en el hombre sus diversas facultades [61]. Este aspecto religioso y específico de la liturgia debe respetarlo el arte, aunque manteniéndose fiel a sus exigencias naturales; pero no solamente lo debe respetar, sino que además debe a su manera expresarlo y favorecerlo y ayudar a que sea realidad, enderezando a todo esto el placer estético que a él mismo, al arte, le toca producir.

Por donde se ve que si el artista, además de serlo de verdad, no está vitalmente penetrado de la religiosidad en general y, al mismo tiempo, de la religiosidad litúrgica, no podrá producir una obra auténtica de arte litúrgico.

Innumerables son las consecuencias prácticas que de todo esto se derivan en las diversas ramas del arte que pueden relacionarse con la liturgia, pero más particularmente en el arte del canto, en el de la música instrumental, en la arquitectura y en

---

castigo, y entonces quisiera más no oír cantar. ¡He aquí en qué estado me hallo! Llorad conmigo y por mí los que en vuestro interior, de donde proceden las obras, tratáis con vosotros mismos algo bueno. Porque los que no tratáis de tales cosas, no os habrán de mover estas mías. Y tú, Señor, Dios mío, escucha, mira y ve y compadécete y sáname; tú, en cuyos ojos estoy hecho un enigma, y ésta es mi enfermedad" *(Confesiones* X,33). Para la posición completa de San Agustín y de los Padres de la Iglesia en torno al canto, véase, p.ej., H. EDELSTEIN, *Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift "De musica"* (Freiburg 1929), TH. GEROLD, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (París 1931); A. DOHMES, *Der pneumatische Charakter des Kultgesanger nach frühchristlichen Zeugnissen:* Vom christlichen Mysterium (Düsseldorf 1951) p.35-53.

[61] Las características propias de la piedad litúrgica son un punto determinante en el concepto de arte litúrgico. Toda esta obra prácticamente quiere explicar cuáles sean estas características. Véase especialmente el artículo segundo del capítulo 21: "Nociones y características generales de la espiritualidad litúrgica."

la pintura. De estos principios es posible deducir un conjunto de normas sobre todo arte religioso y especialmente sobre el arte litúrgico [62].

Con tal que tales reglas se observen, la liturgia abre de par en par sus puertas al arte. Así lo ha hecho desde el principio, primero y principalmente con el arte de la palabra y del canto; después, a partir de los siglos III y IV, con la arquitectura, el mosaico, la pintura, la coreografía y otras artes menores; más tarde, con la estatuaria y la música polifónica e instrumental.

Y como, según hemos dicho, el arte y el gusto tienen también un aspecto marcadamente subjetivo, que cambia con los hombres, lugares y tiempos y hace constantemente posibles en el mundo estético formas nuevas, por eso mismo la liturgia se muestra generosa en admitir las más variadas manifestaciones de gusto y de estilo, hasta llegar a conceder a los artistas de hoy el derecho de profesar el arte litúrgico [63]. Lo cual tanto

---

[62] Como hace precisamente la autoridad eclesiástica. Véase *Mediator Dei* n.193ss.: *Musicae sacrae disciplina*, íntegra; *Istruzione sull'arte sacra della Suprema Sacra Congregazione del S. Officio diretta a i Vescovi di tutto il mondo*, 30 de junio de 1952 (véase, p.ej.: *Enciclopedia Litúrgica*, bajo la dirección de R. Aigrain, trad. ital. [ed. Paoline, 1957] p.1016-19); Cardenal CELSO y Mons. G. COSTANTINI, *L'Istruzione del S. Officio sull'arte sacra* (texto y comentarios) (Roma 1952); G. MARIANI, *La legislazione ecclesiastica in materia d'arte sacra* (Roma 1945) (véase también la *Enciclopedia Cattolica* 2 [1949] 44ss.). Para las exigencias litúrgicas de la arquitectura véase TH. KLAUSER, *Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der romischen Liturgie* (Münster i. W. 1949) (trad. franc.: TH. KLAUSER, *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Ed. du Cerf [París 1956] p.102-36; S. E. Cardenal LERCARO, *Prolusione al congresso di Bologna del 1955* (cf. *Dieci anni di architettura sacra in Italia 1945-55:* Actas del Congreso [Bolonia 1956] p.17-20); R. BEVILACQUA, *La chiesa nella città:* Ponencia del mismo Congreso (ibid.) p.25-27; T. COSTERMANELLI, *Architettura sacra* (Milán 1956). Para las exigencias litúrgicas de la arquitectura en el altar, véase especialmente: P. R. RÉGAMEI, *Architecture de l'autel et exigences liturgiques:* La maison Dieu n.29 (1952) 71-87. En el mismo número se encuentran también muchas otras noticias teológicas, históricas y litúrgico-arqueológicas en torno al altar. Para toda esta materia véase también *Enciclop. Lit.*, dirigida por R. Aigrain, trad. ital. (ed. Paoline, 1957) p.96-279, con bibliografía.

[63] Véase muy explícitamente en este sentido la *Mediator Dei* (n.93), donde, junto a las reglas inalienables de todo arte sagrado y litúrgico en particular, se proclama altamente el derecho al arte sagrado moderno: "Lo que hemos dicho de la música, vale también para el arte, y especialmente para la arquitectura, la escultura y la pintura. No se deben despreciar genéricamente y por igual las formas e imágenes más recientes, más adaptadas a los materiales con los que ellas son hoy fabricadas; pero evitando con prudente equilibrio el excesivo realismo, por una parte, y, por otra, el exagerado simbolismo, y teniendo en cuenta las exigencias de la comunidad cristiana mucho más que el juicio y el gusto personal de los artistas, es absolutamente necesario dar campo libre también al arte moderno, si sirve con la debida reverencia y el debido honor a los edificios y ritos sagrados; de modo que también dicho arte pueda unir su voz al admirable cántico de gloria que los genios han cantado en los siglos pasados a la fe católica". Para la situación existente hasta estos últimos años en Italia, se ha hablado de guerra fría entre el clero y los artistas modernos. Muy interesantes son, desde este punto de vista, las reacciones de los arquitectos al Congreso de Bolonia del 1955. Entre las obras que en Italia buscan contribuir a la solución del problema del arte sacro hay que notar en general: Cardenal

más es de ponderar, cuanto que no solamente los sentimientos artísticos, sino también los mismos sentimientos religiosos, son en grado sumo variables y, por consiguiente, muy diversa es la manera de reaccionar, en unos y en otros, el sentimiento natural ante el sentimiento religioso propiamente dicho.

Mas, como en las relaciones entre el arte y la religión en general, así también entre el arte y la liturgia en especial puede haber peligros; no sólo el peligro común de estetismo, como cuando se ejerce la función estética por sí misma, sin subordinarla a la actitud religiosa, sino también el peligro específico de que esta función, salvo su carácter religioso general, no corresponda a los requisitos propios de la liturgia, sobre todo el de su acción común.

Hablando más detenidamente, sabido es que en este defecto han incurrido no raras veces el canto, la música instrumental y la arquitectura. Así, cuando con el pretexto de hacer una obra lo más perfectamente posible en el aspecto estético, se dieron a los cantos litúrgicos formas y giros quizá estéticamente bellísimos y de naturaleza verdaderamente religiosa, pero de ejecución difícil e incluso imposible para el pueblo, fué necesario sustraérselos a éste y reservarlos a un grupo de especialistas.

Igualmente se privó al pueblo de tomar parte activa en la función litúrgica, en aquellas iglesias que en su aspecto estético acaso fuesen bellísimas, cuya arquitectura quizá estuviese penetrada de un sentido religioso profundo, pero en las cuales la masa del pueblo, alejada del altar, no podía ver o no podía ver fácilmente lo que se hacía allí.

También es un defecto el colocar el altar en el fondo de la iglesia, a distancia del pueblo, donde puede parecer o un espléndido zócalo de exposición, o el amplio respaldo de un trono, mas no la mesa eucarística convival y del sacrificio a la que de ordinario deben rodear todos los presentes.

Cosa bien fácil sería multiplicar los ejemplos. Todos provienen de la misma raíz, esto es, de olvidar que el arte tiene que desempeñar en la liturgia una función estética, no genéricamente religiosa, sino específicamente litúrgica. El arte es un signo, y es función esencial de cualquier signo el expresar y en cierto modo efectuar aquello que significa. Por tanto, quienquiera que se sirva del signo arte en la liturgia, debe primero asimilarse la realidad religioso-litúrgica que aquel signo ha de

---

C. y MONS. COSTANTINI, *Fede e arte. Manuale per gli artisti* 3 vols. (Roma 1945ss.); L. BARTOLI, *L'arte nella casa di Dio* (Turín 1950); A. RAULE, *L'arte nella chiesa* (Milán); *Fede e arte* (1953), de la Pontificia Comisión Central de Arte Sacro (Roma). En Francia, véase J. PICHARD, *L'arte sacré moderne* (período 1914-1953) (París 1954). Entre las revistas: *L'Art d'Eglise* (que en 1950 sucedió a *L'Artisan Liturgique*, que salía desde 1932 (abadía de San Andrés, Brujas, Bélgica); *L'Art Sacré* (París, a partir de 1946).

expresar y en cierto modo realizar, y debe además someterse a sus exigencias.

Los signos personas.—Toda la asamblea cristiana, en cuanto tal, como antes indicábamos, tiene valor de signo en la liturgia, en cuanto que es la convocación de Dios en Cristo Jesús, la agrupación "en el nombre" de Cristo, la reunión del "*populus Dei*", y, como tal, realiza en sí la *ekklesia* de Dios *(Qahal Jahweh)* del Antiguo Testamento, y viene a ser como el primer esbozo, la sombra anunciadora de la liturgia cósmica y perfecta de la Jerusalén celestial de que habla el Apocalipsis.

Con mayor razón tienen valor de signo los ministros jerárquicos de la liturgia, y a ellos se aplica de modo especial lo de *aliud videtur et aliud intelligitur*, ya que son especiales representantes y delegados de Jesucristo. Considerando el profundo sentido del valor de signo de las personas que concurren en la liturgia, escribía San Ignacio de Antioquía a los magnesios: "Os amonesto a hacer todas las cosas en la concordia de Dios, presididos por el obispo, que ocupa el lugar de Dios, y por los presbíteros, que tienen el lugar de los apóstoles, y por mis amados diáconos, a quienes se ha confiado el ministerio de Jesucristo... Así como el Señor, ni por sí mismo, ni por los apóstoles, hizo cosa alguna sin el Padre a quien estaba unido, de igual modo tampoco hagáis vosotros cosa alguna sin el obispo y los presbíteros... Sea una la oración, una la súplica, uno el pensamiento, una la esperanza en la caridad y en el gozo inmaculado que es Cristo Jesús, fuera del cual no existe cosa mejor. Todos unidos corred como a un solo templo de Dios, a un solo altar, a un solo Jesucristo, el cual vino de un solo Padre, existió en la unidad de un solo Padre y retornó a él" [64].

Si se consideran los signos sensibles de la liturgia por la parte de los diversos sentidos a los cuales se dirigen inmediatamente, se observa que predomina en ellos el ejercicio del oído y el de la vista. En esto nada hay de extraordinario, porque en todo el campo de las comunicaciones y de las expresiones humanas, estos dos sentidos predominan por su mayor inmaterialidad. Optimamente lo observó San Agustín: "Entre los signos por los cuales los hombres se comunican recíprocamente sus pensamientos y afectos, algunos se refieren a la vista, la mayor parte al oído, poquísimos a los otros sentidos. Cuando, mediante un ligero movimiento, hacemos alguna señal, hacemos un signo a los ojos de aquel a quien por medio

[64] *Magnes.* 6,1-7,2. También puede ser mencionado el valor de signo que la liturgia, según la costumbre de toda la tradición antigua tanto hebraica como helenística, atribuyó a ciertos números. La cosa aparece mejor en el lenguaje litúrgico, bíblico o de composición eclesiástica; mas no faltan ejemplos en los ritos: v.gr., las doce cruces en la consagración de una iglesia, para significar los doce apóstoles y las doce puertas de la Jerusalén celeste.

de esa señal queremos manifestar nuestra voluntad. Hay quienes expresan casi todas las cosas con movimientos de las manos; los histriones hacen signos con movimientos de todos los miembros y casi hablan con sus ojos a quienes los pueden entender; las banderas y dragones militares transmiten por medio de los ojos la voluntad de los jefes; y todas estas cosas son como palabras visibles. Los signos que pertenecen al oído son, como he dicho, muchísimos, y consisten especialmente en palabras. También la trompeta, la flauta y la cítara lanzan sonidos que, además de ser agradables, al mismo tiempo significan algo. Mas todos estos signos, comparados con la palabra, son poquísimos. La palabra tiene entre los hombres la primacía para significar cualquier concepto y afecto que quiera manifestarse. Es cierto que el Señor, en el olor del ungüento con que fueron perfumados sus pies, dió un signo; y también significó lo que pretendía dando a gustar el sacramento de su cuerpo y de su sangre; también tiene cierto significado aquella mujer que curó al tocar la fimbria de sus vestidos; con todo eso, la mayor parte de los signos con que los hombres exteriorizan sus pensamientos, la forman las palabras. Todos los otros signos que brevemente he recordado, he podido enunciarlos con la palabra; mas la palabra no habría podido de ningún modo enunciarla con los otros signos solos" [65].

Fijémonos, por último, en el concepto de *rito*. Un rito es la realización del conjunto de todos los signos (palabras, cantos, gestos, actitudes y movimientos hechos en torno a ciertos objetos por determinadas personas) mediante los cuales se efectúa una acción litúrgica. Así hablamos del rito del bautismo, de la misa, de la consagración de una iglesia, de las vísperas, etc. Rito romano, bizantino, ambrosiano, etc., significa el conjunto de los ritos litúrgicos según la ordenación y práctica romana, bizantina, ambrosiana, etc.

¿Por qué se realiza el encuentro entre Dios y los hombres en un régimen de signos?

Al llegar a este punto, brota espontáneamente la cuestión de por qué el encuentro entre Dios y los hombres, la actuación en cada uno de ellos del misterio de Cristo, la transmisión a cada uno de ellos de la vida en Cristo, ha de realizarse en un régimen de símbolos, debajo del velo de símbolos y, por así decirlo, mediante ellos. Esta cuestión adquiere una forma verdaderamente angustiosa en el hombre moderno que, por tantas circunstancias de ambiente y de educación, teme ver en esta intromisión de signos sensibles entre cada persona y Dios,

[65] *De doctr. christ.* II,4.

una materialización y un obstáculo a la espontaneidad y a la sinceridad religiosa. El problema será examinado en seguida. Entre tanto baste notar lo que sigue.

La última respuesta satisfactoria a esta cuestión no puede tomarse más que de la libre voluntad de Dios, que ha querido y quiere tal régimen en las relaciones entre él y los hombres. Absolutamente hablando, tal régimen no es necesario. Dios pudo haber adoptado un régimen de cosas del que la religión hubiese resultado asunto exclusivamente individual e interno sin que intermediasen otros hombres o cosas exteriores. Mas la primera ley, la que domina en toda la liturgia y sobre la cual será necesario volver a hablar en seguida, es la ley de la objetividad: el camino por el que podemos y debemos ir a Dios, no le ha dejado a nuestra libre elección, mucho menos a nuestro capricho; nos le ha trazado Dios mismo. Nuestra salvación sólo podrá realizarse si siguiéremos ese camino que objetivamente se nos ha mostrado, si le aceptáremos, si nos adaptáremos a él. Ahora bien, este camino es una vía de encarnación, *via incarnata,* la cual consiste en que Dios se comunique a los hombres y los hombres vayan a Dios sirviéndose, como de medio, de los mismos hombres y de cosas materiales y sensibles. El prototipo de esta ley es el mismo Cristo, Dios y hombre, camino único para ir al Padre; en él lo divino bajó totalmente a lo humano, y lo humano se encontró totalmente con lo divino. Continuación, expresión e instrumento de Cristo, construído enteramente según el primer molde encarnado, que es Cristo mismo, es la Iglesia, divina y humana, invisible, pero visible en cuanto social; a través de ella y en ella Cristo, desde Pentecostés a la parusía, comunica su vida divina a los hombres y éstos rinden su culto perfecto a Dios. Instrumento de Cristo y de la Iglesia, construído según el mismo modelo encarnado, por el cual y en el cual Dios, por medio de Cristo, santifica a la Iglesia y la Iglesia, por medio de Cristo y en Cristo, rinde su culto a Dios; eso precisamente es todo el régimen de signos en que consiste la liturgia.

Ley de objetividad, ley de la encarnación, ley comunitaria, eclesial, de la salvación: ésta es la razón última que responde a la pregunta de por qué el encuentro entre Dios y los hombres se realiza ahora en un régimen de signos, *in sacramento, in sacramentis,* como dirían los antiguos. Del grande y primordial *sacramentum* que es Cristo, se deriva el *sacramentum* general que es la Iglesia y esto se expresa principalmente en los *sacramenta* que constituyen la liturgia. En todas estas fases la transmisión de la vida divina a los hombres y el retorno de éstos a Dios se realiza por el camino llamado *via incarnata,* en un régimen de signos: *in sacramentis* donde *aliud videtur et aliud intelligitur.* Si se piensa luego que la misma Sagrada Escritura está toda basada en el

concepto de signo, tanto del signo palabra como del signo cosa y persona (porque a causa de la profunda unidad de la historia sagrada, como luego habremos de explicar en sentido más preciso, las mismas cosas y personas de que allí se habla, tienen, en la intención de Dios, relaciones intrínsecas a otras realidades sagradas), nos daremos cuenta cómo por todas las fases de las relaciones sobrenaturales entre Dios y los hombres que constituyen la historia sagrada, puede repetirse cual principio general lo que dijo Orígenes a propósito de la historia de Abraham: *In sacramentis enim fiunt cuncta quae fiunt* [66]. Dios ha dispuesto que lo que él quiere al fin y al cabo. no tenga más razón que su libre voluntad; al hombre no le queda otra cosa que comprobarlo y aceptarlo.

Mas no puede decirse que Dios, en todo esto, siga un modo de obrar en el que no podamos entrever su profunda sabiduría. Dios no hace otra cosa sino tratar al hombre al estilo del hombre, como connaturalmente lo exige la naturaleza misma del hombre; unidad sustancial de alma y de cuerpo, de espiritualidad y materialidad; el alma espiritual conoce y por lo mismo se perfecciona mediante el cuerpo y las cosas sensibles, y, a su vez, se perfecciona y se manifiesta en el cuerpo y en las cosas sensibles, imprimiendo en ellos algo de sí misma. A tal naturaleza, espíritu encarnado, conviene sumamente la *vía incarnata* y el régimen de signos.

Los antiguos escritores eclesiásticos no habían dejado de observarlo precisamente a propósito de los *sacramenta*, y de modo particular a propósito de los siete sacramentos. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, observa los siguientes, a propósito de la eucaristía y del bautismo: "El Verbo dice: éste es mi cuerpo; asintamos y considerémosle con los ojos de la inteligencia. En efecto, Cristo no nos ha dado en esto algo puramente sensible, sino en cosa sensible, algo inteligible. Cosa igual pasa en el bautismo; mediante una cosa sensible, el agua, nos ha dado un don; la cosa inteligible que se realiza, es la regeneración y la renovación. Si tú fueses incorpóreo él te habría dado dones sin ropajes e incorpóreos; mas porque el alma está unida al cuerpo, te ha dado en cosas sensibles, cosas espirituales" [67]. "La sabiduría divina, observa a su vez Santo Tomás, provee a todas las cosas según el modo que corresponde a cada una, y por eso se dice que "todo lo dispone con suavidad" (Sap 8,1)... Ahora bien, es connatural al hombre ascender a las cosas inteligibles por las sensibles. Signo es todo aquello por cuyo medio se llega al conocimiento de otra cosa. Por eso, dado que las cosas sagradas significadas por los sacramentos son bienes espirituales e inteligibles por cuyo me-

[66] *In Gen. hom.* 9,1.
[67] *Hom.* 37 *in Ev.* n.1.

dio es santificado el hombre, es natural que el significado de los sacramentos se realice en alguna cosa sensible" [68].

Esta razón general de la conveniencia del signo con la misma naturaleza humana puede ser muy desmenuzada y profundizada a la luz de la psicología por medio de un análisis descriptivo y minucioso del modo y de la eficacia con que se lleva al cabo el proceso del conocimiento y de la expresión religiosa en cada uno de los signos litúrgicos y en el conjunto de la misma acción litúrgica. Ya San Agustín sintió profundamente esta eficacia psicológica vital del signo y de la expresión simbólica y alegórica en general: "Todas estas cosas que se nos han insinuado en figura, tienen por fin nutrir y como encender el fuego del amor por cuyo medio, como por una fuerza, somos arrastrados a lo alto o al interior de nosotros mismos hacia la paz. Así propuestas, mueven y encienden más el amor que si fuesen expuestas desnudas y sin ninguna semejanza de misterio. Es difícil decir el porqué de esto; pero es cierto que una cosa propuesta por medio de una significación alegórica mueve más, deleita más y es más amada que si fuese dicha clarísimamente con sus propias expresiones. Creo que el mismo movimiento del alma es más lento a inflamarse en tanto esté ligado a las cosas terrenas; si, por lo contrario, va encaminado a las semejanzas corporales y por ellas dirigido a las cosas espirituales que se la muestran en figura, por ese mismo proceso y, como un hacha de fuego agitada, se enciende y con amor más ardiente es arrastrado a la paz" [69].

Lo que San Agustín, guiado por un fin psicológico, había presentido, los modernos, mediante el análisis psicológico, fenomenológico, se han esforzado por describirlo minuciosamente incluso en el campo preciso del culto. Entre los católicos se ha interesado particularmente de este aspecto de la liturgia Romano Guardini [70]. Entre los protestantes hay que señalar la obra de Roberto Will, *El culto,* en tres volúmenes [71], de los cuales el segundo dedícalo todo al estudio de la fenomenología del culto, incluído el culto católico. El autor trata el tema muy detalladamente, esforzándose por penetrar en el proceso psicológico de la eficacia religiosa del culto en sus elementos simples o complejos que caen bajo los sentidos para actuar el encuentro entre Dios y el hombre. Aparte, naturalmente, de

---

[68] *Summa* 2 q.60 a.4. En 3 q.61 a.1, Santo Tomás precisa: "Así, por medio de los sacramentos, es instruído convenientemente en su naturaleza; es humillado, debiéndose reconocer sujeto a las cosas corporales, ya que es auxiliado por cosas corporales; es preservado de acciones pecaminosas (= recursos a ritos supersticiosos) por los saludables ejercicios de los sacramentos." Véase también una exposición larga y óptima en *C. Gent.* III,119.

[69] *Ep.* 55,21.

[70] Especialmente en *El espíritu de la liturgia* (trad. al esp.): *Los signos litúrgicos* (vers. esp., ed. Herder, 1957); *Liturgische Bildung* (Mainz 1923); *Die Sinne und die religiose Erkenntnis* (Würzburg 1950).

[71] París, Alcan. El segundo es del 1929.

ciertas deficiencias congénitas a la mentalidad de un protestante cuando habla del culto católico, muchas observaciones de Will sobre la necesidad y eficacia psicológica de la liturgia en su estructura como conjunto de signos son justísimas y algunas de sus páginas, particularmente eficaces, pueden ser plenamente aprobadas, con poquísimas mutaciones, por un católico. Así, por ejemplo, sobre la necesidad psicológica del culto encarnado—*via incarnata*—en los signos, dice: "Todo culto requiere formas expresivas de imágenes, sonidos, palabras, gestos, ritos, personas. Estas formas, interponiéndose entre Dios y los fieles, sirven de conmutadores a las corrientes de vida que juntan el polo objetivo con el subjetivo y viceversa. Ellas elevan y hacen objetivas las aspiraciones de las almas y, por otra parte, concretizan y canalizan las gracias que descienden de lo alto. Al servicio del sujeto religioso y del objeto divino, el fenómeno cultual responde, pues, a una doble necesidad, una de orden psicológico, y otra de orden metafísico. En otras palabras, la naturaleza del hombre lo requiere y la esencia de la revelación lo exige" [72].

Más aún: "Las prácticas cultuales apoyan, pues, como medios destinados a conservar los valores objetivos de la religión porque están destinadas a trasladar en el campo fenomenológico los datos suprasensibles de la revelación divina. Sin esta figuración, la religión, puramente subjetiva, correría el peligro de perderse en los estados de ánimo místicos, en las frías ideologías o en las aplicaciones morales... La religión que se desinteresa del culto entristece la atmósfera enrarecida de un espiritualismo excesivo [73]. En una palabra, tan inadmisible es separar la figuración sensible de la inspiración trascendental como de la aspiración psíquica. La transposición de las realidades trascendentales en el mundo sensible es un postulado de la esencia divina vuelta al mundo [74], como la figuración concreta de los datos de la conciencia religiosa es un postulado de la naturaleza humana" [75].

O también esta observación sobre la vida religiosa privada y el culto: "La experiencia cultual será una prolongación empírica y un aumento concreto de experiencia religiosa. El encuentro cultual será la convergencia y la combinación de todas las experiencias, fruto de un previo contacto con Dios en nuestro acto de fe y en nuestra oración. La realidad divina de la fe alimenta los dinamismos de nuestra fe subjetiva que se vuelcan en el culto. En virtud de la acción engendra-

---

[72] P.13. Al decir "exige", entiéndase: lo requiere para comunicarse connaturalmente con el hombre.

[73] O como decía el autor antes: de un ideologismo frío o de un moralismo exagerado.

[74] Más precisamente: es el hecho de una libre voluntad positiva de Dios en el comunicarse al mundo, que, además, corresponde a la misma naturaleza del hombre.

[75] P.26ss.

dora del Espíritu, el culto es, pues, una oración sobreabundante, derivada de la oración personal, pero de un flujo mejor canalizado y más largo, una oración sensible y colectiva" [76]. "En suma, el culto, prolongación de la acción mediadora de Cristo, es el símbolo religioso por excelencia. Construyendo el puente que conduce de la trascendencia a la inmanencia tiene por misión de contribuir a hacer que el universo sea penetrado de la presencia divina" [77].

Estas y semejantes observaciones de un protestante las considerará el católico con agrado como una prueba de la suma eficacia, connaturalidad, incluso necesidad moral, de que el encuentro entre Dios y el hombre, considerando las cosas desde el solo punto de vista psicológico, se realice en un régimen de signos cultuales. El comprenderá mejor la parte insustituible del culto en un régimen de signos a fin de que el justo equilibrio psicológico de la vida religiosa sea siempre observado; que lo subjetivo y lo objetivo sean dosificados en justa medida y eviten los peligros de un subjetivismo incontrolado, de un introspeccionismo y psicologismo excesivos, de un ideologismo sin eficacia vital y de un moralismo que no distinga suficientemente la religión cristiana de una simple filosofía ética. Todos los peligros que el protestantismo no ha sabido evitar, en gran parte, por su casi general oposición violenta—sólo el anglicanismo, con su carácter ecléctico, puede ser considerado como una excepción—a la forma encarnada *(via incarnata)* del culto católico, mientras que el catolicismo, gracias a su culto encarnado *(via incarnata)*, ha sabido conservar un equilibrio psicológico, que el mismo Will, con gran entusiasmo, no se cansa de reconocer como muy superior: "Es un hecho, dice Will, que las Iglesias protestantes, y especialmente el puritanismo reformado, han desequilibrado la balanza de los dos hemisferios de lo externo y de lo interno en favor del último. La espiritualidad indigente que de esto ha resultado no responde ni a los postulados de nuestra naturaleza dualista, ni a las necesidades de la piedad popular, ni a las tendencias de nuestra generación ávida de realidad, de objetividad y de vida intensa" [78]. Esta observación, justa desde el punto de vista psicológico, adquiere toda su gravedad cuando se añade que tal desequilibrio no responde ante todo a la voluntad positiva de Dios y de Cristo, porque además de las leyes de la psicología, ignora también las leyes de la historia sagrada que Dios ha querido observar en sus relaciones con los hombres: ley de la objetividad, de la encarnación, de la salvación comunitaria, en la que Dios salva a los hombres por medio de otros hombres. Así se entiende que el descubrimiento de la liturgia, aun-

[76] P.38.
[77] P.25.
[78] P.9.

que sea ocasionado principalmente desde el punto de vista psicológico, como hoy lo es para los protestantes [79], lleva consigo, en germen, el descubrimiento de tales valores que, desarrollados lógicamente, deberán llegar hasta el hallazgo del catolicismo.

A todas estas consideraciones se agrega otra a la que nuestra generación es particularmente sensible; y es la de la naturaleza social del hombre y de todas las manifestaciones, incluso las más profundas, de su vida y vitalidad y, por lo mismo, también de la religión. Socialidad de la religión y régimen de signos sensibles son cosas profundamente unidas porque sociedad implica unidad, unificación, en cuanto que lleva consigo las relaciones entre los individuos en la comunicación de conocimientos, de amores y de afectos dirigidos a la consecución de fines comunes, utilizando medios comunes y con la ayuda recíproca. Mas si la sociedad de que se trata no abarca a todos los hombres, implica ella también no sólo unidad y unificación, sino también distinción. La sociedad une y distingue. Ahora bien, todo esto, entre individuos, que son espíritus sustancialmente unidos a cuerpos, no se establece sino a través de lo exterior y de lo sensible, como expresión de los conocimientos, de los amores y de los afectos, que por su naturaleza no caen bajo los sentidos, y por lo mismo debe realizarse a través de signos sensibles en los que tales conocimientos, amores y afectos se encarnan. Los signos sensibles, en una sociedad, son precisamente expresión y causa de unión con todos los miembros y de distinción de los demás.

Por lo mismo, no se da sociedad ni vida social sin un larguísimo uso de signos sensibles: convenios, fiestas conmemorativas, divisas y distintivos jerárquicos, emblemas, cantos, ceremonias y toda suerte de ritos externos y hechos en común con participación distinta y ordenada de los diversos grupos de que se compone la sociedad, especialmente del que constituye en cierto modo la autoridad de la misma. La misión del signo sensible en la vida social es, pues, capital. El hecho positivo de que Dios ha querido libremente que el encuentro entre El y el hombre en Cristo se realizase en un régimen de signos sensibles aparece de este modo como consecuencia natural del otro hecho positivo que él también ha querido, es decir, que el mismo encuentro tuviese un carácter profundamente social y comunitario, y tanto el uno como el otro responden a las tendencias más profundas de la naturaleza humana. Así, el régimen religioso estructurado por signos sensibles,

---

[79] Es notorio cómo desde hace unos veinticinco años existe entre los protestantes un notable movimiento en pro de la restauración del culto. Véase, p.ej., una breve reseña con bibliografía para lo que atañe al luteranismo en R. STAEHLIN, *Der Wiedergewinnung der Liturgie in der evangelischen Kirche:* Leiturgia (Handbuch der evangelischen Gottesdienses) 1 (Kassel 1954) p.74ss.

como es precisamente el régimen litúrgico, aparece como una protección y garantía no sólo de objetividad y de *encarnacionismo* contra el peligro del subjetivismo y de un espiritualismo *desencarnado*, mas también de sano sentido comunitario contra los peligros de un individualismo exagerado. Quien ha descubierto el valor del aspecto comunitario de la religión y de la piedad cristiana no sólo no teme al simbolismo litúrgico, sino que en él se encuentra a su gusto, porque llega a intuir connaturalmente el valor social del signo litúrgico [80].

Naturalmente, muchas y graves consecuencias, sobre las que hemos de decir algo todavía, se derivan del hecho de que el signo litúrgico tiene entre otras cosas. un valor esencialmente comunitario y social. Baste insinuar el hecho de que el signo litúrgico es realizado por la comunidad y debe ser comprendido por ella so pena de perder su eficacia psicológica. Esta simple observación soluciona con toda seguridad la cuestión de la pastoral litúrgica.

4. Las cosas significadas por el signo de la liturgia

Después de haber explicado el concepto de signo en general y de haber comprobado su dominio universal en la liturgia, se necesita determinar más cuidadosamente cuáles son las cosas sagradas invisibles que hacen referencia a las relaciones entre Dios y el hombre, y que son significadas por los signos litúrgicos.

Las cuatro dimensiones del signo litúrgico en general.

Sabemos que la liturgia es el conjunto de signos sensibles por cuyo medio Dios, en la forma antes dicha, santifica al hombre, y el hombre rinde su culto a Dios. Así, el signo litúrgico, en el régimen querido efectivamente por Dios, es el lugar del encuentro entre Dios y el hombre, donde Dios desciende hacia el hombre y el hombre sube hasta Dios. Las realidades significadas por los signos litúrgicos son, pues, aquéllas que constituyen el encuentro entre el hombre y Dios: la santificación que Dios hace a la Iglesia en Cristo y el culto que la Iglesia en Cristo rinde a Dios. Santificación y culto son dos cosas que, como explicaremos más detenidamente en seguida, evocándose necesariamente la una a la otra, son inseparables en la realidad litúrgica. Por lo mismo son significadas en todo signo litúrgico. Mas lo son en planos diversos, según los casos; porque considerando cada uno de los signos

[80] El aspecto social del signo litúrgico ha sido puesto de relieve especialmente por C. M. Travers, *Valeur sociale de la liturgie d'après S. Thomas d'A.* (París), p.ej., p.313-317.

litúrgicos, en unos aparece la santificación en primer plano y por lo mismo será significada directamente, mientras que el culto aparecerá en plano segundo y será significado indirectamente; en otros, por el contrario, el culto aparece en primer plano y será significado directamente y la santificación en segundo plano, y será significada indirectamente. De cualquier modo que sea, todo signo litúrgico significará siempre aquellas realidades espirituales suprasensibles en las que consiste la santificación que Dios en Cristo da a la Iglesia y el culto que la Iglesia en Cristo rinde a Dios.

* * *

¿Cuáles son, con más precisión, estas realidades? Muchas cosas diversas concurren a constituirlas bajo diversos aspectos. Los signos litúrgicos, bajo aspectos diferentes, refiriéndose a todas estas cosas, las significan en modo diverso. Cuáles son exactamente sólo lo sabremos analizando los diversos elementos espirituales suprasensibles que la santificación y el culto encierran en cualquier modo según los órdenes diversos de causalidad.

La *causa formal intrínseca* de la santificación está constituída por la gracia santificante con todas las virtudes infusas que la acompañan. La del culto en la actitud interna de veneración hacia Dios, basada sobre el reconocimiento de su excelencia. Se realiza por la admiración, la estima, el honor, la plegaria, así como por la humildad y la protestación de sumisión que incluye el arrepentimiento y la voluntad de satisfacción en el caso de haber pecado. El conjunto de todo esto es la expresión de la virtud de religión con todo lo que ella lleva consigo, virtud que hace que se rinda a Dios todo lo que a El es debido en cuanto es precisamente el principio creador y gobernador de todas las cosas.

Al *orden de la causalidad material* invisible en la santificación cristiana y en el culto cristiano pertenece, en primer lugar, el alma como sujeto suprasensible de la santificación. Mas considérese atentamente que no se trata de alma individual, considerada separadamente de la Iglesia, sociedad incluso invisible de los creyentes en Cristo, mas del alma en la Iglesia. En este sentido dícese que es la Iglesia la que en la liturgia es santificada y en la Iglesia y por su medio, toda alma. En segundo lugar al orden de la causalidad material invisible de la liturgia pertenecen las disposiciones morales de ánimo, principalmente las que al alma son necesarias para poder ser sujeto apto para recibir la santificación y para rendir el culto cristiano a Dios. En esto hay necesidad de insistir. En el adulto el recibir la santificación y el dar el culto a Dios es un acto plenamente humano, y por lo mismo libre y moral,

y jamás un acto puramente mecánico de los que pertenecen al orden de las operaciones fisiológicas. Cuando se dice de los siete sacramentos que confieren la gracia *ex opere operato,* se quiere decir que la dan siempre a quien no pone obstáculos del orden moral, obstáculos que equivalen a la falta de las disposiciones morales requeridas, y por lo mismo humanas y libres. Sin estas disposiciones, no hay gracia.

Por esto, contra todas las incomprensiones de los protestantes y racionalistas en este campo, la teología católica no se cansa de repetir que el proceso en el que se realiza la santificación en los siete sacramentos, trascendiendo inmensamente la posibilidad del esfuerzo moral de sólo el hombre, no tiene nada que ver con un proceso mágico. En el proceso mágico es el hombre quien, por vía físico-mecánica, cree forzar una potencia divina y ponerla a su disposición y esto realizado independientemente de sus disposiciones morales en relación con esa potencia. En los sacramentos, por el contrario, el hombre se somete a la voluntad de Dios que ha establecido comunicar de tal modo la vida divina y acepta este modo; y el efecto de la comunicación de la gracia en el adulto está siempre condicionado a sus disposiciones morales. Además, a estas disposiciones morales está siempre condicionada, en el adulto, la conservación de la santificación recibida en el sacramento y, mientras viva aquí abajo, permanece siempre íntegra la posibilidad de la caída por introducción de disposiciones morales contrarias. Luego a la indispensable causalidad del orden material en la santificación pertenecen las disposiciones morales de aquel que la recibe.

Entre estas disposiciones morales se ha de contar el *compromiso moral para el futuro* de vivir como corresponde a las exigencias del nuevo modo de ser que se recibe en el acto santificador. Este compromiso es más o menos explícito en el adulto que recibe la santificación, precisamente porque ésta implica siempre el orden moral de la libre cooperación. En este sentido todo sacramento es para el adulto que lo recibe un JURAMENTO.

Esto vale lo mismo para el culto: las disposiciones de ánimo en las que el culto interno consiste no se conciben sin el compromiso u obligación, al menos implícito, de vivir en el futuro como lo exige de nosotros la excelencia de Dios que reconocemos en el culto y la sumisión que le profesamos. Todo acto litúrgico en el que el hombre recibe la santificación y rinde su culto a Dios, encierra, pues, un compromiso, una obligación para el futuro libremente aceptada, un implícito juramento, y de este modo el pecador cristiano, rompiendo los pactos jurados con Dios, es necesariamente un traidor.

Causa eficiente principal, invisible, de la santificación es Dios; Cristo en su humanidad es la causa eficiente instrumental

invisible, porque de ella, como de un instrumento conjunto, se sirve la divinidad para santificar. Causa eficiente meritoria de la misma santificación son las acciones salutíferas de Cristo en su vida mortal, principalmente su pasión y su muerte en la cruz. Causa eficiente suprasensible principal del culto que la Iglesia rinde a Dios es el mismo Cristo, porque el culto de la Iglesia no es otro que el culto que Cristo rinde a Dios por medio de la Iglesia, cuyas disposiciones de ánimo son, por lo mismo, instrumentos de que Cristo se sirve y participación a las disposiciones de ánimo de Cristo.

Causa final propia de la santificación (la que es común a todas las cosas es siempre la gloria de Dios), es la gloria futura en la visión beatífica a la que la gracia está intrínsecamente ordenada como la semilla está intrínsecamente ordenada al árbol. Causa final propia del culto en esta tierra es el culto eterno y cósmico de Dios en la Jerusalén celeste.

Causa ejemplar de la santificación y del culto que se realiza en nuestra liturgia, en cierto aspecto es el mismo Cristo, en cuya santidad y en cuyo culto participamos nosotros y a cuya imagen somos modelados en la liturgia. En otro aspecto todas las santificaciones y todos los cultos, al menos los que se realizaron en la tierra después del pecado de Adán hasta la venida de Cristo, especialmente los que se realizaron en la historia del pueblo de Dios, tienen una relación de ejemplaridad en orden a la santificación y al culto en nuestra liturgia, porque no eran otra cosa que primeros esbozos imperfectos de la santificación y del culto que se realizó antes en Cristo mismo y se realiza ahora en nuestra liturgia también en Cristo. En un tercer aspecto causa ejemplar de la santificación y del culto que se realiza en nuestra liturgia es la perfecta santificación y el perfecto culto de la Jerusalén celeste, de la que nuestra santificación y nuestro culto no son otra cosa que esbozos y bosquejos todavía imperfectos que tienden a ella como a su supremo ideal y en la cual encontrarán su perfecto cumplimiento.

Todas estas cosas son, pues, las realidades espirituales suprasensibles implicadas por la santificación y por el culto en la liturgia y todas estas realidades son significadas, a su modo, por los signos litúrgicos. Todo esto es lo que *intelligitur*—se entiende—en los signos litúrgicos, en los que *aliud videtur et aliud intelligitur*.

* * *

Todas estas mismas realidades son significadas, sin embargo, por los signos litúrgicos según un cierto orden determinado, en cuanto todas tienen cierta relación respecto al elemento formal, intrínseco de nuestra santificación y de nuestro culto, que es, precisamente, la gracia santificante y las disposiciones de

ánimo en las que el culto consiste. Este es el elemento central y primario que significan inmediatamente y en primer lugar los signos litúrgicos. Todos los demás signos lo significan en cuanto se ordenan necesaria e intrínsecamente con el elemento primario y central en el que converge ante todo la función significativa y representativa del signo litúrgico. Nuestra santificación y nuestro culto presuponen, entre otras cosas, nuestro compromiso moral para el futuro; luego, los signos litúrgicos, significando directamente nuestra santificación y nuestro culto, significan también nuestras disposiciones, especialmente nuestro compromiso y obligación para el futuro; son signos empeñativos. Después: nuestra gracia viene de Dios, mas por medio de Cristo redentor; El nos la ha merecido principalmente en su pasión; El nos la transmite haciéndonos partícipes de la santidad o vida divina que El posee plenamente. El culto que nosotros rendimos a Dios es el culto que Cristo rindió sobre la tierra y siempre rinde a Dios, al cual El nos asocia. Así, necesariamente, el signo litúrgico, significando ante todo nuestra santificación y nuestro culto, significa, por consiguiente, Dios obrando en nosotros, y Cristo y su santidad y su pasión y su culto. Mas porque nuestra santificación y nuestro culto están dirigidos a la Jerusalén celeste, también la gloria y la Jerusalén celeste estarán significadas en el signo litúrgico. Dado, también, que nuestra santificación y nuestro culto realizan en sí, como la estatua más perfecta el esbozo, todo lo que, después del pecado de Adán y antes de la venida de Cristo, existió en el mundo de santificación y de culto agradable a Dios, principalmente en el Antiguo Testamento, necesariamente, los signos litúrgicos significarán también las santificaciones y los cultos anteriores a Cristo.

Notamos que, considerando todas estas sagradas realidades, invisibles, significadas por los signos litúrgicos, en el aspecto del presente, del pasado y del futuro, los signos litúrgicos significan a toda la historia sagrada, presente, pasada y futura. Significan efectivamente una serie de realidades suprasensibles como presente *hic et nunc* en la acción sagrada: la gracia santificante con las virtudes infusas, en las cuales consiste formalmente la santificación significada por los signos; la disposición de ánimo cultual como expresión de la virtud de la religión en sus diversos aspectos, en la que consiste formalmente el culto significado por los mismos signos; el presupuesto compromiso para el futuro; Dios obrando como causa principal eficiente de la santificación y como objeto último del culto; Cristo como causa ejemplar e instrumental de la santificación y causa principal eficiente y ejemplar del culto; la Iglesia como pueblo de Dios en su aspecto visible, objeto de la santificación y causa instrumental del culto que por medio de ella Cristo rinde a Dios.

Una segunda serie de las realidades sagradas invisibles significadas por los signos litúrgicos son las realidades del pasado: son las acciones salutíferas de Cristo en su vida terrena, especialmente en su pasión y muerte, que son causa meritoria de la gracia significada por los signos litúrgicos y que constituyeron el principio del culto de Dios que Cristo ahora continúa en la liturgia; son las santificaciones y los cultos que, después del pecado de Adán, tuvieron lugar sobre la tierra y fueron las primeras sombras y los esbozos imperfectos de los que la santificación y el culto que se realizan en la liturgia son el cumplimiento que se avecina mucho más a la perfección definitiva.

Finalmente, una tercera serie de realidades significadas por los signos litúrgicos son las realidades del futuro, esto es, la gloria y el culto de la Jerusalén celeste, que son el fin y el ejemplar perfecto al que tienden como a su perfección intrínseca la santificación y el culto de la liturgia aquí abajo.

De este modo todo signo litúrgico mira al presente, al pasado y al futuro. Pero como signo del presente tiene el signo litúrgico dos funciones que es oportuno distinguir con toda ponderación. En efecto: muchas de estas realidades presentes indícalas el signo litúrgico como simplemente presentes: así la gracia santificante y las disposiciones de ánimo en las que el culto interno consiste formalmente; Dios, obrando la santificación y objeto del culto; Cristo, causa instrumental y ejemplar de la santificación, así como causa eficiente principal y causa ejemplar del culto; la Iglesia objeto de la santificación y causa instrumental del culto. Mas, por otra parte, existe una realidad que el signo litúrgico la indica como presente, pero que mira intrínsecamente a las acciones futuras de la vida; esta realidad es la disposición de ánimo requerida en aquel que recibe la santificación o rinde el culto, por la que se compromete actualmente a vivir en el futuro en conformidad con las exigencias de la santificación recibida y del culto interno manifestado. Así el signo empeñativo tiene alguna cosa del signo presente y del signo futuro. Su importancia es capital, ya que, por una parte, hace ver cómo la vida litúrgica entalla vigorosamente en la cooperación libre y en la vida moral que ella exige estrictamente y, por otra, demuestra cómo la vida moral y ascética, fuera de la acción litúrgica, no es una cosa sin conexión con la vida litúrgica, sino su connatural derivación exigida, como en germen, en toda acción litúrgica.

* * *

En conclusión: *el signo litúrgico tiene, pues, cuatro dimensiones: es signo demostrativo* de las realidades sagradas invisibles presentes; ante todo de la gracia santificante y del culto interno; luego de Dios obrando la santificación y como objeto

del culto; de Cristo, causa instrumental y ejemplar de la santificación y causa principal y ejemplar del culto; de la Iglesia, objeto de la santificación y causa instrumental del culto. Es *signo empeñativo* presente de las acciones morales futuras de quien recibe la santificación y rinde el culto. Es *signo rememorativo* de las acciones salutíferas de Cristo, principalmente de su pasión y de su muerte, así como de los cultos y de las santificaciones que se realizaron en el mundo después del pecado de Adán y antes de Cristo. Es *signo prefigurativo* o *profético* de la gloria en la visión beatífica y del culto de la Jerusalén celeste.

Hay que observar, sin embargo, que las realidades del pasado y las del futuro no son significadas en los signos litúrgicos como cosas exclusiva y puramente pasadas o futuras de tal modo que, en cierta manera realísimo, no sean aún o ya realmente presentes en la acción sagrada de la liturgia. Las realidades sagradas del pasado y las del futuro, significadas por los signos litúrgicos, son, en cierto modo, significadas como presentes. La cuestión de cómo deba ser concebida esta presencia de la realidad sagrada pasada, en la acción litúrgica actual, cuando se trata de las acciones salutíferas de Cristo en su vida mortal, y especialmente de su pasión, por su especial dificultad, será examinada aparte. Mas, ya desde ahora, es claro que las santificaciones y los cultos que tuvieron lugar antes de Cristo son significados en los signos litúrgicos incluso como presentes, en cuanto el signo litúrgico significa, como presente, la santificación y el culto cristiano, el cual, de modo eminente, realiza en sí mismo y hace presente las santificaciones y cultos antes de Cristo, como la estatua más perfecta realiza y hace presente el esbozo que la ha precedido. Por el contrario la gloria futura y el culto de la Jerusalén celeste son significados en el signo litúrgico también como presentes, porque la gracia de la santificación y el culto significados en la liturgia son realmente la semilla y el primer esbozo de la gloria futura y del culto de la Jerusalén celeste. El pasado y el futuro son, pues, significados en los signos litúrgicos como en un supratemporal, porque las realidades sagradas invisibles significadas, en cierto aspecto, son como pasadas o futuras, y en otro aspecto, son significadas como concentradas en la realidad presente. Los signos litúrgicos encierran, pues, en su significado litúrgico toda la realidad de la historia sagrada en su presente, pasado y futuro.

Se observará que en todo esto no he hecho otra cosa que completar y adaptar a la realidad litúrgica en todos sus aspectos lo que, a propósito del significado de los signos litúrgicos, Santo Tomás había afirmado de los siete sacramentos, especialmente cuando veía en ellos un triple significado: "Llámase sacramento—decía el Santo Doctor—restringiendo el antiguo con-

cepto de *sacramentum* a los siete sacramentos solamente, lo que se ordena a significar nuestra santificación" [81]. En esta pueden considerarse tres cosas: la causa de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes, y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Todas estas cosas son significadas por medio de los sacramentos. Por eso el sacramento es signo rememorativo de lo precedente, es decir, de la pasión de Cristo; signo demostrativo de lo que en nosotros obra la pasión de Cristo; es decir, la gracia; y signo prenunciativo de la gloria futura" [82].

La extensión del concepto de Santo Tomás a todo el conjunto de signos que componen la liturgia es legítimo y necesario. En efecto, el motivo fundamental que justifica la triple dimensionalidad del significado del signo de los siete sacramentos señalada por Santo Tomás—es decir, la relación entre la significación y las diversas causas de las que ella depende—, vale, a su modo, para todos los signos que componen la liturgia, como se ha explicado antes. Además, la realidad del signo empeñativo, en el orden de la causalidad dispositiva, es no menos evidente que la del signo demostrativo, rememorativo y prenunciativo. Con lo cual advertimos que no sólo se vuelve a encontrar el antiguo concepto patrístico de *sacramentum, mysterium,* sino también, y de modo especial, toda la fuerza de su significado, intuición que había sido, en el fondo, el gran moscardón de Orígenes por ejemplo [83].

Cuando se quiere examinar luego en casos particulares este cuádruple aspecto del significado de cada signo litúrgico, hay que distinguir necesariamente entre los signos litúrgicos de institución divina y los signos litúrgicos de institución eclesiástica. Aunque este examen atañe con más propiedad a la liturgia especial, sin embargo, una ojeada rápida es bastante útil ahora para que se perciba con mayor viveza esta cuádruple dimensión del significado de los signos litúrgicos, cosa tan esencial para penetrar realmente en el mundo de la liturgia.

---

[81] Santo Tomás quiere decir que es ordenado inmediatamente (y no sólo mediatamente) para significar nuestra santificación como cosa que se realiza al presente *hic et nunc*. De este modo excluye Santo Tomás del concepto de *sacramentum* aquellos ritos que hoy nosotros los conocemos con el nombre de *sacramentales*, porque en ellos el signo no significa la santidad directamente en sí misma, sino sólo mediatamente, ya que inmediatamente significa sólo una disposición a la santidad; así excluye del *sacramentum* todo lo que inmediatamente está ordenado a significar el culto a Dios, p. ej. la alabanza divina, y también el sacrificio (por eso Santo Tomás distingue en la eucaristía el *sacramentum* y el sacrificio).

[82] *Summa* 3 q.60 a.3.

[83] Cf. H. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*: Rech. de Sc. Rel. 26 (1936) 513ss.; 27 (1937) 38ss.

La cuádruple dimensión de los signos litúrgicos de institución divina.

Se trata aquí de los siete sacramentos y del sacrificio en lo que tienen propiamente de sustancial y por lo mismo de institución divina. El examen de la cuádruple dimensión del significado de estos signos tiene, especialmente, la ventaja de que, respecto a los dos sacramentos fundamentales: el bautismo y la eucaristía, se hace ver cómo esa cuádruple dimensión se encuentra expresamente muy explícita en la Escritura.

El bautismo.—Que el rito del bautismo sea signo demostrativo de la gracia de Cristo en el que el fiel por medio del mismo participa actualmente, afírmalo San Pablo cuando dice que por el bautismo morimos al pecado: "Estamos muertos al pecado cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús... el hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado" (Rom 6,2ss.) o cuando dice que el bautismo es "un lavado de regeneración y renovación del Espíritu Santo" (Tit 3,5. Véase también Eph 3,25; Io 3,5).

Que el bautismo sea un signo empeñativo en el que el fiel se obliga a vivir todo el resto de su vida como lo exige su nuevo estado, es un tema bien explícito en las epístolas de San Pablo, especialmente en el capítulo sexto de la epístola a los Romanos: "¿Qué diremos, pues? ¿Permaneceremos en el pecado para que abunde la gracia? Lejos de eso. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados en el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva... Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruído el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado... Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios, como instrumentos de justicia... Pero ahora, libres del pecado y siervos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna..." (R 1,1 ss. Véase también: Col 3,1-4,5).

Se comprende de este modo cómo Tertuliano [84] y muchos

[84] Véase J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "sacramentum"* 1 (Louvain 1924) p.66-113.

escritores eclesiásticos después de él [85], expresen un pensamiento escriturístico, cuando bajo el mismo concepto de *sacramentum*, hacían semejante el bautismo al *sacramentum militiae*, que antiguamente era al mismo tiempo juramento militar y rito de iniciación y consagración religiosa [86]; tanto más cuanto que el rito de la iniciación en los misterios paganos era con frecuencia considerado como un juramento y una iniciación a la milicia sagrada [87] y que, además, en el mismo rito bautismal antiquísimo existía ya la explícita renuncia a Satanás, a sus pompas y a sus ángeles [88]; lo cual tiene valor de verdadero juramento. Así Tertuliano podía decir: "Somos llamados a la milicia de Dios... cuando respondemos con las palabras del *sacramentum*" [89]; y San Cipriano hace decir al confesor de la fe: "yo, ciertamente, quise combatir fuertemente; acordándome de mi *sacramentum* empuñé las armas de la devoción y de la fe" [90]. De este modo todo pecado grave del cristiano era considerado como una tentativa de "evadirse de los *sacramenta benedictionis*", es decir de las obligaciones del juramento bendito en el bautismo [91].

El bautismo es signo "rememorativo" de la acción salutífera pasada de Cristo, esto es, de su muerte: "¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte... Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte..." (Rom 6,3ss.).

Cómo el bautismo es también signo "rememorativo" de la historia sagrada pasada antes de Cristo, muéstralo San Pablo en 1 Cor 10,1-11: el bautismo de los israelitas "en Moisés, bajo la nube y por el mar... Esto fué en figura nuestra... Todas estas cosas les sucedieron a ellos en figura y fueron escritas para amonestarnos a nosotros, para quienes ha llegado la plenitud de los tiempos". Y también en 1 Petr 3,20 ss.: "... cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de Dios, mientras se fabrica el arca en la cual pocos, esto es, ocho personas, se salvaron por el agua. Esta os salva ahora a vosotros, como anticipo, en el bautismo".

Que el bautismo es signo profético de la gloria futura, incúlcalo San Pablo en el mismo texto a los Rom 6,2-11:

---

[85] Véase A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des autores chrétiens* (Strasbourg 1954), en la palabra *Sacramentum*, donde se cita, p.ej., San Cipriano, Arnobio, Optato Milevetano, San Hilario.

[86] Véase, p.ej., F. DOELGER, *Antike und Christentum* (1930) p.28; *Jahrb. für Liturgiw.* (1923) p.227; O. CASEL: Theologische Revue (1925) p.41.

[87] Cf. TERTULIANO, *De corona* 15, a propósito de la iniciación en los ritos de Mitra.

[88] Véase TERTULIANO, *De spectac.* 4.

[89] *Ad Martyr.* 3.

[90] *De lapsis* 13.

[91] TERTULIANO, *De pudic.* 14.

"Si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección... Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El" [92].

La eucaristía.—Puede leerse para su comprobación la narración de la institución en los sinópticos (Mt 26,17-29; Mc 14,12-25; Lc 22,7-38); las reflexiones de San Pablo: 1 Cor 10,16-21; 11,23-30; el discurso eucarístico en el capítulo sexto del evangelio de San Juan. La eucaristía es signo demostrativo, *ante todo, del cuerpo y de la sangre de Cristo allí presente:* "Este es mi cuerpo... ésta es mi sangre" (palabras de la institución). "El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo... Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre... Quien come mi carne y bebe mi sangre..." (Io 6,51ss.); "El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?" (1 Cor 10,16). Además, la eucaristía es signo demostrativo de la vida divina y de la gracia de unión con Cristo y entre nosotros: "Quien come mi carne y bebe mi sangre en mí mora y yo en él... Quien me come vivirá a causa de mí" (Io 6,56ss.; cf. 6,50-52). "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (1 Cor 10,17).

De la eucaristía como signo empeñativo, en orden a la conducta moral, habla San Pablo explícitamente en 1 Cor 10,14-22 para hacer ver a los cristianos cuánto estamos obligados a huir de la idolatría: "Por lo cual, amados míos, huid la idolatría. Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo: El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?... lo que sacrifican los gentiles, a los demonios y no a Dios lo sacrifican. Y no quiero yo que vosotros tengáis parte con los demonios. No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa de Dios y en la mesa de los demonios. ¿O queremos provocar la ira del Señor? ¿Somos acaso más fuertes que El?". El concepto de eucaristía signo empeñativo y del modo de conducirse para con Dios está incluído en el concepto de eucaristía nuevo pacto, nueva alianza en la sangre de Cristo (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25) que reclama el concepto del pacto alianza del Antiguo Testamento con la fuerte acentuación de lo que él lleva consigo de consecratorio y de irrevocablemente obligatorio para el hombre que recibe la alianza de Dios, compromiso consagrado en la sangre de la víctima y del banquete sagrado delante de Dios" (cf. Ex 24; Deut 29,30) [93].

---

[92] Cf. también Tit. 3,5-7. Esta cuádruple significación del bautismo era mucho más expresivamente afirmada en el rito antiguo del bautismo por inmersión. Véase RIGHETI, vol.2 p.631.693ss. (ed. esp.).

[93] Para la conexión de los conceptos sacrificio-banquete, sagrado-alian-

El concepto de la eucaristía, signo "rememorativo" de la cena y del Gólgota, está contenido en los textos siguientes: "El Señor... tomó el pan, y después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento (nuevo pacto) en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor" (1 Cor 11,23ss.).

La referencia de la eucaristía a la historia sagrada precedente se expresa en los textos siguientes: "Este cáliz es el nuevo pacto en mi sangre" (1 Cor 11,25; cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20), alusión al pacto antiguo al pie del Sinaí en la sangre del cordero (Ex 24,8) y a las profecías del futuro, pacto que Dios habría hecho con el nuevo pueblo en los días del Mesías (cf. Ier 31,31; Zach 9,11). Relaciones entre la eucaristía y el maná en el desierto: "Vuestros padres comieron del maná en el desierto y murieron. Este es el pan que baja del cielo para que el que coma de él no muera. Yo soy el pan vivo bajado del cielo... y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo" (Io 6,49 ss.; cf. 6,32ss.59. Véase también 1 Cor 10,1-4).

El sentido escatológico de la eucaristía y, por lo mismo, la eucaristía como acto profético de la gloria futura, es un concepto que se encuentra con mucha frecuencia: "Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que El venga" (1 Cor 11,26). "Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer, porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios" (Lc 22,15ss.). La conexión ideal de la última cena celebrada por Cristo con el banquete pascual judaico es cierta; y no menos cierto es el sentido escatológico del banquete pascual judaico; por lo cual, también por este verso, aparece verdadero el sentido escatológico de la última cena. Y la conexión de la eucaristía con la gloria futura y la resurrección aparece, por ejemplo, en los textos siguientes de San Juan: "Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo lo resucitaré el último día... no como vuestros padres, que comieron el maná y murieron: quien come este pan vivirá eternamente" (6,55.59).

La confirmación.—Mientras que para el bautismo y para la eucaristía, los dos sacramentos cuya naturaleza se encuentra muy explícita en la Sagrada Escritura, la cuádruple dimensión del significado de sus signos relativos es también afirmada explícitamente en la misma con toda claridad; para los

---

za-obligación, véase, p.ej., W. Eichrodt, *Theologie des A. T.* 1 (1948) p.69-70, y en el *Theol. Wört. zum N. T.*, las pabras *diatekę* (II,106ss), *koinomos* (III,802.805ss.).

demás sacramentos, por el contrario, hay que deducir esto por razonamiento de la teología general de cada uno. He aquí, brevemente, cómo de la naturaleza de cada uno de los demás sacramentos se deduce el cuádruple significado del signo relativo.

La confirmación es signo demostrativo de la gracia como efusión plenaria del Espíritu que viene al fiel en el momento mismo del acto litúrgico. Es signo empeñativo para el resto de la vida como sello, carácter de pertenencia, consagración a Cristo y habilitación a su milicia. Es signo rememorativo de su pasión porque la efusión plenaria del Espíritu Santo es el efecto de la pasión de Cristo que en la cruz mereció comunicarlo a los fieles. Signo rememorativo de las comunicaciones y efusiones del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento, las cuales eran esbozos y primeras figuras de su comunicación plenaria en el Nuevo Testamento. La confirmación es, finalmente, signo profético de la plenitud del Espíritu en la gloria celeste cuando esta plenitud será tal que resucitará y transformará los mismos cuerpos a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo [94].

La penitencia.—El hecho mismo de que un penitente, detestando sus propios pecados, los confiesa y los somete al poder judicial de la Iglesia haciendo el propósito para el porvenir y recibir la absolución, es, por eso mismo, un signo del cuádruple aspecto predicho. Es signo demostrativo de la reconciliación con Dios por la nueva vida reconquistada por la que el fiel en el rito de la penitencia pasa nuevamente de la muerte a la vida. Esta nueva vida es la gracia y el Espíritu Santo, que Dios restituye al penitente, como participación a la plenitud de la vida divina de Cristo y por lo mismo como reconciliación con la Iglesia y con los hermanos en Cristo. Todas estas realidades invisibles son demostradas por el signo de la penitencia. El valor del signo empeñativo en la penitencia es vigorosamente manifestado por el propósito de nunca más pecar. También es signo rememorativo de la pasión de Cristo, porque todo el rito no tiene sentido más que refiriéndose a esa pasión, de la que, como de causa meritoria, viene la posibilidad de la reconciliación con Dios y, por lo mismo, con la Iglesia, la eficacia del poder de la Iglesia de perdonar los pecados y la utilidad sobrenatural de las disposiciones de

---

[94] Cf. Rom. 8,11ss. En la historia y en el rito actual de la confirmación es fácil encontrar los quatro significados. La imposición de las manos con la invocación epiclética del Espíritu Santo hace ver la confirmación como signo demostrativo de la efusión plenaria y perfecta del Espíritu. La *consignatio*, es decir, el signo de la cruz en la frente, que ya en los ritos antiguos acompañaba con frecuencia a la imposición de las manos (véase, p.ej., RIGHETTI, II,722ss.) y en el rito moderno ha venido a ser la fórmula del sacramento *(Signo te signo crucis...)*, indica cómo la confirmación es un signo rememorativo también de la pasión de Cristo, así como signo empeñativo, casi una señal de pertenencia a Cristo. La fórmula del gelasiano indicaba explícitamente el significado escatológico de la confirmación: *Signum Christi in vitam aeternam.*

ánimo del penitente. En efecto, en el penitente, detestación, confesión, propósito no son actos vitales para obtener la reconciliación más que en cuanto son una participación a las disposiciones de ánimo de las cuales Cristo, principalmente en su pasión, estuvo animado con respecto a los pecados de los hombres. Y, finalmente, la penitencia es signo profético de la gloria futura y de la vida feliz, porque la gracia allí reconquistada es el germen que de modo natural exige su desarrollo completo y fructificación en la gloria y en la vida bienaventurada [95].

La extremaunción.—La extremaunción, dice Santo Tomás: "Es el sacramento que, en cierto modo, conduce a feliz término todo el proceso de la cura espiritual y por el cual el hombre viene como preparado (entiéndase inmediatamente) para participar en la gloria" [96]. Es signo demostrativo de la gracia santificante como robustecimiento espiritual contra la debilidad espiritual que, por el influjo del diablo, todavía no del todo eliminado, proviene del pecado original y habitual, aunque ya estén perdonados [97]. Es signo empeñativo de los actos futuros, ya que no existe absolución del pecado de cualquier modo que sea que no implique en quien la recibe un propósito de enmienda. Es signo rememorativo de la pasión de Cristo que es causa meritoria de tal curación; y es signo profético de la gloria futura, que es la flor connatural de esta curación y la que inmediatamente prepara la extremaunción [98].

El orden.—El orden es signo demostrativo de la gracia y del carácter sacerdotal como participación especialísima del sacerdocio de Cristo. Es signo empeñativo; el mismo sacerdote pondrá su vida al servicio de Cristo, según lo exige el ministerio sacerdotal. Es signo rememorativo de los actos salutíferos de Cristo y principalmente de su pasión, porque en esos actos futuros que aún pueden realizarse en la vida, porque de el sacerdocio del que ahora participan los sacerdotes, sus ministros, y en ellos mismos es donde mereció que su gracia sacerdotal, con todo lo que ella lleva consigo, fuese participada. Es

[95] También quedan bien expresados en los ritos tanto históricos como actuales de la penitencia. Por ejemplo, en el rito actual, la oración después de la fórmula de la absolución:

Passio Domini nostri Iesu Christi...
sit tibi in remissionem peccatorum,
augmentum gratiae,
et praemium vitae aeternae.

En la antigua penitencia, todo esto era expresado mucho más vigorosamente que ahora (véase, p.ej., en el *Pontifical romano*, el prefacio para la reconciliación de los penitentes el Jueves Santo; para la historia de esta fórmula, véase RIGHETTI, II p.803ss.). Véase también la fórmula de absolución ibid., al fin del rito: *Dominus Iesus Christus...*

[96] *C. Gent.* IV,73.

[97] Véase SANTO TOMÁS, *Summa* 3 suppl. q.30 a.1.

[98] En los ritos actuales de la extremaunción es expresado el valor de signo demostrativo de la salud y del robustecimiento del alma (véase, p.ej., *Ritual romano* n.7; el rito de la unción; la oración *Respice...*, en el n.12).

también signo rememorativo de todos los sacerdotes de la historia antes de Cristo, especialmente de los del Antiguo Testamento, los cuales no eran sino un esbozo del sacerdocio de Cristo y de la participación que ahora hace El a sus ministros. Es signo profético de la gloria futura como fruto plenario del sacerdocio de Cristo y del de sus ministros [99].

El matrimonio.—Es signo demostrativo de la gracia santificante como gracia de unión entre los dos esposos en orden a la procreación y educación de los hijos, que deberán ser miembros de la Iglesia y ciudadanos de la ciudad celeste, y todo esto como participación a la gracia de Cristo que en la Iglesia y por la Iglesia engendra los hijos para Dios. Es signo empeñativo de la vida futura de los esposos según las exigencias del matrimonio cristiano. Es signo rememorativo de la pasión de Cristo, donde El se conquistó la Iglesia como a una esposa (Eph 5,25ss.), es decir, donde consiguió el derecho de santificar a los hombres y de hacerlos, con títulos diversos, cooperadores de su acción engendradora en orden a la vida divina. Al mismo tiempo es signo rememorativo de todos los matrimonios como gracia de unión primera en Cristo, ya que fueron los primeros esbozos de la gracia de unión matrimonial en Cristo. Es signo profético de la futura gloria celestial concebida, como dice el Apocalipsis (19,7; 2,9), como las perfectas y definitivas nupcias del Cordero [100].

La cuádruple dimensión de los signos litúrgicos de institución eclesiástica.

Los signos litúrgicos de institución eclesiástica pueden distinguirse en tres grupos: ceremonias, es decir, gestos, actitudes, movimientos, con los que la Iglesia en la celebración del sacrificio y en la administración de los siete sacramentos, acompaña y, por así decirlo, reviste al núcleo esencial que en ellos es de institución divina, y también a las horas canónicas; las oraciones de institución eclesiástica en la celebración del sacrificio y en la administración de los siete sacramentos, pero que, especialmente constituyen el oficio de las horas canónicas; los sacramentales entendidos en el sentido estricto de nuestros días. No es menester, para el fin que nos proponemos, discutir las cuestiones que podría levantar un agrupamiento semejante de los signos litúrgicos de institución eclesiástica.

---

[99] En los diversos prefacios de ordenación de los ritos actuales se acentúa mucho el concepto de la gracia del sacerdocio por medio de la infusión del Espíritu Santo; del signo rememorativo del sacerdocio, etc., del Antiguo Testamento, y del signo empeñativo para el resto de la vida del ordenado.

[100] Los ritos actuales del *Ritual romano* para la bendición del matrimonio son muy sobrios, por no decir pobres. El ritual bizantino, p.ej., es mucho más rico.

Aunque en la liturgia de institución eclesiástica el culto y la santificación son dos realidades que no pueden ser disociadas, sin embargo en ella, sin excluir los mismos sacramentales, el aspecto culto aparece en primer plano y predomina sobre el aspecto santificación. Es, pues, la realidad culto la que significan ante todo estos signos; mas también en el modo de significar esta realidad se encontrará, a su manera, la cuádruple dimensión del signo litúrgico: demostrativo del presente, empeñativo para el resto de la vida, rememorativo del pasado y prenunciativo o profético del futuro. La realidad invisible del presente, de la que el signo litúrgico es demostrativo, será aquí, ante todo, la disposición de ánimo interna de la Iglesia en que consiste formalmente el culto litúrgico; será igualmente la disposición de ánimo de Cristo en que consiste su culto a Dios y del que el culto de la Iglesia no es otra cosa que una participación y un instrumento. La realidad presente de la que el culto es signo empeñativo, será la vida moral del fiel. El pasado del que el culto es signo rememorativo será, ante todo, el culto que Cristo rindió a Dios sobre la tierra, principalmente en su pasión, iniciando de ese modo el culto que hoy se continúa en la Iglesia y mereciendo hacer que esta Iglesia participe en él; en segundo lugar, serán signos de todos aquellos cultos que se rindieron a Dios después del pecado de Adán y antes de la venida de Cristo, los cuales no eran otra cosa que esbozos y primeras sombras del culto de Cristo y de la Iglesia. Finalmente, la realidad futura de la que el culto es signo profético será el culto imperfecto de la Jerusalén celeste en la gloria. Sin embargo, para comprender con qué matices propios se encuentra en todo signo de institución eclesiástica este cuádruple significado, hay que examinar más particularmente los tres grupos de signos arriba indicados.

Las ceremonias.—Todo gesto, actitud, movimiento, en los que consisten las ceremonias, tienen por fin expresar y, al mismo tiempo, crear en el que los realiza y los que lo presencian varias disposiciones internas, en las que consiste formalmente el culto interno que la Iglesia rinde a Dios, como adoración, veneración, humildad, compunción, plegaria. Por lo mismo, todo gesto, actitud o movimiento de las ceremonias será, a su modo, signo de la cuádruple dimensión arriba indicada. Una simple genuflexión delante del Santísimo Sacramento, por ejemplo, es un signo demostrativo del sentimiento de veneración y adoración que tiene la Iglesia hacia Jesucristo que no se considera aislado, sino en unión con el Padre y el Espíritu Santo[101]. Es también un signo demostrativo del culto interno

[101] Padre y Espíritu Santo; también ellos, como es sabido, presentes en la eucaristía por concomitancia inmediata, como se dice técnicamente, es decir, a causa de la unidad de naturaleza con el Hijo, el cual está presente en la eucaristía en virtud de la unión hipostática con la humanidad en Cristo.

de Cristo a Dios, del que el de la Iglesia no es otra cosa que una participación y un instrumento. La genuflexión es también un signo empeñativo para la vida moral futura de quien la hace; si el que hace la genuflexión no tuviera esta disposición de ánimo en orden al futuro de modo más o menos explícito, sino que intentase, por ejemplo, reservarse la libertad de pecar, su genuflexión no sería, en efecto, un acto de culto; como acto real de culto implica ella necesariamente un compromiso moral para el futuro [102]. También es un signo rememorativo del pasado; ante todo, porque hecha delante del Santísimo Sacramento, proclama que el Verbo se encarnó, murió y resucitó, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre y está ahora sacramentalmente presente en la eucaristía; reconoce también que la disposición de ánimo, en la que consiste el culto de veneración y de adoración expresado en la genuflexión, no sería posible si Cristo no nos la hubiera merecido, como gracia, sobre la cruz y que, en cuanto que el culto de veneración y de adoración se dirige a Dios, no es otra cosa que la participación al culto que Cristo rindió a Dios en su vida terrena, principalmente sobre la cruz. También es signo rememorativo la genuflexión de todos los cultos que se rindieron a Dios antes de Cristo, al menos después del pecado de Adán, porque aquellos cultos no eran otra cosa que una sombra y un esbozo del culto futuro que la Iglesia en Cristo habría de rendir a Dios. Finalmente, la genuflexión es aún un signo profético de la futura veneración y adoración que nosotros rendiremos a Dios y a Cristo en la Jerusalén celeste, ya que nuestra adoración aquí abajo es ya realmente, aunque de modo imperfecto y *sub signis*, nuestra futura adoración allá arriba.

Se podría hacer un razonamiento análogo sobre todo gesto o movimiento litúrgico considerando con atención, naturalmente, la naturaleza propia y el objeto propio de cada uno de ellos. Por ejemplo, sobre una simple inclinación delante del altar o delante de la cruz, o sobre las muestras de respeto manifestadas a las personas como al obispo, al sacerdote, a la misma asamblea de los fieles; porque con estos gestos la Iglesia honra, en dichas personas, su carácter espiritual invisible; también vale aquí el *aliud videtur aliud intelligitur*, y, por lo mismo, es siempre a Dios, a Cristo y a su obra redentora a quienes tales gestos, como signos litúrgicos, se dirigen; es decir, estos signos son también actos de culto a Dios y a Cristo.

Las plegarias.—Estas plegarias, en todas sus formas de adoración, acción de gracias, petición, impetración, expiación, son

[102] Los antiguos, explicando falsamente la etimología de la palabra *religión* de *re-ligare*, habían entendido, sin embargo, que en todo acto de culto el hombre se liga a Dios: "El culto de Dios—dice Santo Tomás—se llama religión porque, por medio de estos actos, el hombre, en cierto modo, se liga a Dios para no divagar lejos de El, y también para que, por cierto instinto natural, sienta estar obligado hacia El" *(C. Gent.* III,119).

el medio principal, entre los signos instituídos por la Iglesia, por los cuales ella, en Cristo, rinde su culto a Dios. Medio principal, precisamente, en virtud del predominio del signo palabra sobre los otros signos sensibles en las comunicaciones entre Dios y los hombres. También estos signos plegaria tienen la consabida cuádruple dimensión.

Las oraciones litúrgicas son signos demostrativos directamente de las disposiciones de ánimo de la Iglesia, en las cuales consiste, formalmente, la plegaria interna de adoración, acción de gracias, petición, impetración, expiación. Y, por lo mismo, también de las disposiciones de ánimo correspondientes en Cristo mismo, ahora glorioso a la diestra del Padre, ya que la plegaria de la Iglesia no es otra cosa que la plegaria de Cristo a Dios, a la que ella se asocia y participa, o mejor, a la cual Cristo asocia y hace participar a la Iglesia. La plegaria de la Iglesia es signo empeñativo para quien la recita en nombre de la Iglesia haciéndola también suya personal, siempre por el mismo motivo de que ningún acto de culto, y por lo mismo ninguna oración, es tal si quien la hace no se compromete en cierto modo para el futuro. La oración de la Iglesia es signo rememorativo del culto de oración que Cristo rindió a su Padre en su vida terrena, principalmente en su pasión, por el cual Cristo inició la oración cristiana de la que la Iglesia no es otra cosa sino su continuación, y mereció poder asociar a los hombres a su misma oración. Es también signo rememorativo de todas las plegarias hechas a Dios en el tiempo que medió desde el pecado de Adán hasta Cristo, porque ellas no eran otra cosa que un primer esbozo imperfecto que tuvo su cumplimiento en la oración de Cristo, a la que ahora El asocia a su Iglesia.

Finalmente, la oración de la Iglesia es signo profético de la oración perfecta y eterna de adoración, de acción de gracias y de alabanza en la Jerusalén celeste junto con los ángeles, del mismo modo que el germen contiene ya en sí mismo y prefigura el árbol perfecto (cf. Apoc 5,8-14).

Los sacramentales.—Como en torno a los sacramentales reinan con frecuencia muchos pareceres encontrados[103], para darse cuenta precisa sobre el modo en que se realizan en ellos las cuatro dimensiones del significado de los signos litúrgicos, es necesario recordar algunas nociones, entre las aceptadas hoy día por los teólogos en esta materia, y precisar otras.

Hoy, la tendencia común es la de excluir de los sacramentales las simples ceremonias que acompañan la celebración del sacrificio y la administración de los siete sacramentos, así como las obras pías y toda la oración oficial de la Iglesia. Existe también la tendencia de reservar la noción de sacramental a

---

[103] Véase, p.ej., A. MICHEL, *Sacramentaux:* Dict. de Théol. Cath. 14 (1930) 462-82; A. GABOARDI, *Sacramentali:* Enciclopedia Cattolica 10 (1953) 1555-58.

ciertos ritos, instituídos por la Iglesia, que por sí no forman parte de la celebración del sacrificio ni de la administración de los siete sacramentos, mas son de estructura semejante a la de los sacramentos y que la Iglesia suele usar para obtener con su impetración efectos principalmente espirituales[104].

Se distinguen, generalmente, entre estos sacramentales, los sacramentales cosas y los sacramentales acciones. Los sacramentales cosas son los que perduran de modo permanente incluso después de la acción con la que han sido constituídos y por ese motivo pueden utilizarse después de la acción; como el agua bendita, las candelas benditas, los ramos de olivos y de palmas benditas, las cenizas del miércoles de ceniza. Los sacramentales acción son los que pasan con la acción misma con la cual han sido constituídos y se distinguen en tres clases. La primera son las consagraciones que, por una bendición llamada constitutiva, separan de modo estable las cosas o las personas del uso profano y resérvanlas para el servicio de Dios, por ejemplo: la consagración de una iglesia, de un altar, de un cáliz; la tonsura clerical; la bendición de un abad; la consagración de una virgen; la profesión monástica o religiosa. La segunda clase la forman las simples bendiciones invocativas hechas sobre una cosa o persona para atraer sobre ella la protección y beneficios divinos, por ejemplo: la bendición nupcial, la bendición de los niños, de los enfermos, de todo el pueblo con el Santísimo Sacramento, de los campos, de los utensilios. La tercera clase está formada por los exorcismos, para alejar del influjo del demonio a la cosa o persona sobre las que se hacen.

Los sacramentales consisten inmediatamente y en primer lugar en una oración impetratoria que la Iglesia dirige a Dios, y sólo en segundo lugar y mediatamente, esto es, mediante esta oración intercesora de la Iglesia, en una santificación, en cuanto que la Iglesia, por medio de estos ritos impetra precisamente de Dios la santificación de las personas o de las cosas.

Aquí, el concepto de santificación, aplicado a las personas y a las cosas no tiene evidentemente el mismo sentido. Es claro que sólo la persona, e inmediatamente el alma, es sujeto apto

---

[104] Cf. *Codex Iuris canonici* c.1144; MICHEL, *l.c.*; GUARDINI, *l.c.* La extensión que se ha de dar al concepto de *sacramental*, y, por lo mismo, su definición precisa, ha tenido muchas variaciones a lo largo de la historia. Hacia el siglo XIII se quebró el antiguo concepto de *sacramentum* para distinguir mejor lo que tienen de propio nuestros siete sacramentos actuales de los otros ritos que se comprendían antes en el concepto *sacramentum*, y se comenzó a llamar a estos últimos *sacramentales*, es decir, pequeños *sacramentos*. Entre estos *sacramentales* se comprendía no sólo todos los ritos accesorios en la celebración de los siete sacramentos, sino también todas las simples ceremonias en la celebración de los sacramentos y del sacrificio así como muchas ceremonias (y objetos) realizadas en otras ocasiones; algunas oraciones, como el padrenuestro; todas las horas canónicas; algunas obras pías, como la limosna, el ayuno, etc. Sólo en época más reciente, sobre todo a partir de Belarmino, se manifestó la tendencia de restringir el concepto de sacramentales, excluyendo de ellos las simples ceremonias, las obras pías y todas las horas canónicas de la Iglesia.

para recibir la santificación, como participación formal de la vida divina. Para los cuerpos y las cosas externas se puede hablar de participación a la vida divina, es decir, de santificación, en tres casos diversos, de los cuales sólo el tercero es el que se realiza en los sacramentales.

En primer lugar, se puede hablar de santificación de los cuerpos y de las cosas externas cuando Dios las usa como instrumentos para transmitir la vida divina a los hombres. Así, Santo Tomás mantiene, justamente, que, en Cristo también el cuerpo es instrumento conjunto, santo y santificador, del que se sirve la divinidad para transmitir la gracia a los hombres [105]. También en los sacramentos, según Santo Tomás [106], el elemento material es el instrumento físico separado de Cristo, mediante el cual, la divinidad transmite la vida divina a los hombres.

En segundo lugar se puede hablar de la santificación de los cuerpos y cosas externas cuando ellas, sin ser destruídas en su naturaleza, sin embargo son profundamente perfeccionadas y elevadas en sus cualidades por el influjo de la vida divina con el fin de cooperar más perfectamente a la vida del espíritu. Así sucederá perfecta y permanentemente en la resurrcción gloriosa de los cuerpos y en la transformación del cosmos después de la parusía, cuando existirá un cielo nuevo y una tierra nueva. Así sucedió ya, en cierto modo, en el paraíso, antes del pecado, mediante los dones preternaturales. Así sucede, mas sólo como tendencia y de un modo más imperfecto, en la vida ascética de todo cristiano en esta tierra. Así sucede igualmente, a su modo, en la obediencia de las cosas al influjo transitorio milagroso de Dios y de aquellos a quienes Dios concede a veces este carisma.

En tercer lugar, el cuerpo y las cosas infrahumanas son santificadas en el modo que corresponde a los sacramentales. En estos las cosas no son causa instrumental de la gracia, ni son perfeccionadas ni elevadas en sus cualidades naturales, con todo, en vista de la oración impetrativa de la Iglesia, son tomadas bajo la especial protección o aceptación divina para bien espiritual de quien las posee o las usa con las supuestas debidas disposiciones.

Esta especial protección de Dios se manifiesta protegiendo o librando las cosas del eventual influjo del demonio en consideración de la impetración que la Iglesia hace en el exorcismo. Más aún: protegiéndolas, por especial providencia y al menos por un cierto tiempo o en una cierta ocasión, de la corrupción natural o de los impedimentos naturales de otras causas segun-

---

[105] Véase, p.ej., *Summa* 3 q.8 a.1 ad 1; q.2 a.4 ad 4; q.43 a.2; q.49 a.6.

[106] Esta parece, ciertamente, la mente de Santo Tomás, si bien algunos autores habían querido ponerlo en duda. Cf. *Summa* 3 q.62; A. M. ROGUET, *Les sacraments (S. Thomas d'A.: La Somme,* ed. Rev. des Jeunes, París 1945) p.353ss.

das, hace que el que las posea o se sirva de ellas con las debidas disposiciones, pueda tener ocasión de realizar mejor su salvación. Todo esto lo realiza Dios en consideración de la impetración de la Iglesia en los ritos de tales sacramentales, como en la bendición de los enfermos, de los campos, de los utensilios.

La especial aceptación que Dios, siempre en consideración de la impetración de la Iglesia, hace de ciertas cosas, se realiza de dos modos: primero, cuando Dios, en consideración de la impetración que la Iglesia hace en lo ritos que constituyen los sacramentales cosas, con simple bendición, como el agua bendita, las candelas benditas, cirios benditos, etc., determina dar gracias especiales en ocasión del uso que los fieles han de hacer de ellos con las disposiciones debidas; segundo, cuando Dios, en consideración de la impetración que hace la Iglesia en los ritos que constituyen los sacramentales cosas, con bendición constitutiva o consagración, acepta estas cosas, o también estos cuerpos, como reservados a sí y a uso exclusivamente divino: como un cáliz consagrado, una iglesia consagrada, una virgen consagrada, el monje en la profesión solemne. Esta aceptación de reserva especial de las cosas o personas consagradas hace que quien culpablemente las desviase del uso para el que han sido reservadas, cometería también un sacrilegio; además, tratándose de cosas consagradas, la aceptación de Dios implica que El dará gracias especiales a cuantos las utilicen con las debidas disposiciones de ánimo; finalmente, tratándose de personas consagradas, crea en estas mismas personas un título moral para con Dios con el fin de obtener de El a su debido tiempo las gracias de estado necesarias para cumplir los deberes que lleva consigo esa permanente consagración.

En conclusión, como se ve, un sacramental, en el sentido restringido de hoy, consiste inmediatamente y en primer lugar en una oración de impetración por parte de la Iglesia y mediatamente, es decir, mediante esa oración de impetración, en una santificación que, tratándose del alma, es una santificación formal, y tratándose del cuerpo o de cosas exteriores, es una protección especial o aceptación divina para el bien espiritual de quien las posea o las use con las debidas disposiciones.

La santificación formal del alma lleva consigo, en fin de cuentas, la gracia santificante. Mas se mantiene, por lo demás, que en los sacramentales la Iglesia impetra y obtiene inmediatamente gracias actuales, como la contrición de los pecados, los actos de fe, de esperanza, de caridad, que son disposiciones favorables al buen uso de los sacramentos o a los actos de caridad perfecta, a los cuales, es decir, a ese buen uso de los sacramentos y a esos actos de caridad perfecta Dios ha reservado dar inmediatamente la gracia santificante o el aumento de la misma.

Se ve, pues, que cuando un sacramental (exorcismo, simple bendición o consagración) tiene por objeto una cosa, la especial protección o aceptación divina que le obtiene la Iglesia por medio del rito del sacramental y en la que consiste su santificación, implica, en el fondo, una reintegración inicial y todavía imperfecta de esta cosa al servicio de la vida divina, como sucedió ya en el paraíso terrestre antes del pecado y como sucederá perfectamente en la Jerusalén celeste con la resurrección de los cuerpos en un cielo nuevo y en una tierra nueva.

Todo esto era menester recordarlo o precisarlo para entender en qué sentido se encuentra también en los sacramentales el cuádruple significado de los signos litúrgicos en general. Todo sacramental, implicando en primer lugar e inmediatamente una oración de impetración de la Iglesia, es, ante todo, un signo demostrativo de esa oración impetrativa de la Iglesia, y por lo mismo lo es de la oración de Cristo, que se sienta a la derecha del Padre, de la que la de la Iglesia no es sino una participación. Es también signo empeñativo para quien recita o acepta esa oración también en nombre propio. Es signo rememorativo de las impetraciones de Cristo en su vida terrena, especialmente en su pasión, y lo es asimismo de las impetraciones dirigidas a Dios después del pecado de Adán y antes de Cristo, que eran figuras de las que habían de hacer Cristo y la Iglesia. Es, finalmente, signo profético de la oración de la Jerusalén celeste cuando la impetración será cambiada, como meta perfecta a la cual tiende, en la alabanza cósmica y eterna.

Todo sacramental, al llevar consigo en segundo lugar una santificación en el modo antes explicado, será también un signo demostrativo de esa santificación. Si se trata de sacramentales que tienen por objeto inmediato obtener la santificación del alma por la impetración de la Iglesia, son inmediatamente signos demostrativos de las gracias actuales que la Iglesia pide en el rito que disponen a los fieles a obtener la gracia habitual o al aumento de la misma. Mediante estas gracias actuales, tales sacramentales serán también signos demostrativos de la gracia habitual. Si se trata, por el contrario, de sacramentales que piden inmediatamente la protección o la aceptación especial de Dios sobre el cuerpo o sobre las cosas exteriores, son signos demostrativos de esa protección y aceptación con todo aquello que llevan consigo, según los casos: protección o liberación del influjo eventual del demonio en los exorcismos, protección de la corrupción natural o impedimentos naturales en los sacramentales acción, gracias que se nos conceden en el uso, siempre con las debidas disposiciones, de los sacramentales cosas constituídos por una simple bendición, habilitación especial y reserva para servicio divino de personas y cosas en los sacramentales consagratorios. Todos los sacramentales que tienen por objeto inmediato el cuerpo y las cosas exteriores, son, por

lo demás, signos demostrativos de la reintegración inicial de las cosas materiales al servicio de la vida divina.

Todo sacramental, aunque se trate de una simple bendición de una casa, o de un utensilio, o de un simple signo de la cruz en cuanto lleva consigo una santificación, es, para quien lo requiere o hace uso de él con las debidas disposiciones morales, un signo de estas disposiciones suyas y a la vez es un signo empeñativo para el resto de su vida. Esto, como es obvio, vale de modo especial para las personas que reciben los sacramentales consagratorios, como sucede en la consagración de una virgen, en el rito de la tonsura clerical o en la profesión religiosa.

Todos los sacramentales, en cuanto llevan consigo una santificación, son también signos rememorativos de la pasión de Cristo como causa meritoria de tal santificación; así como de las santificaciones que se realizaron antes de Cristo y después del pecado de Adán en cuanto fueron figuras y primeros esbozos de las que se realizan ahora en la Iglesia.

Finalmente, los sacramentales, en cuanto llevan consigo una santificación, son también signos proféticos de la gloria futura, donde se tendrá la santificación perfecta y la reintegración consumada del cosmos al servicio de la vida divina de la que las santificaciones y reintegraciones que se realizan ahora en los sacramentales no son sino figuras y esbozos imperfectos.

Fiestas y ciclos litúrgicos.—Si el sacrificio, los siete sacramentos, los sacramentales, las ceremonias y las oraciones de la Iglesia son todos signos litúrgicos de la cuádruple dimensión arriba explicada, otro tanto habrá que decir de las fiestas litúrgicas y de los ciclos litúrgicos. En efecto, una fiesta es un conjunto formado por el sacrificio, los sacramentos, los sacramentales, las ceremonias y las oraciones de la Iglesia, y un ciclo litúrgico es una agrupación de fiestas o de días litúrgicos que tienen una idea propia.

Quiero decir, pues, que la clave de la comprensión de esas fiestas y de esos ciclos será necesariamente la comprensión de su objeto especial y la consideración del mismo bajo la cuádruple dimensión propia de todo signo litúrgico. La visión del objeto propio de cada una de las fiestas y de los ciclos litúrgicos, sobre el fondo de las cuatro dimensiones, manifestada más o menos explícitamente y más o menos integralmente, ya en una parte ya en otra o incluso en todo su conjunto, constituirá connaturalmente el cuadro general de toda fiesta y de todo ciclo. Explicar esmeradamente cómo se realiza esto es objeto de la parte de la liturgia teológica especial que se ocupa del año litúrgico.

Por ejemplo: el objeto del ciclo litúrgico adviento-epifanía es el misterio de Cristo como venida epifánica del Señor. Esta venida epifánica será considerada según las predichas cuatro

dimensiones: como signo demostrativo indicará este ciclo la venida epifánica del Señor como realizándose de modo presente en toda misa y en toda alma; como signo rememorativo indicará la misma venida epifánica realizada un día históricamente en Palestina y preparada, deseada, anunciada, prefigurada, etc., en el Antiguo Testamento; como signo empeñativo el mismo ciclo indicará las exigencias de vida moral que la misma venida impone a los fieles como preparación para que sean dignos y como consecuencia por haberla recibido; como signo profético del futuro el mismo ciclo hablará de la misma venida que se realizará perfecta y definitivamente en la parusía.

Del mismo modo se ha de razonar respecto del ciclo litúrgico septuagésima-pentecostés, cuyo objeto es el misterio de Cristo como redención. Se tratará de la redención como necesaria, anunciada, prefigurada, preparada en el Antiguo Testamento y realizándose históricamente en Cristo mismo en Palestina, especialmente en los misterios de su pasión, muerte, resurrección y ascensión. Se tratará aún de la redención realizándose cada año para los hombres: mediante el sacrificio y los sacramentos para los catecúmenos admitidos a la iniciación cristiana; para los penitentes en la reconciliación; para los fieles ordinarios en el aumento de su vida de gracia por la participación a los misterios pascuales cada año. Se pondrá de relieve el aspecto moral como preparación a la digna recepción de dicha redención y como exigencia consiguiente a la misma. El aspecto escatológico (efectivamente menos desarrollado en la liturgia romana que en el ciclo, v. gr., de adviento-epifanía) será la consideración de la redención plenaria que se verificará con la parusía, la resurrección de los cuerpos y la visión beatífica.

* * *

Al concluir este capítulo es fácil colegir cómo la liturgia, gracias precisamente a su estructuración en un régimen de signos, es como un espejo extraordinario en el que se reflejan y se compendian como reales y presentes todas las relaciones entre Dios y los hombres, incluso entre Dios y el mundo en general, que constituyen la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, en su realidad pasada, futura y presente. No es, pues, un vano juego de imaginación el afirmar que la liturgia tiene perspectivas y dimensiones cósmicas, como la historia sagrada, como el misterio de Cristo, como el misterio de la Iglesia, porque precisamente, bajo el velo de signos, *in sacramentis, in mysteriis,* concentra en sí todo el significado de la historia sagrada, del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia.

Especialmente toda asamblea litúrgica, por el hecho mismo de ser una reunión *in nomine meo* (de Cristo), en la cual *aliud*

videtur et aliud intelligitur, proclama a los ojos de la fe la *ekklesia* organizada por Dios Padre en Cristo Jesús (cf. I Tim 1,1; 2 Thes 1,1; Dt 4,9-13; 9,10; 18,15-18; Heb 12,18ss), la presencia siempre actual y vivificante de Cristo entre los hombres, la unidad de los fieles con el Padre por Cristo en presencia del Espíritu Santo y la unidad en Cristo de los fieles entre sí en un solo cuerpo. Proclama luego el pacto y el empeño de la Iglesia a seguir a Dios en Cristo, a caminar según Cristo que es lo propio de toda vida cristiana extralitúrgica. Proclama en tercer lugar la intervención de Dios en la historia, la unidad de esta historia sagrada dirigida por Él, la manifestación plenaria y sustancial de Dios en Cristo, *temporibus novissimis,* la muerte y resurrección de Cristo, su triunfo glorioso a la derecha del Padre. Y, en fin, proclama, anuncia, espera, evoca su retorno glorioso como juez y la gloria futura de la ciudad bienaventurada cuando Dios será todo en todos sus moradores.

Naturalmente, todo esto no es perceptible más que a los ojos de la fe. Aquí no basta ni una visión del mundo puramente filosófica o ética, ni un simple replegamiento de introspección psicológica. Se requiere el *sensus Christi.* Tampoco basta un sentido cristiano genérico, sino que es necesario haber sido deslumbrado por aquella realidad del misterio de Cristo como lo explica San Pablo, precisamente porque no se trata de otra cosa sino de la concretización siempre en acto, bajo el velo de signos, del misterio de Cristo, de la historia y de la Iglesia. Se trata de aquella sabiduría de que hablaba San Pablo: "Hablamos, sin embargo, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que quedan desvanecidos: sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa *(in mysterio),* escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo... A nosotros lo reveló por su Espíritu...; nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido... Pero el hombre animal no percibe las cosas del Espíritu de Dios; son para él locura y no puede entenderlas, porque hay que juzgarlas espiritualmente... nosotros poseemos el pensamiento de Cristo" (1 Cor 2,6ss).

Me parece que jamás puede repetirse suficientemente que, fuera de esta perspectiva, la liturgia no puede ser comprendida y mucho menos eficazmente vivida, en toda su plenitud. Como también que no existe, fuera de la liturgia, medio más eficaz para entender y especialmente para vivir en toda su eficacia esta perspectiva que es el jugo mismo de la doctrina bíblica, especialmente paulina, misterio de Cristo, misterio de la historia, misterio de la Iglesia. De modo particular no puede entenderse, fuera de esta perspectiva, el verdadero cauce de los textos litúrgicos. Se verá pronto en un capítulo próximo cómo el

sentido que toman los textos bíblicos usados en la liturgia depende todo de la cuádruple dimensión del signo litúrgico. Mas lo mismo vale decir, esencialmente, de los textos litúrgicos de composición eclesiástica. No ya que en todos y cada uno de los textos se encuentre explícitamente el esquema íntegro de las cuatro dimensiones arriba explicado; sino en el sentido de que tal esquema ante todo se presupone siempre como el fondo común sobre el que se mueve toda acción y todo pensamiento de la liturgia, y luego en el sentido de que todo texto litúrgico expresa también, explícitamente y de modo más o menos directo, uno o más aspectos de la cuádruple dimensión. He aquí algunos ejemplos tomados del misal: la oración de la vigilia de Navidad:

¡Oh Dios, que cada año nos alegras con la expectación de nuestra redención!, concédenos que, pues recibimos gozosos a tu Hijo como Redentor, también veamos seguros venir como Juez al mismo Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro...

En esta oración la fiesta de la vigilia de la Navidad de Nuestro Señor es considerada como signo en el que se expresa nuestra disposición de ánimo cultual de espera del aumento en nosotros de la redención, y como signo de la venida de Cristo a nosotros como redentor que se realiza en esta fiesta litúrgica y en la de mañana, especialmente en la misa misma. La conciencia tranquila que implora de Dios por el futuro juicio alude al valor de signo empeñativo que mira a la correspondiente vida moral futura que esta fiesta tiene para quienes toman parte en ella: son las buenas obras en las que estamos nosotros obligados a traducir nuestra participación a la acción litúrgica, buenas obras que solas podrán darnos la conciencia tranquila para el juicio final y que nosotros pedimos a Dios que nos la conceda con su gracia. El concepto de la espera anual de nuestra redención alude también al valor de la actual fiesta litúrgica como signo rememorativo de la venida histórica de Cristo sobre la tierra. El pensamiento de la venida futura de Cristo como juez expresa el sentido de la fiesta como signo profético de la parusía y de la gloria futura.

Postcomunión de la misa de la noche de Navidad:

Concédenos, suplicamos, Señor Dios nuestro, que, pues celebramos gozosos la Natividad de Nuestro Señor Jesucristo frecuentando los divinos misterios, merezcamos con santas costumbres llegar a la compañía de Aquel que vive y reina...

Aquí la celebración litúrgica del nacimiento de Nuestro Señor es considerada como signo (en misterio) de nuestra celebración interna de gloria y de gracia (celebrar en la gloria, en misterio, el nacimiento de Nuestro Señor). El modo de vivir digno alude al valor empeñativo del signo. Su valor rememo-

rativo está incluído en el concepto de la celebración del nacimiento histórico de Nuestro Señor. Su valor profético, en el de llegar a su compañía en la gloria, que conseguiremos con una vida santa con la ayuda de la gracia.

Oración de la misa segunda del día del Navidad:

Rogamos, Dios todopoderoso, nos concedas que, pues somos iluminados con la nueva luz de tu Verbo encarnado, resplandezca en nuestras obras lo que por la fe brilla de nuestra mente.

La nueva luz del Verbo encarnado que nos inunda es la realidad de la gracia de la que la celebración litúrgica es signo demostrativo. La traducción de esa realidad en obras está indicada por la misma celebración como signo empeñativo.

Igualmente es característica, desde el punto de vista que nos ocupa, la postcomunión de la tercera misa de Navidad:

Rogámoste, Dios todopoderoso, nos concedas que el Salvador del mundo, nacido en este día, así como es autor de nuestra adopción divina, así también nos otorgue la inmortalidad.

El Salvador nacido hoy, autor de nuestra regeneración, indica en la celebración litúrgica el signo demostrativo de la gracia que en ella se nos concede: hoy, en la misa, nace nuevamente en nosotros y realiza nuevamente en nosotros la regeneración. Indica asimismo el signo rememorativo de la venida histórica del nacimiento de Jesús: nacido hoy, como autor de nuestra regeneración, ya que lo que hoy se celebra es la conmemoración de aquel hecho histórico. El deseo de que el mismo Señor nos dé un día la inmortalidad señala el valor de signo profético de la misma celebración.

En la oración de la misa del Sábado Santo se expresan el carácter demostrativo, rememorativo y empeñativo de la celebración litúrgica de la resurrección, sin aludir explícitamente al carácter profético de la gloria futura:

¡Oh Dios, que ilustras esta sacratísima noche con la gloria de la resurrección del Señor! (= carácter rememorativo y también demostrativo), conserva (carácter empeñativo) en los nuevos hijos de tu familia el espíritu de adopción que les has dado (alusión a los nuevos bautizados: carácter demostrativo), para que, renovados en cuerpo y alma (carácter demostrativo), te sirvan con pureza (carácter empeñativo).

El cuarto carácter, por el contrario, está perfectamente expresado en la epístola de la misa: "Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; saboread las cosas del cielo, no las de la tierra. Porque ya habéis muerto, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, que es vuestra vida, apareceréis también con Él en gloria" (Col 3,1-4).

No creo necesario insistir en ese texto, pues la cosa es obvia en él y aparece simplemente como una lectura atenta del mismo. Es, pues, verdadero que la liturgia, en virtud del valor de los signos, viene a ser como un espejo extraordinario en el que se refleja y se concentra el misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, misterio de la historia, en su presente, pasado y futuro. Se refleja y se concentra: mas no de un modo puramente psicológico intencional de conocimiento de recuerdos y afectos, sino en un modo mucho más profundo y real. Los signos de la liturgia son, a su modo, signos eficaces. Necesitamos ahora explicarlo.

CAPITULO III

La liturgia como conjunto de signos sensibles eficaces

Quien asiste, incluso hoy, a la representación de una tragedia de Sófocles, por ejemplo, en el teatro de Ostia, podrá decir, con mucha razón, que esa tragedia, mediante un conjunto de signos, representa eficazmente la vida de los griegos del siglo V antes de Cristo que nos la hace verdaderamente presente, la actúa en nosotros de un modo verdaderamente eficaz, que es un conjunto de signos conmemorativos verdaderamente eficaces. También podrá decirse que una comedia, por ejemplo, de Pirandello es un conjunto de signos que, al menos bajo ciertos aspectos, expresa eficazmente nuestro ánimo de hombres modernos, aquello mismo que cada uno de nosotros, asistiendo a esta comedia, siente realmente en cierto modo en sí mismo. Decimos también que una foto bien hecha es eficaz; que un sociólogo experto puede describir eficazmente con anticipación cuál será la sociedad del mañana y que en sus escritos, y mediante ellos en sus pensamientos y en sus deseos, y acaso en el amor de sus lectores, esta sociedad futura es ya eficazmente presente. En todos estos ejemplos el concepto de eficacia es acoplado con razón a los signos relativos porque se quiere decir que estos signos: la tragedia de Sófocles, la comedia de Pirandello, el retrato del artista, el escrito del sociólogo, producen realmente, y tal vez muy bien, su efecto connatural de signo, que es precisamente el de llevar a quienes lo perciben el conocimiento de cosas ausentes e invisibles que ellos significan y, mediante este conocimiento, suscitar acaso en torno a estos objetos afectos de todo género. En este sentido todo signo es eficaz y hace presente la cosa que significa; y cuanto más perfecto sea el signo en su propia naturaleza, que es la de llevar al conocimiento de otros la cosa significada, tanto es más eficaz y hace presente la cosa que significa. Mas esta eficacia y esta presencia se tiene únicamente en el plano psicológico del

conocimiento, de los recuerdos, de las previsiones, y a lo sumo, mediante el plano del conocimiento, en el de los efectos. Por decirlo con terminología escolástica, es una eficacia y una presencia puramente intencional, psicológica.

Hay que guardarse bien de limitar la eficacia de los signos litúrgicos a la descrita arriba. En la liturgia la eficacia del signo litúrgico respecto a la cosa que significa y, por lo mismo, la presencialidad de la cosa ausente e invisible que allí se realiza trasciende inmensamente el puro plano del conocimiento y del afecto en todos sus matices. Los signos litúrgicos producen eficazmente lo que significan de un modo real y objetivo y no sólo en el conocimiento y en el afecto. En qué modo lo realiza dícelo brevemente, por ejemplo, la encíclica *Mediator Dei:*

"Para hacernos alcanzar la santidad posee el culto rendido a Dios por la Iglesia en unión con su Cabeza divina, la eficacia más grande. Cuando se trata del sacrificio eucarístico y de los sacramentos, esta eficacia proviene, sobre todo y ante todo, de la acción misma (*ex opere operato*).

Si se considera luego la actividad propia de la Esposa inmaculada de Jesucristo, la cual, con sus oraciones y ceremonias, realza el sacrificio eucarístico y los sacramentos, o también si se trata de los sacramentales o de los otros ritos instituídos por la jerarquía eclesiástica, entonces la eficacia depende ante todo de la acción de la Iglesia (*ex opere operantis Ecclesiae*) en cuanto es santa y en su actividad se encuentra estrechamente unida a su Cabeza" [1].

He aquí, pues, la distinción de los signos litúrgicos respecto a la eficacia que tienen en signos de institución divina: lo esencial del sacrificio y de los sacramentos, cuya eficacia es, sobre todo y ante todo, *ex opere operato;* y en signos de institución eclesiástica: ceremonias, oraciones y sacramentales, cuya eficacia es, ante todo, *ex opere operantis Ecclesiae.* Explicamos uno y otro aspecto de esta cuestión.

1. Eficacia de los signos litúrgicos de institución divina.

No intentamos, por supuesto, exponer aquí la doctrina clásica católica del *opus operatum,* como se suele hacer en un tratado teológico general de los sacramentos. Basta para nuestro fin llamar brevemente la atención sobre su sentido general y poner de relieve de modo especial algunas de sus mayores consecuencias en el campo de la liturgia.

[1] N.26-27.

El "opus operatum" y algunas características de la liturgia.

La eficacia de los signos litúrgicos de institución divina no proviene exclusivamente del *opus operatum*, mas sí, ante todo y sobre todo, de ello. Como es sabido, es doctrina de fe católica que los siete sacramentos, supuestos los poderes, las intenciones y los actos debidos por parte del ministro, y supuesto que el sujeto apto para recibir los sacramentos no oponga libremente un impedimento de intención o de orden moral, los siete sacramentos confieren la gracia que significan *ex opere operato* [2].

Cuando se dice que los sacramentos confieren la gracia, se quiere decir que Dios la confiere en conexión con el rito sacramental "por medio de estos sacramentos" [3]. El concilio de Trento definió explícitamente para el bautismo que las palabras "por medio" significan la causa instrumental [4]. Que en los demás sacramentos también se trata de causa instrumental, de la que Dios se sirve para conferir la gracia, no existe motivo alguno para dudarlo, que fue ésa la intención del concilio, y por eso tal doctrina es hoy admitida por todos los teólogos. Por el contrario, existe gran diversidad de opiniones en las ulteriores determinaciones del modo de entender precisamente la causalidad instrumental de los sacramentos respecto a la gracia que confieren.

Se sabe que unos hablan de instrumentalidad física para significar que el rito sacramental influye real y directamente, si bien sólo como instrumento de Dios, en la gracia que por su medio confiere Dios. Otros recurren, por el contrario, al concepto de una instrumentalidad moral, para significar que por el rito sacramental la voluntad de Dios se deja mover psicológicamente, por decirlo así, a conferir como única y verdadera causa eficiente la gracia santificante, y que en ese conferir la gracia el rito sacramental hay que ver sólo una causa instrumental moral que mueve a Dios. Un tercer grupo recurre finalmente al concepto de instrumentalidad intencional para afirmar que el sacramento es instrumento de Dios, en cuanto es un simple signo que significa la voluntad de Dios de dar la gracia sacramental, y, por lo mismo, signo tal que por disposición de Dios, en quien recibe el sacramento, es un título que exige de parte de Dios la infusión de la gracia, supuesto, claro está, que no existan impedimentos.

Cuando se dice, por el contrario, que los sacramentos confieren la gracia *ex opere operato*, quiere decirse con esa ex-

[2] Definido explícitamente por el concilio Tridentino contra los protestantes. Cf. Denz. 849-51.
[3] Denz. 850.
[4] Ibid., 799.

presión simplemente que los ritos sacramentales, como instrumentos de Dios, producen, en el modo predicho, su efecto, pura y simplemente, por el hecho de que el signo sacramental ha sido puesto válidamente (esto quiere decir el *opus operatum*), y no ya por los méritos morales del ministro ni del que recibe los sacramentos. Por parte de los ministros se requiere sólo que tengan los poderes y que presten libremente su obra instrumental a Cristo y a su Iglesia, aceptando hacer lo que la Iglesia quiere que se haga en ese rito. A quien recibe el sacramento se requiere que sea sujeto apto para recibirlo válidamente y que no oponga impedimentos a la gracia que Dios le dará en él. Mas todas estas disposiciones, en el ministro y en aquel que recibe el sacramento, son simplemente condiciones requeridas porque la gracia del sacramento se concede de modo infalible y no son causas de esta gracia. No es necesario insistir más sobre esto. Basta lo ya recordado.

Es oportuno, por el contrario, poner de relieve explícitamente desde ahora algunas características que el concepto de liturgia y la vida litúrgica del cristiano reciben especialmente del concepto del *opus operatum*, aunque se trate de un concepto que más tarde ha de precisarse más detenidamente. Si los siete sacramentos, con la eucaristía, sacrificio y sacramento al mismo tiempo, son el núcleo central de la liturgia, es claro que, en virtud del *opus operatum*, en la actuación del misterio de Cristo que se realiza en las almas durante la acción litúrgica, se acentúa vigorosamente el carácter de cosa objetivamente dada y objetivamente recibida. No ya, entiéndase bien, que esta actuación pueda realizarse, y, especialmente, pueda realizarse plenamente, en cada alma, sin su cooperación, sin su compromiso para el futuro, sin su sintonización moral; sino que como esta actuación trasciende inmensamente, en su cualidad y en su intensidad, el plano puramente psicológico, subjetivo y experimental de cada alma en que se realiza, no se mide en ella simplemente su sintonización o sus méritos morales, y, por lo mismo, mucho menos se miden los méritos morales del ministro.

El *opus operatum* no tiene en absoluto nada que ver con una acción mágica. Ante todo, porque, en los sacramentos, el conferir la gracia *ex opere operato* requiere, como condición previa, la cooperación libre del ministro y principalmente la sintonización de quien recibe el sacramento; en segundo lugar, por el hecho de que, en el sacramento, el conferir infaliblemente la gracia supuestas las predichas condiciones está ligado a la libre voluntad de Dios que, instituyendo los sacramentos, ha establecido obrar de ese modo. Mientras que en la acción mágica, como ya se observó, cree el hombre forzar mecánicamente a la divinidad, y esto por lo demás, nótese bien, sin mirar a las propias disposiciones morales. En los sacramentos, por el contrario, es el hombre quien se sujeta a Dios y se armoniza

con El, aceptando con un acto libre y moralmente bueno las condiciones subjetivas y objetivas puestas libremente por Dios con el fin de que se lleve a efecto el conferir infaliblemente la gracia.

Más aún, por el hecho mismo de que, en el *opus operatum*, la sintonización moral del sujeto se requiere sólo como condición previa al conferimiento infalible de la gracia por parte de Dios y no ya como causa ni por ellos es medido como los efectos de la causa, por este hecho, digo, el *opus operatum* eleva inmensamente a la liturgia católica sobre el simple moralismo y psicologismo protestante, para el que el rito litúrgico no trasciende el valor de una exhortación o de una plática. Si en la liturgia católica el fiel, sin sentirse nunca dispensado del compromiso moral y de la sintonización moral de la vida, sabe que su encuentro con Dios se realiza sobre una roca bien firme y no sobre la arena movible e insegura del propio subjetivismo y del poder de sus esfuerzos morales, es debido principalmente al *opus operatum*.

De aquí se comienza a ver, y más tarde habrá que precisarlo más, de qué modo realiza la liturgia el equilibrio del binomio sujeto-objeto, hombre-Dios. Del *opus operatum* resultará, en efecto, que no será el sujeto quien determine el objeto, ni el hombre a Dios, sino que estas dos grandes cosas no pueden siquiera concebirse como dos datos paralelos, yuxtapuestos o simplemente coordinados, mas deben ser considerados como dos cosas subordinadas: pertenece al sujeto aceptar el objeto, a vibrar al unísono con él; pertenece al hombre aceptar a Dios y su don. En la acción litúrgica es Dios quien actúa en las almas el misterio de Cristo; El lo da al hombre, hace que participe de él, lo atrae allí. La salvación del hombre consiste, ante todo, en no poner obstáculos a la obra de Dios; después, en responder a su acción, en sintonizarse con el objeto que le presenta: el misterio de Cristo; en dejarse dominar por su majestad; en dejarse atraer por él. No ya, repetimos, que el hombre deba reducirse a una actitud de heterodoxo quietismo; pero no puede negarse que en la liturgia, principalmente en la de los sacramentos, precisamente a causa del *opus operatum*, de modo real y psicológico, triunfa en el primer plano la majestad del objeto: el misterio de Cristo, actualizado por Dios, y no por virtud de los hombres, bajo el velo de signos, y la majestad de Dios que obra todo en todos. Por lo cual, en la liturgia, el encuentro entre el hombre y Dios no será organizado con un procedimiento donde predomine la introversión y el análisis psicológico. Efectivamente, en la liturgia no se trata tanto de que el hombre se concentre sobre sí mismo para analizarse y escuchar las reacciones psicológicas del propio yo de frente al misterio de Cristo, cuanto bastante más de mirar y escuchar fuera de sí, de salirse, por así decirlo, fuera de sí e introducirse en el

objeto presente hasta olvidarse, si es posible, de sí mismo en él. Interioridad y mucha interioridad requiere la liturgia como todo camino para ir a Dios; el ideal al que tiende y al que se encamina es una interioridad totalmente subyugada por el objeto: Dios y el misterio de Cristo actuado bajo el velo de signos, que ella tiende a ignorarse, tan fuerte es la impronta del *opus operatum* en la estructura de la liturgia.

Impronta objetivística, impronta teocéntrica y, por lo mismo, impronta realista. Los signos litúrgicos de los sacramentos son eficaces no sólo porque actúan realmente en el fiel el conocimiento, el recuerdo, el afecto y el deseo del misterio de Cristo, de la historia y de la Iglesia en todas sus etapas, sino porque en la actuación de este misterio alcanzan y transforman, como instrumento de Dios, el interior del alma en un punto mucho más radical y profundo que el simple plano de la psicología, y por lo mismo, de orden diverso: orden diverso que, siendo puramente espiritual, los teólogos, para distinguirlo precisamente del orden espiritual psicológico, llámanlo físico y que, para evitar todo pretexto de grosera materialización, se podría llamar transfísico, hiperfísico.

El *opus operatum,* finalmente, proyecta una gran luz sobre este carácter esencial de la liturgia—también esto hay que analizarlo y precisarlo más, y se hará en seguida—, es decir, que ella es, en primer lugar, acción, no de la Iglesia ni de sus ministros o de los fieles, sino de Cristo; que la Iglesia y sus ministros y sus fieles son objeto e instrumento de la acción de Cristo en la liturgia y que ellos no pueden hacer suya la liturgia, sino en cuanto se asocian activamente a la acción de Cristo y participan de ella. El *opus operatum* demuestra en grado máximo cómo el ministro y los fieles en la liturgia son nada sin Cristo y cuán grandes son, por el contrario, delante del Padre cuando, manteniéndose estrechamente unidos a Cristo, reciben su influjo y participan de su ser y de su obrar.

El "opus operatum" y la presencialidad real de las realidades espirituales significadas por el signo sacramental, especialmente en su dimensión demostrativa.

En virtud del realismo inducido, en la liturgia de los sacramentos, por el *opus operatum* es relativamente fácil entender en qué sentido, en los siete sacramentos, el signo litúrgico, en sentido explicado, implica realmente y presencialmente la actualización de aquellas realidades espirituales que él significa como signo demostrativo, empeñativo, profético y también rememorativo respecto a la historia sagrada antes de Cristo. Por el contrario, presenta especial dificultad si se toca la cuestión

de cómo el signo litúrgico sacramental actualiza presencialmente las acciones históricas salutíferas de Cristo en su vida mortal.

* * *

La presencialidad de las realidades espirituales significadas por el signo sacramental.—Antes hemos dicho que el signo litúrgico, como signo demostrativo, cuando se trata de un signo que, como sucede precisamente en los sacramentos, se refiere inmediatamente y ante todo a la santificación y sólo mediatamente al culto significa inmediatamente la gracia santificante y mediatamente las otras realidades, es decir: las disposiciones de ánimo cultuales; Dios obrando presentemente como causa principal de la santificación y causa principal del culto; Cristo, incluída su humanidad como causa instrumental de la santificación y causa principal del culto; la Iglesia, como objeto de santificación y causa instrumental del culto que Cristo rinde a Dios. Luego, en los signos litúrgicos de los siete sacramentos, en virtud del *opus operatum,* todas estas realidades son hechas presentes de modo realísimo, si bien cada una a su modo, y como actuadas presencialmente por la posición válida y fructuosa del signo. En efecto, por tal posición, la gracia santificante es real y presencialmente producida por la virtud operante de la divinidad, por medio de la humanidad de Cristo como instrumento conjunto, en el interior invisible de las almas en cuanto son miembros de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Igualmente, la posición válida y fructuosa del signo sacramental implica necesariamente como realidad presencial y realmente actuada las disposiciones de ánimo, en lo cual consiste formalmente, para quien recibe el sacramento, el culto que rinde a Dios por medio de Jesucristo, cabeza de la Iglesia, su cuerpo místico.

Se comprende fácilmente cómo, en la posición válida y fructuosa del signo sacramental, esté implicada como realidad actuada presencialmente la realidad espiritual invisible significada por el signo sacramental como signo empeñativo y que no es otra cosa que las disposiciones de ánimo de quien recibe el sacramento que se obliga y se compromete para el futuro. Efectivamente, sin esas disposiciones no existe posición fructuosa del signo.

Las realidades espirituales invisibles que el signo litúrgico significa, en los siete sacramentos, como signo profético son la gloria y el culto perfecto de la Jerusalén celeste. En virtud del *opus operatum* estas realidades son, a su modo, actuadas como realidades ya presentes *hic et nunc,* del mismo modo que la bellota hace ya realmente presente la encina, es decir, en germen, y el esbozo hace realmente presente la futura estatua, si bien sólo incoativamente.

En todo semejante a este último modo, pero invirtiendo, por decirlo así, el orden de los términos, consiste la eficacia del signo sacramental en el actuar como presentes aquellas realidades de santificación y de culto que se realizaron en la historia sagrada después del pecado de Adán y antes de Cristo, especialmente las santificaciones y el culto de la liturgia del Antiguo Testamento. En virtud del *opus operatum*, estas realidades, a las que refiérese el sacramento como signo rememorativo, son hechas por él realmente presentes y actuadas del mismo modo que la estatua hace presente y actúa el esbozo.

Como puede verse, en virtud del *opus operatum*, la eficacia del signo litúrgico en los siete sacramentos y su poder de hacer realmente presente la realidad espiritual significada, no está limitado sólo a la gracia, sino, a su modo, a todas las predichas realidades según los diversos planos significativos del signo litúrgico. En todo esto no existe dificultad especial.

* * *

La cuestión de la actualización presencial en el signo sacramental de las acciones históricas salutíferas de la vida mortal de Cristo.—Mayores dificultades presenta la cuestión de saber en qué sentido preciso puede decirse que el signo sacramental, como signo rememorativo eficaz *ex opere operato*, actúa y hace realmente presente en la acción litúrgica las obras salutíferas que Cristo realizó en su vida terrena, y principalmente su pasión y muerte. ¿Cómo entender exactamente y respecto a todos los sacramentos el *recolitur memoria passionis eius* del *O sacrum convivium?*

En esta materia inició el P. Odón Casel hace unos treinta años una controversia entre los teólogos que aún dura. He aquí, a modo de información, los puntos esenciales de la teoría específica y personal de Casel [5]. Según Casel, en la acción sacramental, se hace objetivamente presente no sólo el efecto de las acciones salutíferas históricas de Cristo, y de modo especial las de la pasión, es decir, no sólo se hace presente la gracia, sino también la misma acción salutífera pasada, de modo especial la pasión en el Gólgota, pero no con todas sus mínimas circunstancias de personas y de ambiente, sino, como él dice, en lo que tenía de esencial, en su sustancia. De este modo, según Casel, en el rito que se realiza en la liturgia, en el espacio y en el tiempo, las acciones salutíferas históricas de Cristo en la tierra, y especialmente su pasión, son "conmemoradas", en el sentido de que las hace objetivamente presentes, re-presentadas,

[5] Véase en *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 113-204; *Das Christliche Kultmysterium* (Regensburg 1935); TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (Warendorf 1947).

y, nótese bien, numéricamente las mismas, si bien, y también esto está cuidadosamente anotado en la posición de Casel, de un modo propio completamente *sui generis*.

Este modo propio, según Casel, trasciende el espacio y el tiempo, mientras que el mismo rito litúrgico se realiza en el espacio y en el tiempo; y llámalo modo "misterioso", "misterio". Así él da a la expresión tradicional de misterio, a propósito de la liturgia, este sentido específico y determinado, propiamente nuevo (si bien creyó poder demostrarlo también por el uso que hicieron de esa palabra los Padres en relación con la liturgia y con los mismos textos litúrgicos), de rito cultual que, bajo el velo de signos y en un modo que trasciende el espacio y el tiempo, harían objetivamente presente la misma acción salutífera de Cristo, en su individualidad numérica, principalmente su pasión. Para Casel, especialmente en la eucaristía, se hace presente, en el modo predicho, no sólo Cristo, que padeció sobre el Gólgota y está ahora glorioso a la derecha del Padre, sino también la misma acción histórica de la pasión, y en este sentido preciso, no sólo Cristo que padeció, sino también la misma pasión de Cristo.

Casel no sólo se esforzó por apoyar estas explicaciones suyas en textos patrísticos y litúrgicos, sino que creyó que el concepto del misterio cúltico cristiano, en el sentido preciso en que él lo entendía, habría sido, históricamente hablando, la respuesta cristiana verdadera y trascendente a aquellas aspiraciones generales religiosas de los hombres que, en la antigüedad, se manifestaron en las desviaciones de los cultos mistéricos paganos. En estos cultos paganos, piensa Casel, bajo el símbolo del rito cúltico, que representaba las vicisitudes históricas de una divinidad supuesta salvadora, principalmente su muerte y resurrección (por ejemplo: Mitra, Isis, Osiris), el iniciado estaba persuadido de revivir en sí mismo, por vía cultual y arcana asimilación, las mismas vicisitudes históricas del dios, principalmente su muerte y resurrección, y obtener de este modo la *soteria*, la salvación.

No es mi intención entrar en las particularidades de la controversia suscitada por esta teoría y en las tentativas de arreglo y adaptación realizadas por algunos teólogos. Basten, para nuestro fin, algunas observaciones. Ante todo, la investigación histórica ocasionada por la teoría de Casel ha establecido, puede decirse definitivamente, tres puntos de capital importancia, sobre los cuales hay tendencia a llegar a una unanimidad entre los estudiosos. El primer punto es que la teoría de Casel no puede evocar el concepto de *mysterion* del Nuevo Testamento, especialmente de San Pablo. Hemos hablado ya en el capítulo primero del *mysterion* en San Pablo y hemos visto que el concepto encerrado en esa expresión no se aplica en San Pablo al

culto, sino que refiérelo simplemente a la historia sagrada en general.

El segundo punto es que Casel, bajo el influjo de Reitzenstein, ha revalorizado el verdadero significado de los cultos mistéricos paganos sin hacer resaltar lo suficiente su fondo simplenamente naturalistico como simple simbolismo del ciclo de la vegetación en el sucederse de las estaciones, simbolismo bien lejos del concepto de un personaje histórico, o al menos supuesto tal, redentor por medio de su muerte y de su resurrección. Además, Casel es notablemente inexacto al concebir las relaciones de la tradición cristiana, especialmente la más antigua, antes del siglo IV, con los misterios cultuales paganos. No sólo no han tenido influjo los cultos mistéricos paganos en la constitución histórica de la esencia del culto cristiano, sino que la misma explicación teológica patrística que ve el culto cristiano sobre el fondo de los conceptos de *mysterion, mysterium, sacramentum,* se desarrolla, esencialmente, a partir del concepto y de la realidad escriturística de la historia sagrada, de la dimensión alegórica y típica de los hechos, de los textos y de las personas del Antiguo Testamento, en contacto con la mentalidad general de la tradición platónica que en las realidades de este mundo veía ante todo imágenes y símbolos de las realidades del mundo ultraterreno [6].

El tercer punto sobre el que ya se está cada vez más de acuerdo es que el concepto del misterio cúltico, entendido del culto cristiano, en el sentido preciso y personal que Casel da a esta expresión, es desconocido tanto de los Padres como de la liturgia [7]. Aquéllos, cuando hablan del *mysterion, mysterium* y de *sacramentum* a propósito del culto cristiano, hácenlo simplemente en el sentido que en su lugar hemos explicado brevemente y sobre el que todavía nos queda algo que decir, de signo sensible que significa una cosa sagrada en relación a la transmisión de la vida divina de Cristo en el mundo que, *en cierto modo,* contiene y obra esta realidad sagrada. Mas llegar a decir lo que dice Casel equivale a sobrepasar con mucho el pensamiento de los Padres.

Con todo, es perfectamente legítimo intentar dar, en este campo, explicaciones teológicas más extensas y más determi-

[6] Véase el capítulo 19, donde se habla de la teología y liturgia en los Padres.

[7] Véase, p.ej., los estudios de G. SOEHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938); H. MARSH, *The use of Mysterion in the writings of Clement of Alexandria:* Journal of Theological Studies (1936) p.64ss.; H. VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène:* Rech. Sc. Relig. 26 (1936) 513ss.; 27 (1937) 38ss.; G. FILTKAUT, *Der Begriff des Mysteriums bei Joannes Chysostomus* (Bonn 1953). Sobre la obra de J. BETZ *Die Eucharistie in der Zeit im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik* (Freiburg 1955), en la cual el autor defiende la teoría de Casel—aparte del intento de explicar en modo diverso la representación de la obra salutífera de Cristo—, véase la severa, mas, a mi parecer, sustancialmente justa, recensión de J. BARBEL en *Theologische Revue* 53 (1957) 61-71.

nadas de las que pueden encontrarse en la Escritura o en la tradición patrística. Mas, considerada desde este punto de vista, tampoco parécenos satisfactoria la teoría de Casel. Puede admitirse como legítima la finalidad última que con su teoría quiere Casel conseguir, es decir, hacer resaltar vigorosamente la naturaleza realista del vínculo que establece la gracia sacramental significada y producida por el rito sacramental, no sólo que en ella se considere a Cristo en modo genérico, mas también a su acción salutífera histórica, aquello que Cristo obró y padeció en la carne, principalmente sobre el Gólgota. Estas acciones son con toda propiedad en Cristo la causa meritoria y satisfactoria de donde fluye la gracia para nosotros. Es, por lo mismo, justo poner de relieve, en el conocimiento de los fieles, que, en el rito sacramental, ellos se ponen, en cierto modo real, en presencia y en contacto con aquellas acciones históricas salutíferas.

Mas en las acciones históricas de Cristo se pueden considerar dos elementos: uno de naturaleza sucesiva, que son las acciones mismas en su individualidad numérica que pasaron con la posición misma del acto; el otro, de naturaleza permanente, que es la disposición de ánimo permanente, es decir, el hábito operativo, del que, como de raíz psicológica estable, emanaron cada una de las acciones salutíferas durante toda la existencia terrena de Cristo.

Puesto que se trata de saber si, en el rito sacramental, cada una de las acciones se hacen real y numéricamente presentes en sí mismas, como lo quiere Casel, es inevitable que, a este fin, se deba analizar metafísicamente la naturaleza de la acción y ver de dónde proviene la individualización de cada una de las acciones para darse cuenta de si tal representación numérica es posible, al menos por milagro. En torno a la naturaleza de la acción baste notar aquí que la acción en sí misma es una entidad de naturaleza no permanente que, saliendo eficientemente como acto de la potencia operativa, se desarrolla en un determinado momento de tiempo y cesa de existir con la interrupción del influjo eficiente actual de la potencia. Y nótese bien que esto vale de toda acción humana hecha en esta vida, sin excluir las acciones propiamente espirituales de la inteligencia y de la voluntad. También ellas, en virtud de la conexión y dependencia del ejercicio de estas potencias espirituales de los órganos corpóreos, caen bajo el tiempo, se desarrollan en un determinado momento de tiempo y cesan de existir con la interrupción en el tiempo del influjo eficiente actual de la potencia.

A causa de la naturaleza no permanente de la acción, entra esencialmente en su individuación el elemento tiempo. La interrupción en el tiempo de un acto interno, y también externo, lo distingue numéricamente de cualquier acto antecedente o subsiguiente de la misma especie; así, para la individuación de toda

acción en cuanto entidad sucesiva, es determinante que haya sido hecha sin interrupción en este espacio de tiempo y no en otro [8]. Síguese que es metafísicamente imposible, y por lo mismo, ni por milagro puede hacerse, por haber contradicción en los términos, que una acción pueda ser reproducida o representada numéricamente la misma después de una interrupción de tiempo, en un espacio de tiempo sucesivo. Por lo tanto, no es posible hablar de la pasión de Cristo y, en general, de acción salutífera histórica de Cristo como entidad de naturaleza sucesiva representada objetivamente en sí misma, numéricamente la misma, en un tiempo sucesivo. Si es realizada en un espacio de tiempo distinto por interrupción del momento primero, por el mismo hecho, no es ya numéricamente la misma, sino una nueva acción.

No vale decir que, aunque sea propiamente la acción histórica, la que en su singularidad numérica es hecha presente en el rito litúrgico que se realiza en el espacio y en el tiempo, sin embargo se hace esto de un modo peculiar que trascienda el espacio y el tiempo. Pues se le puede responder, en efecto, que propiamente este modo, en el caso presente, implica contradicción con la naturaleza misma de la acción individual; por esto, a quien tal afirmación hace, quédale por explicar cómo pueda ser conservada, aunque sea puramente por milagro, para poder luego ser representada, en su singularidad numérica, una entidad de naturaleza sucesiva, individuada en su singularidad por el tiempo en que fué hecha, si este tiempo viene a ser interrumpido y a caer en la nada.

Así se responde también a la afirmación de Casel cuando dice que la acción salutífera histórica de Cristo, en la liturgia sacramental, es re-presentada numéricamente la misma, no en sus particularidades de espacio y de tiempo, sino en su sustancia. De lo dicho anteriormente, aparece que, perteneciendo necesariamente los elementos individuantes a la sustancia de una acción histórica numéricamente individual, pertenece también el elemento tiempo. Por lo mismo es contradictorio decir que la acción es re-presentada en su sustancia numéricamente individual, pero sin la circunstancia de tiempo.

Tampoco favorece del todo refutar el análisis metafísico que distingue entre entidad permanente y entidad sucesiva y determina el modo de individuación de la una y de la otra, para refugiarse en un intuicionismo vitalista y antiintelectualista: primero, porque negar las exigencias de la razón conceptual y del razonamiento metafísico no es resolver las cuestiones que eso inevitablemente plantea, y, segundo, porque ello significaría poner en cuestión los principios fundamentales de filosofía fuera de los cuales la fe misma y la teología como tal no pueden subsistir.

[8] Véase, p.ej., J. GREDT, *Elementa philosophiae* n.779-82; 302ss.

Entre las dificultades que justamente se mueven sobre la teoría caseliana no se oculta tampoco ésta: que si la pasión sobre el Gólgota fuese representada en la Misa en su individualidad numérica, la Misa sería un sacrificio cruento, y Cristo en ella nuevamente merecería.

Hay que decir, pues, que el rito sacramental no hace presente objetivamente en sí mismas las acciones salutíferas históricas de Cristo consideradas en su elemento de naturaleza sucesiva individuado numéricamente por el tiempo en que fueron hechas.

Es insistente la doctrina de Santo Tomás acerca de que todas las acciones históricas de Cristo continúan ejerciendo el influjo de causalidad eficiente sobre todas las gracias por cuyo medio se aplica la salvación de todos los hombres en todos los lugares y en todos los tiempos. La razón de esto es porque las acciones de Cristo no fueron acciones simplemente humanas; sino acciones teándricas, humano-divinas. Por el elemento humano, como por un instrumento, obraba la virtud divina: "la cual abarca presencialmente todos los lugares y todos los tiempos" [9]. De este modo aquellas acciones, limitadas en su elemento humano, en el espacio y en el tiempo, alcanzaron en su efecto total todos los lugares y todos los tiempos [10].

Además continúan influyendo en la gracia que nos es dada como causa meritoria; ya que, estando intencionalmente presentes en la aceptación divina, influyen moralmente, por decirlo así, en la voluntad de Dios, quien concede la gracia, teniendo presente estas acciones.

Finalmente, son también causa ejemplar de nuestra santificación y de nuestro culto. En nosotros, la santificación y el culto no sos más que participaciones de la santidad de Cristo,

---

[9] *Summa* 3 q.56 a.1 ad 3.

[10] Revaloriza la teología de Santo Tomás en este punto: J. VILANOVA, *Per una teologia de l'any liturgico:* Cardinali I. A. Schuster in memoriam (Montserrat 1956) separata 4-10. Entre los textos de Santo Tomás, nota los siguientes:

Afirmaciones generales, *Omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam (Summa* 3 q.48 a.6c). *Sicut alia quae Christus fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina... quae virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora* (ibid., 3 q.56 a.1 ad 3). *Quae humanitatis Christi gesta sunt, non solum sunt gesta secundum virtutem humanam, sed virtute divinitatis sibi unitae. Unde sicut tactus suus curabat leprosum inquantum instrumentum divinitatis, sic et resurrectio Christi causa est nostrae resurrectionis (In I* Thes. IV lect.2). *Propter infinitam virtutem Christi, sicut ex contactu carnis suae vis regenerativa pervenit non solum ad illas aquas quae Christum tetigerunt, sed ad omnes ubique terrarum per omnia saecula futura, ita etiam ex prolatione ipsius Christi haec verba* (las de la institución) *virtutem consecrativam sunt consecuta a quocumque sacerdote dicantur ac si Christus ea praesentialiter proferret (Summa* 3 q.78 a.5 c; véase a.4 c.

Para la pasión de Cristo como causa eficiente, ejemplar y meritoria, véase la *Summa* 3 q.48 a 6 c; ibid., ad 2 y ad 3; q.56 a.1 ad 4; a.2 ad 4. Para la resurrección de Cristo como causa eficiente y ejemplar de nuestra resurrección, véase *Summa* 3 q.56 a.1 c y ad 4; a.3 ad 4; *In Thes.* IV lect.2.

de la cual aquellas acciones fueron el fruto, y al culto que en ellas el mismo Cristo rindió a Dios y del cual nuestro culto no es más que su continuación. De este modo las acciones salutíferas de Cristo, también en su individualidad numérica ya pasada y no reproducible, son hechas realmente presentes en el rito litúrgico del mismo modo que la imagen viva hace presente el prototipo que representa porque participa de él.

Por lo cual la "rememoración" de las acciones salutíferas de Cristo en los ritos litúrgicos, incluso considerando estas acciones como entidad no permanentes ni reproducibles objetiva y físicamente en su individualidad numérica, jamás se reduce a un simple recuerdo de cosas pasadas. En el rito litúrgico están realmente presentes en sus efectos ontológicos. A través de estos efectos el fiel se pone en contacto no sólo con Cristo en modo genérico, sino también con aquello que hizo y padeció en su carne [11].

Si en las acciones históricas salutíferas de Cristo se considera por el contrario la disposición de ánimo presente o el hábito, como dicen los escolásticos, de donde fluyeron, es innegable que, en el rito sacramental, el fiel es puesto en contacto con ellas y en su presencialidad de un modo todavía mucho más profundo. Porque aquella disposición de ánimo en Cristo no era una entidad sucesiva, sino permanente en su naturaleza y, desde el primer instante de su existencia, permanece siempre numéricamente la misma hasta el último respiro de su vida terrestre y continúa en Cristo ahora glorioso a la diestra del Padre.

En la Eucarístía, donde la persona misma de Cristo, y no sólo su virtud sobrenatural, está realmente presente en su divinidad y en su íntegra humanidad gloriosa: cuerpo, alma, inteligencia y voluntad, la presencialidad objetiva de aquella disposición permanente del ánimo de Cristo es evidentemente de naturaleza especialísima por fuerza y realismo. Llamémosla presencialidad personal en cuanto va implicada en la presencia real de la persona misma de Cristo en la Eucaristía.

En los otros sacramentos aquella presencialidad es virtual y no personal, y el fiel es puesto en contacto objetivo virtualmente con aquella disposición permanente del ánimo de Cristo. Mas aquella presencia y aquel contacto auténtico, pero no de modo personal sino virtualmente, no es un simple recuerdo, ni

---

[11] La encíclica *Mediator Dei*, en un pasaje donde habla de los ritos del año litúrgico, hace una alusión favorable al intento de explicación de Casel: "Estos misterios permanecen constantemente presentes y obran, pero no en el modo incierto y bastante oscuro en que hablan ciertos escritores sino como nos lo enseña la doctrina católica. Según los doctores de la Iglesia, ellos son, efectivamente, excelentes modelos de la perfección cristiana; a causa de los méritos y de las oraciones de Cristo, ellos son la fuente de la gracia divina; se prolongan en nosotros por sus efectos, ya que cada uno, según la propia naturaleza, viene a ser, a su modo, causa de nuestra salvación" (n.163).

un simple conocimiento o afecto en el fiel. Pertenece a un orden que los teólogos, para distinguirlo precisamente del que procede del simple conocimiento, afecto o recuerdo, llaman físico. Efectivamente, toda transmisión de la gracia en los sacramentos es causada, como por instrumento vivo de la divinidad, de la íntegra humanidad de Cristo ahora glorioso, comprendidas sus disposiciones de ánimo, de las cuales, en su vida terrena fluyeron todos los actos salvadores.

Es de notar, en fin, que las acciones históricas salutíferas de Cristo, en su vida terrestre fueron muchas, porque comenzaron con el primer instante de la encarnación del Verbo y terminaron con el último respiro de Cristo en la cruz. Además cada una de ellas era por sí misma suficientísima para redimirnos. Con todo, en el orden querido efectivamente por el Padre y aceptado libremente por Cristo, concurrían todas como causas parciales a formar la causa total única de nuestra salvación que se realizó, en su integridad, sólo con el último respiro de Cristo en la cruz. Todas las acciones salutíferas de Cristo en su vida mortal tendían, pues, a la cruz como a su realización, de ella tomaban sentido y sólo sobre la cruz comenzó, en su integridad, como cosa completa, el culto cristiano. La cruz, pues, compendia y termina en sí todas las acciones salutíferas precedentes de la vida de Cristo. Por esto todos los misterios redentores de la vida de Cristo implican el misterio de la cruz. Más aún, toda la vida de Cristo no es sino un misterio redentor que se termina en la cruz.

Hay que observar que la resurrección y la ascensión, con la colocación de Cristo a la derecha del Padre y la venida del Espíritu Santo, no han sido actos meritorios y en este sentido redentores, como no lo será la segunda venida de Cristo. Todavía más, en el rito sacramental, e incluso en la celebración litúrgica en general, como la actuación presencial, en el modo arriba explicado, de todos y cada uno de los misterios históricos de la vida de Cristo no está jamás separada de la actuación presencial del misterio de la cruz, del mismo modo que ésta tampoco está jamás separada de la actuación rememorativa eficaz de la resurrección, de la ascensión, de la colocación a la derecha del Padre y de la misión del Espíritu. Ni tampoco está jamás separada de la actuación presencial eficaz profética de la futura venida del Señor.

Todo esto porque todas las fases de la vida histórica y "meta histórica" del Señor, hasta su segunda venida inclusive, están de tal modo unidas estrechamente entre sí que no forman sino un solo gran misterio: el misterio de Cristo redentor. De la Encarnación a la muerte en la cruz, todo tendía al Gólgota como a su ápice y término del cual todo lo demás tomaba sentido. Mas el Gólgota mismo tendía con todo su peso a la resurrección, ascensión, colocación a la derecha del Padre y a la

misión del Espíritu en Pentecostés, porque sólo con todo esto Cristo recogió por sí mismo y para nosotros los frutos del Gólgota y nos los comunica. Estos frutos para nosotros se resumen en el Espíritu que Cristo nos comunica con todo lo que el Espíritu y su presencia entre nosotros y en nosotros trae consigo: Iglesia, sacramentos, gracia, virtudes, dones. Finalmente el fruto del Espíritu no tiene sentido sino en orden a la instauración definitiva y cósmica del reino de Dios que tendrá lugar en la parusía.

Quiero decir que todo signo sacramental, como signo "rememorativo" eficaz de las acciones históricas salutíferas de Cristo, no actúa sólo presencialmente, en el sentido antes explicado, una acción histórica salutífera de Cristo, sino todas las acciones históricas salutíferas de Cristo, todos los misterios de la vida de Cristo desde la Encarnación a la cruz, a la resurrección y a Pentecostés; y como signo profético actúa eficazmente la segunda venida. Así el signo sacramental actúa eficazmente *ex opere operato* el misterio de Cristo en su plenitud como un sol total, si bien de diversos modos según sus diversos aspectos.

2. Eficacia de los signos litúrgicos de institución eclesiástica

Mirando a la eficacia propia de los signos litúrgicos instituidos por la jerarquía eclesiástica, la encíclica *Mediator Dei* dice que ella: "depende ante todo del *ex opere operantis Ecclesiae* en cuanto es santa y en su actividad está unida estrechamente a su Cabeza".

Se dice... depende *ante todo ex opere operantis Ecclesiae*, porque no depende exclusivamente de ello. Aquí se alude ante todo al hecho de que, en los favores obtenidos en los ritos de institución eclesiástica, Dios, en segunda línea, mira también a la dignidad moral, al mérito y a la santidad de la vida de quien recibe estos ritos o de quien los pone, concediendo, por este motivo, gracias actuales mayores. Además, en los ritos de institución eclesiástica, algunos efectos, según la opinión de los teólogos, se obtienen también infaliblemente por la misma posición objetiva del rito, y por lo mismo como por un cierto *opus operatum*.

El efecto espiritual obtenido infaliblemente por la simple posición del rito o por la oración instituída por la jerarquía, aunque hechos por personas autorizadas expresamente para ello por la misma jerarquía y con la intención y según las prescripciones por ella establecidas, es ante todo la impetración misma de la Iglesia como tal, que aquellos signos litúrgicos de institución eclesiástica tienen precisamente por fin inmediato significar. Quiero decir que, en las ceremonias, oraciones o sacra-

mentales instituídos por la jerarquía, puesto el rito o recitada la oración por personas autorizadas, con la intención y en las formas prescritas por la Iglesia para su validez, la impetración misma de la Iglesia en ellos significada, es infaliblemente actuada, y parte de la dignidad moral o santidad personal de aquel que la Iglesia se sirve para elevar en ese momento su impetración a Dios. Así, por ejemplo, en la oración de las horas canónicas, recitada por personas que la jerarquía delega expresamente para cumplir este oficio en nombre de la Iglesia, con tal que sean observadas las prescripciones requeridas para su validez, siempre e infaliblemente se realiza la oración de la Iglesia, esposa de Cristo, aparte de la santidad personal del que en su nombre la realiza.

Otro efecto obtenido infaliblemente en los ritos de institución eclesiástica en virtud de la posición objetiva y válida del rito mismo o de su recepción objetiva y válida, es la consagración de cosas o personas en los sacramentales instituídos por la jerarquía con este fin, como: la profesión religiosa, la consagración de las vírgenes, la consagración de una iglesia, de los altares, de los cálices. En semejantes casos es cierto que el cumplimiento objetivo y válido del rito produce infaliblemente el efecto espiritual que consiste en que Dios acepta tal objeto o persona como reservada a su uso exclusivo.

Los otros efectos unidos eficazmente a la liturgia de institución eclesiástica son concedidos por Dios a la oración de la Iglesia que se realiza en aquellos ritos y según las leyes generales que regulan la aceptación favorable de la oración. Estos efectos son especialmente: 1. Toda especie de gracias actuales para las personas, como sentimientos de fe, de esperanza, de caridad, de arrepentimiento, etc., y, mediante estas gracias actuales, la gracia santificante devuelta o aumentada; 2. El impedimento del influjo demoníaco sobre las personas o cosas implorado en los exorcismos; 3. También gracias temporales otorgadas por Dios con vista a un bien espiritual. Todo esto, pues, es concedido por Dios en la liturgia de institución eclesiástica, principalmente en atención al *opus operantis Ecclesiae*. Es la primera vez, si no me equivoco, que un documento oficial del magisterio codifica este concepto introducido por los liturgistas no hace mucho tiempo [12]. Este concepto es el que ahora debemos esforzarnos por esclarecer, tanto más cuanto que, según me parece, está muy lejos de ser definido claramente por aquellos mismos conceptos en curso hasta nuestros días.

---

[12] Pero la cosa se encuentra ya en Santo Tomás. Véase la *Summa* 3 q.82 a.6; 2-2 q.83 a.12: en las partes de la liturgia que son de institución divina (lo sustancial de los sacramentos y del sacrificio), el ministro obra *in persona Christi;* en las que son de institución eclesiástica, obra *in persona Ecclesiae*. En los dos aspectos, la acción obtiene su efecto aunque se trate de un ministro indigno.

Noción del "opus operantis Ecclesiae".

Es cosa muy conocida que la expresión *ex opere operantis* distinta de aquella otra denominada *ex opere operato*, significa, en general, que el efecto espiritual que sigue a la acción religiosa es producido por Dios no ya por medio y en atención al rito puesto objetiva y debidamente, sino en atención a la dignidad moral de la acción activa del hombre que pone el rito o lo recibe *(opus operantis)*, es decir, a la dignidad moral de tal hombre en cuanto se expresa en tal acción. El efecto espiritual del *opus operantis* no es simplemente el fruto del esfuerzo o de la dignidad del hombre solo, sino un efecto producido por Dios y que trasciende las solas fuerzas del hombre. Pero Dios, al producirlo en tal cualidad o intensidad, ha mirado la dignidad moral del acto producido por el hombre. De este modo la acción misma del hombre que pone el rito o lo recibe, en atención al efecto espiritual que Dios produce, tiene valor de causa moral e intencional impetratoria, satisfactoria, meritoria: Dios produce el efecto espiritual de tal naturaleza e intensidad en respuesta a la oración, a la virtud de satisfacción y de mérito que se expresa en la acción religiosa del hombre que realiza o recibe el rito.

La cuestión está en determinar cuidadosamente los diversos grados o tipos que se pueden distinguir ulteriormente en el *opus operantis*. Generalmente se propone la distinción del *opus operantis* del ministro del rito o del sujeto que lo recibe. y el *opus operantis* de la Iglesia. Para determinar mejor la noción en sus detalles, propongo la siguiente división y terminología: distingo el *opus operantis* del ministro del rito o de quien lo recibe en la Iglesia, y el *opus operantis* de la misma Iglesia. Subdistingo ulteriormente el *opus operantis* de la Iglesia misma, en *opus operantis* litúrgico de la Iglesia (público y oficial) y en *opus operantis* no litúrgico de la Iglesia (público pero no oficial).

Con esta división y terminología intento poner de relieve principalmente que todo *opus operantis*, de cualquier individuo, que tiene por efecto un fruto espiritual, se realiza siempre en el seno de la Iglesia; que en cada uno de ellos se expresa y obra la Iglesia siempre de algún modo, y que a los ojos de Dios, sin la unión real y actual con la Iglesia ninguna obra de cualquier individuo tiene alguna dignidad sobrenatural. Mas, esto no obstante, uno es el *opus operantis* de un individuo o de un grupo de individuos *en la* Iglesia, y otro el opus operantis *de la* Iglesia misma.

En segundo lugar, intento poner de relieve que no todas las obras *operantis* de la Iglesia misma, incluso cuando estas acciones tienen por objeto oraciones y ritos en todo semejantes externamente a las acciones litúrgicas, son, por esto mismo, ac-

ciones litúrgicas. Por ejemplo, la recitación pública y solemne del rosario en una parroquia bajo la dirección del párroco, aconsejada o preceptuada por la autoridad jerárquica, obispo o papa, me parece que es una acción pública de la Iglesia misma y no sólo de los fieles en particular o de un grupo privado de fieles en la Iglesia. Los frutos espirituales que Dios concederá a esta acción serán concedidos, ante todo, *ex opere operantis Ecclesiae*. Pero no por esto se deberá decir, sin otro motivo, que esta acción es una acción litúrgica.

Habrá, pues, que concluir que una es la naturaleza y la fuerza del *opus operantis* de la Iglesia como tal en la liturgia (llamémoslo *opus operantis Ecclesiae* público y oficial) y otra la naturaleza y la fuerza del *opus operantis* de la Iglesia también como tal, mas fuera de la liturgia (llamémoslo *opus operantis Ecclesiae* público pero no oficial). Por todo esto, como se ve, se quiere precisar en su naturaleza y en su respectiva eficacia los grados diversos de la intervención de la Iglesia en su intercesión ante Dios, lo cual creo necesario para entender la naturaleza y eficacia propia de la liturgia de creación eclesiástica.

Para mayor claridad nótese aún cuanto sigue. En cierto sentido es verdad que cuando un simple fiel, por ejemplo, ora en privado y sólo mentalmente si él está unido a la Iglesia, es decir, a la jerarquía y mediante ella a los otros fieles, en esta oración suya delante de Dios no es jamás un aislado, él en este caso no realiza una acción que tenga interés sólo por sí mismo, ni Dios lo considera separadamente de toda la Iglesia. Antes al contrario Dios lo considera sólo como unido a la Iglesia, como miembro de la Iglesia, y así como unido a Cristo y miembro de Cristo. De este modo en cierto sentido, es verdad que, cuando este fiel ora, es la Iglesia quien ora en este fiel y por medio de este fiel. Por lo mismo toda acción de valor sobrenatural de cualquier hombre, así como es siempre una acción *in Christo*, así también es siempre una acción *in Ecclesia*, fuera de la cual no se tiene unión con Cristo ni salvación [13]. Por lo mismo, en toda obra buena sobrenatural, en toda oración con valor sobrenatural, en algún modo real actúa la Iglesia.

Con mayor razón se deberá decir que actúa la Iglesia cuando muchos fieles se reúnen para orar juntos, sea en un lugar profano, como en una casa privada, y sin la presencia y dirección de un miembro de la jerarquía: "porque si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir cualquier cosa os lo otorgará mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos

[13] Se sabe que para la salvación es necesaria una unión real y actual con la Iglesia visible; pero basta que esta unión sea invisible, por medio de la gracia que Dios da a quien, viviendo según su conciencia, tiene la disposición de ánimo de hacer lo que Dios quiere de él en cuanto conociere esta voluntad y así tiene también el deseo implícito del bautismo y de la unión también visible con la Iglesia visible.

o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,19ss).

Más aún es verdad que un grado cualitativo mayor de la actuación de la Iglesia se tiene cuando se trata de acciones sobrenaturales de los fieles unidos genéricamente a sus pastores, en virtud de los poderes que ellos han recibido no de los fieles sino de Cristo y por lo mismo, ante todo, cual mandatarios y representantes de Cristo, y sólo consiguientemente como cabezas de los fieles y sus representantes delante de Dios, porque Cristo, del cual ellos son especiales mandatarios, es su cabeza delante de Dios. En tal acción, por ejemplo, en una oración hecha en tales condiciones, la Iglesia está formalmente como tal mucho más empeñada que en el primer ejemplo. El individuo como tal aparece allí mucho más relegado al segundo plano como acción de aquella sociedad que, no obstante hecha de individuos, trasciende a los mismos individuos.

En efecto, aquella acción es acción directa de Cristo mismo cabeza de sus miembros y que obra a través de sus especiales representantes y mandatarios visibles, a los cuales dió un especial mandato explícito para tal fin que los otros fieles no tienen. De suerte que Cristo mismo considera tal acción como suya y lo es realmente de modo especialísimo, ya que, a través de sus mandatarios visibles jerárquicos, Él la realiza delante de Dios como cabeza de sus miembros, es decir, de la Iglesia. Él está allí, por así decirlo, más obligado que en el ejemplo primero.

Según esto, los liturgistas, para distinguir la eficacia espiritual mucho mayor que tal acción tiene delante de Dios que aquella que tiene la acción privada del simple fiel hecha incluso en unión con Cristo y con la Iglesia, han recurrido al concepto del *opus operantis Ecclesiae,* que no es otro que el *opus operantis* de Cristo mismo cabeza de sus miembros, a través de la acción instituída y realizada por la jerarquía a la que ha dado poderes especiales para este fin.

Tal *opus operantis Ecclesiae* se tendrá ya en un cierto grado en el caso de los fieles que en una parroquia recitan el rosario bajo la dirección de su párroco, porque el párroco, como miembro de la jerarquía, ha recibido, a través de los órganos legítimos, el mandato especial de Cristo de ser su representante y mandatario en la oración pública que los fieles hacen a Dios, o mejor, que Él, como cabeza de los fieles, hace a Dios con los fieles y por los fieles. Mas, dado que el rosario, en sus fórmulas y en sus ritos, aunque aprobado por la jerarquía, no es, al menos por ahora, aprobado por la jerarquía (sola competente en este campo por mandato especial de Cristo) como oración *oficial* de la Iglesia, es decir, aquella que la Iglesia, o mejor Cristo, considera en todo y por todo como suya, en la cual, por así decirlo, se considera totalmente comprometido delante

de Dios, el *opus operantis Ecclesiae* que se tiene en tal caso del rosario, no es aún el sumo grado posible.

La actuación suma del *opus operantis Ecclesiae* y por lo mismo del hecho de que Cristo, como cabeza de sus miembros, asume, por decirlo así, delante de Dios la responsabilidad de la acción de la oración y del rito, que Él, por mandato especial, ha dado poder a la jerarquía para instituir y realizar en su nombre como cabeza de la Iglesia, se tendrá en los ritos y en las oraciones litúrgicas propiamente dichas de institución eclesiástica. Estos ritos y estas oraciones no son ritos y oraciones de Cristo realizados por medio de sus ministros del mismo título que los sacramentos que obran *ex opere operato*, sino con un título inferior, si bien superior al de las acciones sobrenaturales y oraciones que los simples fieles, unidos a Cristo y en la Iglesia, hacen a Dios, como privados.

¿Por qué motivo los ritos y oraciones instituídos por la jerarquía de la Iglesia son ritos y oraciones de Cristo a un título inferior al que se nota en los sacramentos? La única respuesta definitiva es la voluntad positiva de Dios conocida por medio de la revelación propuesta por la Iglesia. Por ésta consta que Cristo no ha dado a la Iglesia el poder de instituir ritos y oraciones que *ex opere operato* confieran la gracia a quien no ponga impedimento.

Mas ha dado a la jerarquía el poder de instituir y realizar ritos y oraciones, que, si bien, son realizados por hombres determinados por la jerarquía misma, no serán sin embargo, ritos y oraciones de estos hombres a título de individuos privados, sino oraciones y ritos de la Iglesia misma, pastores y fieles, como cuerpo del que Cristo es cabeza, o esposa de la cual Cristo es el esposo. A estos ritos y oraciones Dios concederá los beneficios requeridos, no *ex opere operato* en virtud de la simple realización del rito debidamente hecho, ni mucho menos sólo según la dignidad moral privada de aquellos individuos que los realizan o son objetos de aquellos ritos u oraciones, sino según la dignidad moral de la Iglesia como esposa íntimamente unida a Cristo su esposo, o cuerpo íntimamente unido a Cristo su cabeza. Los individuos que realizan aquellos ritos y oraciones no son sino mandatarios de la Iglesia, auténticamente delegados de la jerarquía que tiene de Cristo el poder de hacerlo, y por lo mismo auténticamente aceptados como tales por Cristo y por Dios.

Fundamento de la eficacia de la liturgia "ex opere operantis Ecclesiae".

La raíz de la dificultad que se siente en el concepto de *opus operantis Ecclesiae* como distinto del *opus operantis* de un simple fiel privado o de un grupo de fieles privados, proviene del

hecho de que se difiere concebir la Iglesia como algo más que la simple suma de las personas privadas de los fieles que creen en Cristo. Así no se ve en la personalidad de la Iglesia más que un concepto jurídico y quizá una función jurídica; por lo cual no se llega a comprender cómo la dignidad moral de la Iglesia sea más grande que la suma de la dignidad moral de los individuos privados que la componen y la oración de la Iglesia sea delante de Dios más eficaz que la simple oración de los individuos que la recitan en su nombre.

Si luego se añade lo que habíamos observado antes, es decir, que también la oración privada y mental de cualquier fiel en la Iglesia es, en cierto modo, oración de la Iglesia, no se ve del todo por qué razones la oración "oficial" ha de ser más eficaz que la no oficial en igualdad de condiciones. Y algunos tal vez creerán que cuando los liturgistas engrandecen la Iglesia y la eficacia trascendente de la oración de la Iglesia sobre la plegaria simplemente privada y cosas semejantes, no distan mucho de caer realmente en el error que algunos protestantes reprochan a los católicos: de hacer de la Iglesia una especie de entidad platónica hipostatizada. Sin embargo, el concepto del *opus operantis Ecclesiae* es innegablemente teológico y justo, como lo prueba su consagración oficial por el magisterio. Además, la misma encíclica *Mediator Dei*, cuando explica las relaciones entre la oración litúrgica y la oración privada, tiene esta frase: "Sin duda alguna la oración litúrgica, por el mero hecho de ser la oración pública de la ínclita esposa de Jesucristo, tiene una dignidad superior a la de la oración privada" [14]. Hay, pues, que creer que los predichos prejuicios contra el *opus operantis Ecclesiae* provienen del olvido de algún punto importante de la doctrina católica.

La doctrina olvidada es, nada menos, que la Iglesia no es una sociedad como las otras, ni siquiera como las otras sociedades religiosas, en las cuales ningún individuo tiene, por mandato divino especial [15], más poder que los otros. En las otras sociedades civiles y religiosas la organización de la sociedad, su constitución, así como la designación de los individuos que ejercerán en ella la autoridad, depende inmediatamente de los

---

[14] N.37. Sobre la eficacia especial de la oración como tal, que supera la eficacia de la oración privada, véase el texto de San Ambrosio *(In Lc.* V n.11): *Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, et dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te homo collega non valet, cum apud Dominum servus et intervenienti meritum et ius habeat impetrandi? Si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe ecclesiam, quae pro te precetur, cuius contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat.*

[15] Se dice especial porque puede decirse que, en cierto modo, en toda sociedad, tanto civil como religiosa, la autoridad, que asegura el buen orden y funcionamiento, es de origen divino; pero general, en cuanto Dios, ciertamente, exige de los súbditos la obediencia por el bien común; mas en las otras sociedades son los súbditos quienes delegan la autoridad, y, por lo mismo, pueden también cambiarla, si lo creen oportuno, para el bien de la comunidad.

hombres, los cuales, con los mismos poderes que la constituyeron, pueden cambiarla por un motivo razonable del bien común según lo crean más oportuno. Lo cual demuestra que en ellos, la autoridad es de origen inmediatamente humano y que si puede llamarse de origen divino, lo es sólo de modo mediato.

La Iglesia, por el contrario, no se forma de lo bajo, sino de lo alto, porque ella se forma por el hecho de que Cristo agrega a sí a los hombres transformándolos intrínsecamente por la comunicación que les hace de la vida divina en un modo y orden bien determinado. Él hace de algunos hombres sus representantes e intermediarios respecto de los otros hombres, con especiales poderes. Estos poderes, no sólo jurídicos sino también reales, son poderes de santificación, de doctrina y de gobierno, a cuya mediación real y no sólo jurídica todos los demás hombres deben someterse para obtener, conservar y hacer crecer la unión real con Cristo y, mediante Cristo, con Dios. Aquellos poderes incluyen, sin embargo, como fundamento, un auténtico mandato de naturaleza también jurídica, mas sobrepasan en su naturaleza el plano puramente jurídico de las sociedades civiles y religiosas puramente humanas. Cristo, en efecto, con aquel mandato auténtico que contiene en sí también la fuerza de los mandatos jurídicos humanos, transmite a sus representantes y mandatarios especiales una realidad sobrenatural que ningún mandato jurídico humano puede transmitir: el carácter del orden y la asistencia del Espíritu. Esta realidad espiritual cae realmente sobre el ser y poder de obrar de estos hombres en acción de intermediarios y representantes de Cristo respecto de los otros hombres.

Dedúcese de aquí que los demás hombres, porque Cristo lo ha querido así, dependen de estos intermediarios y de su poder, no sólo por pura ficción jurídica y mucho menos en la línea de la causalidad moral del afecto o del conocimiento, sino en la línea de la causalidad física, o, si se quiere, por no caer en una terminología materializada, transfísica o superfísica. Quiero decir que quien está en contacto con aquellas realidades y aquellos poderes que obtiene la vida divina, está realmente agregado a Cristo y por lo mismo unido a Dios [16], y realmente, en el orden de la vida divina agregado y unido con los otros hermanos en Cristo con un vínculo mucho más profundo y real que el jurídico y puramente moral.

De todo esto resulta que la Iglesia no es simplemente la suma o la organización humana de los individuos privados que están en su seno, sino una entidad *sui generis* mucho más profunda e inmensamente más real que cualquier reunión puramente humana jurídica o moral. Sin Cristo no hay Iglesia; sin la jerarquía hay Iglesia; sin el carácter del orden y la asisten-

[16] Como hemos dicho en la nota 11, basta el contacto invisible.

cia del Espíritu con los poderes de gobierno y de doctrina de santificación no hay Iglesia. Hay que darse perfecta cuenta de que en la Iglesia la estructura jerárquica tiene una parte insustituible; en ella reside un ser, y de los poderes que trascienden el ser y los poderes de cualquier privado, comprendidos los jerarcas mismos como privados, depende el nacer, el subsistir y el crecer de los fieles en Cristo. Más aún, la jerarquía sola no es la Iglesia. Mucho menos puede decirse que todos los fieles como privados son la Iglesia. La Iglesia es el conjunto indisoluble que resulta de Cristo cabeza, de la jerarquía como estructura mediadora humana divina, mandataria y representante de Cristo, por su voluntad insustituible, y del pueblo que a través de la jerarquía está unido a Cristo cabeza [17]. La Iglesia es la suma de estos elementos. De lo cual se ve cuánto sobrepasa la Iglesia a la suma de los hombres que, como individuos privados, la componen.

Cuando se hable, pues, del *opus operantis Ecclesiae*, que sobrepasa el *opus operantis* del simple individuo privado, o de un grupo de individuos privados, es en la Iglesia antes descrita en la que hay que pensar; se trata de ella: *plebs sacerdoti adunata, et pastori suo grex adhaerens* [18], y uno y otros unidos a Cristo como el cuerpo a su cabeza y como la esposa a su esposo. Y aunque, como hemos dicho, también en la oración de un simple fiel en la Iglesia, es, en cierto modo, la Iglesia quien ora, sin embargo mucho más aún esta actuación de la Iglesia como tal alcanza su máximo de realidad y de intensidad en la acción litúrgica; la acción litúrgica es aquella que la jerarquía, en virtud de los poderes especiales que, para esto, ha recibido de Cristo, determina llegar al sumo grado la oración de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, es decir, del pueblo cristiano informado por la jerarquía como un todo íntimamente unido a Cristo. Aquellos poderes dados por Cristo a la jerarquía, como a su representante y mandatario, siendo, delante de Dios, poderes reales y eficaces y no fingidos, la realización del rito o de la oración determinados por la jerarquía como rito y oración de la Iglesia como tal es mucho más aceptable a Dios. De aquí, creo, pueden entenderse mejor las palabras de la *Mediator Dei*, según las cuales en los ritos litúrgicos instituídos por la jerarquía, la eficacia "depende ante todo *ex opere operantis Ecclesiae* en cuanto es santa y en su actividad está estrechamente unida a su Cabeza" y que "la oración litúrgica, por el hecho mismo de ser la oración pública de la ínclita esposa de Jesucristo, tiene una dignidad superior a la de la oración privada".

---

[17] Optimamente dice San Cipriano: *Illi sunt ecclesia: plebe sacerdoti (quiere decir obispo) adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (Ep. 66,8).*

[18] SAN CIPRIANO, l.c.

CAPITULO IV

La liturgia como conjunto de signos sensibles eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia

Hemos definido la liturgia: el conjunto de signos eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Después de haber explicado el concepto de signo en la liturgia y de signo eficaz, queda ahora por explicar los términos: "de la santificación y del culto de la Iglesia". Se trata aquí del fin próximo específico de la liturgia, pues el fin común y remoto es siempre y únicamente, como para toda otra cosa, la gloria misma de Dios. Este fin, por parte de Dios, es nuestra santificación, que, en cuanto se hace en el seno de la Iglesia y como miembros de la Iglesia, es precisamente la santificación de la Iglesia y el culto público y oficial de Dios. De este modo la liturgia viene a ser el lugar privilegiado del encuentro entre el hombre y Dios; bajo el velo de signos Dios desciende al hombre y el hombre asciende a Dios.

1. Santificación y culto en la Iglesia en general

En la realidad litúrgica, la acción de Dios que santifica y la respuesta de la Iglesia que rinde su culto a Dios, se unen estrechamente y no pueden separarse, siendo como dos aspectos correlativos e indivisibles de una misma realidad. El motivo último es la íntima compenetración de la acción divina y de la respuesta humana en la obra de la santificación del hombre y del culto. En esta obra la acción divina no puede jamás ser recibida por el adulto de un modo inerte y mecánico, sino vital y libremente. De este modo, toda recepción de la santificación de Dios es, en el adulto, una aceptación consciente y libre, e implica el reconocimiento de la excelencia divina y de la sujeción del hombre a Dios como cosa a la que Dios tiene derecho. Ahora bien, tal reconocimiento es el alma misma del culto. Toda recepción de la acción santificadora de Dios implica, pues, en el adulto un acto de culto; y viceversa, cualquier acto del culto cristiano hecho a Dios, siendo una obra sobrenatural y meritoria, es imposible sin una profunda acción santificadora de Dios en el hombre que da o mantiene o aumenta el estado de gracia y previene del acto cultual y lo acompaña.

Por esto Santo Tomás, a propósito de los sacramentos, insiste con fuerza sobre la inseparabilidad de la santificación que Dios realiza en el hombre y del culto que el hombre rinde a Dios: el acto de la virtud de religión, dice él, se realiza "ya ofreciendo una cosa a Dios, ya recibiendo alguna cosa de lo

divino"[1]. Para Santo Tomás, recibir los sacramentos es también un acto exterior de latría[2]. En todo el tratado de los sacramentos es principio básico de la explicación que él propone que el fin específico por el que han sido instituídos los sacramentos de la nueva ley es doble: santificar al hombre limpiándolo del pecado y hacer que él rinda a Dios el culto que le es debido: "los sacramentos de la nueva ley tienen un doble fin, es decir, la curación del pecado y el culto divino"[3]; en el uso de los sacramentos se pueden considerar dos cosas, es a saber: el culto divino y la santificación del hombre; la primera hace relación al hombre mirando hacia Dios; la segunda, por el contrario, se refiere a Dios, que mira hacia el hombre"[4]. Es claro que todo esto vale, a su modo, no sólo de los sacramentos, sino de todo el conjunto de la liturgia.

Aunque, en la acción litúrgica, la santificación que Dios hace a la Iglesia y el culto que la Iglesia rinde a Dios son inseparables, sin embargo, es también claro que algunos aspectos y algunas partes de la liturgia ponen mayormente de relieve la acción santificadora de Dios y otras, por el contrario, el culto que la Iglesia rinde a Dios. Así, por ejemplo, es evidente que en el sacramento de la penitencia predomina el aspecto de santificación del hombre el cual, consiguientemente, aparece también en la expresión extrínseca, especialmente en la moderna. Lo mismo hay que decir de la extremaunción, si, como retiene Santo Tomás, su fin inmediato es el robustecimiento del enfermo contra la languidez espiritual que es vestigio del pecado. No obstante, también en la penitencia y en la extremaunción el aspecto de culto es realísimo: el pecador sometiéndose a la penitencia proclama la soberana majestad de Dios, su derecho a nuestra sumisión, y de este modo se somete efectivamente a Él. Todos estos actos constituyen la quintaesencia del culto. Además, el pecador se somete a la penitencia con vista a participar plena y fructuosamente en el culto de la Iglesia junto con sus hermanos, es decir, en el culto de la eucaristía, para lo cual el sacramento de la penitencia lo rehabilita. Se puede razonar del mismo modo en torno a muchas otras partes de la liturgia de institución eclesiástica, por ejemplo, en torno a muchos sacramentales y a los exorcismos, en los cuales predomina el aspecto de santificación.

Las partes de la liturgia donde, por el contrario, predomina netamente el aspecto de culto—si bien tampoco aquí no está ausente el aspecto de santificación—son, por ejemplo, las oraciones de la Iglesia, ya aquellas con las que se reviste la administración de los sacramentos y de los sacramentales, ya, y especialmente, la oración de las horas canónicas.

---

[1] *Summa* 2-2 q.81 a.3 ad 2.
[2] Véase 2-2 q.89 prólogo.
[3] 3 q.63 a.6 c.
[4] 3 q.60 a.5 c.

La eucaristía como sacramento y como sacrificio, une en grado sumo los dos aspectos, porque en la eucaristía como sacramento, con tal que haya sido recibido con las debidas condiciones, se verifica en grado sumo la santificación que Dios, por medio de Cristo, hace a los hombres, y, como sacrificio, viene a ser el ápice del culto que la Iglesia, en Cristo, rinde a Dios. Y por esto, como tendremos ocasión de explicar aún mejor, la misa es el centro de toda la liturgia y su máxima expresión. De todo esto se comprende, una vez más, cuán insuficiente sea definir la liturgia sólo como culto y cuán necesario sea definirla también como acción santificadora de Dios.

No viene al caso explicar ahora detenidamente el aspecto "santificación" de la liturgia. Recuérdese sólo que en la doctrina católica la santificación del alma que se realiza en los sacramentos mediante la gracia santificante, se concibe como una cosa profundamente real, que trasciende inmensamente el puro plano psicológico del conocimiento y del efecto, porque recae en las raíces mismas del ser y del obrar del hombre. En la gracia santificante se habla de verdadera, si bien accidental y misteriosa, participación de la naturaleza divina; de participación a la Encarnación y de conformidad a Cristo, que incluye en nosotros la inhabitación de las personas divinas y nos conducirá hasta la gloria de la visión beatífica como a su connatural término. De todo esto resulta evidentemente lo serio y lo tremendo de la acción litúrgica. También las gracias actuales que los ritos de institución eclesiástica, en cuanto ritos santificadores, tienen por fin inmediato de obtenernos, están todas dirigidas a la gracia santificante, para recuperarla o para aumentarla en nosotros. Esto vale también para las gracias de orden temporal que algunos de estos ritos instituídos por la Iglesia tienen por fin inmediato de obtenernos de Dios, ya que estas gracias temporales la Iglesia no las pide, y Dios no las concede, sino en cuanto pueden ayudarnos a conseguir mejor nuestra salvación. Finalmente, cuando se trata de santificación del cuerpo o de objetos exteriores a nosotros que algunos de los ritos instituídos por la Iglesia pueden obtenernos, la santificación, como hemos explicado antes, se entiende de una especial protección o aceptación divina de aquellas cosas, por el bien espiritual de quien las posee o por su uso con las debidas disposiciones. Ahora debemos pararnos algo sobre la explicación de las relaciones entre la liturgia y el culto.

2. La religión y la "devotio"

El culto es una expresión de la virtud de religión. Fruto eminente de la virtud de religión y del culto en especial, digno de particular consideración en el estudio de la liturgia, es aquella disposición de ánimo que los antiguos llamaban *devotio*. Para

penetrar mejor en el mundo de la liturgia como conjunto de signos mediante los cuales la Iglesia rinde su culto público y oficial a Dios, creo oportuno aclarar algunos puntos esenciales de estos conceptos de *religión* y de *devotio*.

La religión.

La tradición teológica escolástica, siguiendo principalmente a Santo Tomás, el cual, a su vez, en esta materia, sigue el uso de los teólogos anteriores que se remonta a un concepto de Cicerón, enlaza la explicación del concepto de virtud de religión con el concepto de justicia. Esta justicia la concibieron los escolásticos, según la tradición de la escuela helenista, en el esquema de las cuatro virtudes cardinales, no sin notables vacilaciones e indecisiones en el modo mismo de definirla [5]. Así la virtud de religión viene a ser como una parte de la justicia: aquella virtud de justicia que hace dar a Dios lo que a Él es debido en cuanto es precisamente el primer principio creador, gobernador y el fin de todas las cosas [6]. Dado, sin embargo, que es cosa imposible al hombre dar a Dios lo que a Él es debido en estrecha medida de igualdad, como lo exige el concepto mismo de estricta justicia, el cual exige la igualdad de las personas que se encuentran de frente, se añade que la religión no es propiamente una especie del género de la justicia, sino como una virtud anexionada a la justicia estrictamente dicha, de la que es una cierta e imperfecta participación. Esto es lo que se quiere decir cuando, con una terminología técnica, se dice que la religión es una "parte potencial" de la justicia [7].

Recientemente han manifestado algunos teólogos serias dudas en torno a esta sistematización de la virtud de religión en el esquema general de las cuatro virtudes cardinales de tradición helenista como un anejo de la justicia [8]. Razones históricas, es decir, el conocimiento que teníamos del modo en que han nacido estos esquemas de sistematización de las virtudes y del modo en que han entrado en la tradición escolástica y allí se han mantenido, así como las razones teóricas sobre las relaciones de la virtud de religión con las virtudes morales y las virtudes teologales, obligan ciertamente a tomar en seria consideración un nuevo examen de toda la cuestión.

Sin embargo, para el fin que perseguimos, no es del caso que entremos en lo vivo de esta cuestión, porque todos los autores están de acuerdo en tres puntos principales que son la clave para entender las relaciones entre la liturgia y la religión.

---

[5] Para todo esto véase O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles* III p.313-26; ID., *Vertu de religion et vertus théologales:* Dominican Studies 1 (1948) 212ss.

[6] Cf. *Summa* 2-2 q.81 a.5 c y ad 3.

[7] Ibid., q.80 a.ún.

[8] O. LOTTIN, *Morale fondamentale* (Desclée, 1954) p.350-62, con un resumen de las cuestiones precedentes y bibliografía p.363 n.1.

Se trata del sentido general de la virtud de religión en la vida cristiana como respuesta del hombre a su gran deuda para con Dios, autor y fin de todos los seres; del hecho de que la virtud de religión trasciende las otras virtudes morales, y, finalmente, del hecho de que la virtud de religión está en íntima conexión y proximidad con las virtudes teologales, las cuales son como la materia de la que se sirve la virtud de religión y su fuente propia y, a su vez, la virtud de religión es un terreno óptimo en el que prosperan y se desarrollan las virtudes teologales.

Porque el ser es uno, es ley natural que todo efecto retorne en cierto modo a su causa. Esto se verifica en el hombre, entre otras cosas, por la virtud de religión, en cuanto él es efecto conocedor, consciente y amante de Dios, totalmente dependiente de él en su ser y en su obrar. Por eso el hombre conoce su total dependencia. Puesto delante de la majestad trascendente del ser divino [9], él concibe necesariamente el sentimiento de admiración, temor, reverencia y sumisión delante de aquel *tremendum* que le trasciende y le oprime, lo cual es ya el sentido primordial y espontáneo de adoración. Volviendo luego reflexivamente sobre este sentimiento, el hombre lo aprueba como *justo y necesario, como el más primordial y el más inevitable* de los deberes que él tiene para con el ser supremo; es la respuesta libre del hombre a la visión de la obligación de dependencia que él tiene para con el que es el primer principio y el último fin, creador y gobernador de todos los seres. Así el hombre acepta y proclama la excelencia de Dios y la propia sumisión y dependencia de El; lo alaba, le da gracias y, no pudiendo hacer otra cosa mejor, se pone a su total disposición. Comprendiendo, además, que Dios es su bien sumo, incluso personal, ámalo y desea poseerlo y pídele que le atienda y que le conceda todo cuanto le es necesario para llegar a este fin supremo. Y se esfuerza por vivir en la vida cotidiana una vida moral que sea más aceptable a Dios. De este modo la admiración, el temor reverencial, la protestación y aceptación libre de la propia sumisión, la adoración, el amor, la alabanza, la acción de gracias, el deseo, la petición, la voluntad de vivir conforme a lo que a Dios place y otros sentimientos del mismo género, son todas disposiciones de ánimo que provienen de una actitud fundamental única que puede decirse ser la respuesta en conjunto del hombre sentida como un deber riguroso que él tiene para con Dios en cuanto es supremo creador, gobernador y último fin de las cosas. Esta actitud es la actitud religiosa. Aquí se nota cuán profundamente todo esto envuelve toda la vida del hombre y corteja, en cierto modo, también a todas las otras virtudes en una cierta dirección, es decir, en la dirección de satisfacer, en el modo que es propio al hombre, a la profunda obligación que él tiene para con Dios.

[9] Cf. LOTTIN, ibid.

Por esta razón todos los teólogos, al parangonar la virtud de religión con las otras virtudes morales, están de acuerdo en darla un puesto eminente sobre las demás. Todos cuantos aceptan el concepto de religión como anejo de la virtud cardinal de la justicia, no descuidan jamás el exaltarla por encima de todas las otras virtudes morales, en cuanto todas estas otras virtudes morales regulan nuestros actos que se refieren inmediatamente a una cosa creada, como la templanza regula nuestros actos en orden a la comida y a la bebida, la fortaleza en orden a los peligros, mientras que la religión regula los actos nuestros que se refieren directa e inmediatamente a Dios en cuanto le rendimos el culto que le es debido como creador sumo y gobernador de las cosas. "La religión, dice Santo Tomás, se acerca a Dios más que las otras virtudes morales, en cuanto que se ocupa de cosas que directa e inmediatamente están ordenadas al honor divino; y, por lo mismo, la religión sobresale entre las otras virtudes morales" [10]. Los teólogos que no aceptan el concepto de la religión como anejo a la virtud de la justicia están inclinados a hacer lo mismo desde el punto de vista teórico, precisamente por la evidente trascendencia que no ven bastantemente resguardada, relegando la virtud de religión entre los simples anejos de la justicia. Entre éstos, por ejemplo, el P. Lottin propone la distribución general de las virtudes morales en cinco clases: 1) virtudes que regulan nuestro comportamiento con nosotros mismos: la templanza y la fortaleza; 2) las que regulan nuestro comportamiento con nuestros iguales: benevolencia y justicia; 3) las que regulan nuestro comportamiento para con las criaturas superiores a nosotros, padres, maestros, patria: sumisión a la autoridad; 4) virtud que regula nuestro comportamiento para con Dios: la religión; 5) virtud por la cual nuestros actos están dirigidos por la recta razón: la prudencia. También en esta distribución es evidente la eminente dignidad de la virtud de religión, puesto que, sola entre todas las demás, tiene a Dios por objeto y, por lo mismo, lógicamente, es superior a las demás que se refieren inmediatamente a cosas creadas y señala de este modo el ápice de la vida moral [11].

Igualmente están de acuerdo todos los teólogos cuando se trata de afirmar la íntima conexión entre la virtud de religión y las virtudes teologales. Santo Tomás caracteriza las virtudes teologales como las que tienen por objeto inmediato a Dios mismo y retiene que esto sólo se da en la fe, la esperanza y la caridad, y no en la virtud de religión. Esta, según Santo Tomás, tiene ciertamente a Dios por fin al que se refieren inmediata y directamente todos sus actos, y por esta razón es superior a todas las virtudes morales, mas no tiene a Dios por

[10] *Summa* 2-2 q.81 a.6 c.
[11] O. LOTTIN, *La définition classique de la vertu de religion:* Ephemer. Theol. Lovan. 24 (1948) p.350.

objeto inmediato como las virtudes teologales; y ésta es, para Santo Tomás, la razón de que la religión sea inferior a la fe, a la esperanza y especialmente a la caridad, la reina por excelencia de todas las virtudes [12].

Sin embargo, también para Santo Tomás, la conexión entre la virtud de religión y las virtudes teologales es estrechísima y del todo singular. El retiene ante todo que las virtudes teologales son la raíz presupuesta de la virtud sobrenatural de religión: "con su imperio causan el acto de religión" [13]; efectivamente, para honrar a Dios sobrenaturalmente en el acto de religión, se presupone que creemos que Dios es creador, gobernador y fin último de las cosas [14], que tenemos la esperanza de que Dios acepta nuestros dones y que tenemos la voluntad conformada a la suya, que es la caridad; de este modo, las virtudes teologales, en especial la caridad, son "principio de la religión" [15].

Mas luego Santo Tomás reconoce con todos los demás teólogos que la virtud de religión tiene de especial que es también una virtud general que se sirve de todas las otras virtudes, comprendidas las virtudes teologales, para actuar ella misma ofreciendo los actos de todas estas otras virtudes en debido homenaje a Dios como creador sumo, gobernador y fin de las cosas. Así todas las demás virtudes son como la materia de la cual se sirve la virtud de religión: "La virtud de religión misma... tiene... por materia todos los actos de la fe o de otra virtud, que ella ofrece a Dios como homenaje debido a Él" [16].

Finalmente, por un reflujo recíproco. bajo aspectos diversos, la virtud de religión que brota de las virtudes teologales, especialmente de la caridad, nutre a su vez a las virtudes teologales, incluso a la caridad: "... La caridad causa la devoción.... mas también la caridad es nutrida por la devoción, como toda amistad se conserva y se aumenta por el ejercicio de las obras de amistad y por la meditación" [17]; y dígase lo mismo de la fe y de la esperanza.

La conexión entre la virtud de religión y las virtudes teologales es tal que no falta entre los teólogos quien haya sostenido que a la virtud de religión, teóricamente hablando, no falta nada para ser clasificada la cuarta entre las virtudes teologales [18], más aún, como la síntesis general de las virtudes teologales [19].

---

[12] Cf. *Summa* 2-2 q.81 a.5.
[13] Ibid., ad 1.
[14] Cf. *In Boeth. de Trinitate* lect.1 q.1 a.2.
[15] *Summa* 2-2 q.82 a 2 ad 1.
[16] *In Boeth. de Trinitate* lect.1 q.1 a.2.
[17] *Summa* 2-2 q 82 a.2 ad 2.
[18] R. HOURCADE, *La vertu de religion*: Bulletin de Lit. Eccl. de Toulouse (1944) p.181-219.
[19] A. MARTINET, *Institutionum theologicarum quarta pars seu theologia moralis* (París 1867) 1 q.355 (citado por LOTTIN, *Morale fondamentale* p.354).

Como quiera que fuere, el dominio de la virtud de religión en la vida cristiana es cuantitativa y cualitativamente profundísimo. Comenzando con una admiración contemplativa de la excelencia de Dios, creador sumo, gobernador y fin de las cosas, ella suscita en el alma el sentimiento reflejo y libre de la complacencia y sumisión reverencial que se traduce en la adoración interna. Esta disposición interior de la voluntad, alma de todo el culto, se expresará connaturalmente al exterior en actitudes, gestos y palabras de toda especie, porque la voluntad interior moviliza para expresarse a las potencias exteriores y las manda. No sólo impera a las facultades exteriores, mas también a la inteligencia misma que dirija la atención a la contemplación, incluso prolongada y penosa, y, naturalmente, a la imaginación y a las otras facultades internas, de tal modo que todas hagan la corte del acto de religión.

Más aún, aquella disposición interior de la voluntad manda a toda la persona y llega a ofrecerla entera a Dios en perfecta sumisión, a ponerla, por así decirlo, libremente a la disposición discrecional del creador hasta la destrucción, si así Él lo juzgara oportuno; es el sacrificio interior la suma expresión de la religión, de la que los sacrificios exteriores son manifestaciones y las cosas ofrecidas externamente sustitutos suyos. La expresión máxima de aquel sacrificio interno de la propia persona hasta la destrucción, si así el creador lo juzga oportuno, es el martirio, del que la vida religiosa en todas sus formas y la virginidad consagrada a Dios, son sus sustitutos. Todos estos son actos de la virtud de religión, su expresión.

Si se añade luego que ella se sirve de los actos de todas las otras virtudes, especialmente, tratándose de religión sobrenatural, de la fe, esperanza y caridad, como de materia que ella ofrece a Dios como la propia expresión, se admitirá fácilmente que, como se ha observado justamente [20], la virtud de religión es como el aglutinante general que unifica toda la vida moral, y tratándose de la virtud sobrenatural de religión, toda la vida sobrenatural del cristiano. Ella se encuentra en todas las buenas acciones de la vida contemplativa y vida activa acompañándolas al fin único general de rendir a Dios el homenaje debido como creador sumo, gobernador y fin de todas las cosas.

La "devotio".

Entre los actos de la virtud de religión Santo Tomás considera de modo especial la oración y la *devotio*. Me parece que tiene interés especial en el estudio de la liturgia el concepto de *devotio*.

Hoy nuestra palabra devoción sugiere más bien o una cier-

[20] O. LOTTIN, *Morale fondamentale* p.362.

ta propensión, especialmente del sentimiento sensible, a las cosas de religión en general y en este sentido se dice que uno es devoto, es un devoto—o, con más precisión todavía, una cierta propensión a ciertas consideraciones o aspectos particulares de la doctrina religiosa o a ciertas prácticas religiosas particulares—; así decimos: tener devoción al Sagrado Corazón, a la Pasión de nuestro Señor, a San José...

El concepto antiguo de *devotio* es algo más profundo. "*Devotio,* dice Santo Tomás, proviene de *devovere* (entregarse a, darse enteramente a... hasta la muerte); por lo mismo se llaman "devotos" aquellos que en cierto modo se entregan a Dios para estarle enteramente sometidos. Por esto, antiguamente, para los paganos se llamaban "devotos" cuantos se entregaban a la muerte por la salvación del ejército, como narra Tito Livio (VIII, 9) de los Decios. Luego la *devotio* no es otra cosa que una cierta voluntad dispuesta para darse a todo cuanto mira al servicio de Dios" [21]. "La *devotio* es un acto de la voluntad del que se ofrece a sí mismo a Dios para servirlo" [22].

De este modo la *devotio* es una decisión de la voluntad por la cual se pone en actitud radical siempre dispuesta para el servicio de Dios; es un darse total que el hombre hace de sí mismo a Dios, dirigiendo su propio querer y placer hacia el único fin de su servicio, siempre preparado a obligarse en todo aquello que concierne a su honor. Es, pues, una actitud de voluntad tranquila y viril, fruto de una decisión refleja. Es como la primera disposición psicológica fundamental, fruto de la virtud de religión que penetra toda la vida, dando orientación, modo y forma a todos los actos subsiguientes en los que este servicio se concretiza [23]. La *devotio* es como el *humus* inmediato sobre el que germina y crece el culto.

3. El culto en general.

Es necesario en este punto recordar la noción general de culto y sus grandes divisiones. Lo haremos brevemente [24].

Noción.

El culto, de *colere,* tener cuidado de, cultivar, en sentido latísimo, es la veneración por un ser basada sobre el sentimiento de su excelencia y de la propia inferioridad y sumisión que

[21] *Summa* 2-2 q.82 a.1 c.
[22] Ibid., ad 1.
[23] Cf. *Summa* 2-2 q.28 a.1 ad 1. Sobre el concepto de *devotio* en general, véase J. Chatillon en *Dict. de Espir.* fasc.20-21 (1955) 702-716; A. Daniels, *Devotio:* Jahrb. für Liturgiewis. 1 (1921) 40-60.
[24] Del culto en la teología de Santo Tomás trata J. Lewyer, *Reflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas:* Rev. Thomiste 55 (1955) 339ss.

se tiene frente a ello. Es, pues, radicalmente, una cierta actitud interna hecha no sólo de admiración, de estima y de honor, sino también de humildad y de protestación de sumisión.

Esta actitud puede expresarse en actos diversísimos, mas el acto de culto propiamente dicho para con un ser se mantiene sólo en el que tiene por objeto directo este ser. Así, el acto por el que el hijo estudia para honrar a sus padres o el ciudadano se comporta bien en el exterior para honrar a su patria, o el fiel da limosna o cura a un enfermo por amor de Dios, no podrá decirse culto de los padres, de la patria o de Dios sino en un sentido lato, porque en los casos predichos tal cuidado no tiene por objeto directo a los padres, ni la buena conducta a la patria, ni la limosna o la cura del enfermo a Dios. Mientras que el acto de veneración de la bandera, no teniendo por objeto directo aquel trozo de paño, sino a la patria de la que aquel paño es su símbolo y, por así decirlo, sustituto suyo, será un acto de culto a la patria. Dígase lo mismo de la oración hecha a Dios o del sacrificio que le es ofrecido. Estos son actos de culto en sentido estricto.

Divisiones.

Del concepto de culto pueden tenerse diversas divisiones, según el fundamento que se considera para hacerlas.

Por el fundamento objetivo de la excelencia.—Siendo la base objetiva del culto la excelencia del ser que se venera en el culto, se tendrán tantos cultos de naturaleza diversa cuantas sean las excelencias diversas que se observan en él.

He aquí un esquema:

- Culto ....
  - Profano
  - Religioso
    - Natural
    - Sobrenatural
      - Judaico
      - Cristiano
        - Absoluto: latría, hiperdulía, dulía.
        - Relativo.

En el culto profano, por ejemplo, de los padres, de la patria, de las artes, de los filósofos, la excelencia considerada es de naturaleza profana. En el culto religioso es de naturaleza religiosa, es decir, que tiene relación con Dios y con la vida moral.

La excelencia religiosa verdadera, en fin de cuentas, es siempre Dios mismo, es decir, la vida divina en sí misma o participada en las criaturas. Ya que el culto religioso no puede referirse más que a Dios. A la criatura no puede referirse sino en cuanto la criatura participa de algún modo de la vida divina. Como lo que es por participación, siendo realmente algo en sí mismo, se refiere siempre, en fin de cuentas, a aquello que es

por sí y se reduce a él, de este modo el culto religioso de algún ser creado pudiendo ser también un verdadero culto de este ser creado y no sólo de Dios, sin embargo, en último término siempre se refiere a Dios, causa última de aquella excelencia.

En un orden hipotético puramente natural, la excelencia divina, base objetiva del culto, sería formalmente la vida divina en sí misma o participada, sólo en cuanto Dios es autor del orden natural, y se tendría de este modo un culto religioso puramente natural.

En el orden sobrenatural, por el contrario, la base objetiva del culto es formalmente la vida divina en sí misma o participada en cuanto Dios es autor del orden sobrenatural. El culto sobrenatural presupone, pues, una revelación sobrenatural y presupone en nosotros la fe por la cual nos adherimos a esta revelación, porque la vida divina sobrenatural no nos es conocida más que a través de una revelación sobrenatural a la cual nos adherimos con la fe sobrenatural.

El culto judaico del Antiguo Testamento era ya un culto religioso sobrenatural porque estaba basado sobre una revelación sobrenatural y sobre la fe. En él Dios era honrado con actos que tenían por objeto directo a Dios mismo como creador supremo, autor del pacto con Israel, su pueblo elegido, en orden al establecimiento de su reino sobrenatural en el mundo. Mas todo el Antiguo Testamento, visto en el conjunto de los consejos divinos que se explican en la historia sagrada, tiene sólo un sentido de incoación y preparación: es la primera concretización, momentánea e imperfecta de aquella idea divina que Dios debía luego realizar plenamente en Cristo mismo y en la economía cristiana y que se manifestará y terminará perfectamente en la Jerusalén futura. El culto del Antiguo Testamento debe ser encuadrado en esta perspectiva general que determina su sentido profundo. Aquello era sólo un primer esbozo, una primera figura y un primer bosquejo del culto que Cristo habría de inaugurar en su vida mortal, del que el culto cristiano no es más que la continuación bajo el velo de signos y de símbolos, y el culto de la Jerusalén celeste futura, el cumplimiento perfecto en la gloria. Es conocido que esta idea es uno de los temas principales de la Epístola a los Hebreos [25].

El culto cristiano es el culto de Dios iniciado por Cristo en su vida mortal, principalmente sobre el Gólgota, como redentor y cabeza de la humanidad redimida, para formarse su Iglesia, su cuerpo y su esposa, que exprese en sí a Cristo mismo y continúe su obra en el mundo hasta su glorioso retorno. Es, pues, el culto de Dios en Cristo y por medio de Cristo, es decir, iniciado por Cristo, continuado invisiblemente por Él en nosotros y por medio de nosotros y a nuestro favor; en su

[25] Véase C. Spicq, *L'Epître aux hébreux* I,280-83; 291ss.; 311-24.

Iglesia, por medio de su Iglesia y a favor de su Iglesia; la cual no hace otra cosa que participar y asociarse al culto de Cristo. La excelencia propia de la vida divina sobre la que se basa formalmente el culto cristiano es, pues, la vida divina manifestada en Cristo.

Sólo la naturaleza intelectual, la persona, tiene formalmente en sí una excelencia religiosa que la hace digna de veneración y, por lo mismo, de culto. Por esto la persona puede ser objeto de culto en sí misma, y el culto a ella tributado por este motivo y en este sentido, se dice culto absoluto.

Los objetos, por el contrario, si tienen alguna excelencia en relación a la vida divina, no pueden tenerla formalmente en sí mismos, sino sólo por una cierta relación suya con la persona, en cuanto en algún modo pertenecen a ella. Si, pues, se rinde un culto cualquiera a los objetos, esto debe referirse todo a la persona a quien de algún modo pertenecen. Por eso ese culto se dice que es relativo, es decir, relativo a la persona. Así, por ejemplo, el culto con que son honrados los objetos que tienen cierta relación con la persona de los santos, como sus reliquias de cualquier clase que sean y sus imágenes, es puramente relativo, porque las reliquias y las imágenes de los santos no tienen excelencia religiosa alguna por un valor suyo íntimo de vida divina, sino únicamente por la relación que quien las venera establece mentalmente entre ellas y la persona de los santos. De este modo el culto con el cual son veneradas va dirigido todo a los santos, en cuanto participan de la vida divina.

Más aún: existe una gran diferencia en el ámbito mismo del culto absoluto, entre el que se rinde a Dios y el que se rinde a las criaturas por ser santas. El culto supremo tributado a la naturaleza misma divina, que es el culto de adoración, en el cual el hombre profesa a Dios su total sumisión, se llama culto de latría (*latreia* = servidumbre) y es debido sólo a la Santísima Trinidad y a cada una de las tres divinas personas, así como, en virtud de la unión hipostática, a Jesucristo, en quien, también bajo las especies sacramentales, la humanidad es adorada junto con la divinidad con sólo acto de adoración.

La excelencia religiosa de los ángeles y de los santos, estando toda en ser ellos fieles siervos de Dios, el culto que se les tributa se llama dulía (*douleia* = servicio). Mientras que María Santísima, que tiene, entre todos los siervos de Dios, un puesto privilegiadísimo, es objeto de un culto que, si bien es esencialmente diverso al de latría e inferior a él, sin embargo es superior al de los otros santos y ángeles, y se llama por eso hiperdulía. Como la excelencia religiosa de los santos es participada, porque consiste en el hecho de que, con la gracia de Dios, participan en un grado eminente de la vida divina, su culto, aunque va dirigido también a ellos, como participantes de la vida divina, sin embargo, en su último término, se dirige

siempre a Dios, porque ellos sólo son participantes de su vida divina.

Por parte del sujeto que rinde culto a Dios.—El sujeto que rinde el culto es el hombre. Mas el hombre puede ser considerado bajo diversos aspectos. Por ejemplo, puede considerarse al hombre en cuanto es un compuesto de alma y de cuerpo, y desde este punto de vista el culto se distinguirá en culto sólo interno y en culto interno y externo al mismo tiempo; puede considerársele como ser social, y desde este punto de vista su culto se distinguirá en culto público y en culto privado.

El culto es esencial y principalmente interno. Ante todo porque el culto es un homenaje que se rinde a Dios; ahora bien, el honor está, formalmente, en el espíritu que lo rinde, siendo, formalmente, una actitud del espíritu, ante todo de la voluntad. Luego, porque Dios es espíritu y en espíritu hay que ponerse en contacto con Él. Finalmente, porque en el hombre, aunque compuesto de espíritu y de cuerpo, es con todo el espíritu, que es la parte sustancial determinante y más noble, el que da todo el sentido y el valor propiamente humano, y por lo mismo moral, a las expresiones externas. El culto consiste, pues, esencial y principalmente en aquellos actos y disposiciones de ánimo, principalmente de la voluntad, en los cuales, refiriéndose directamente a Dios, el hombre reconoce la excelencia divina y le manifiesta su inferioridad y sumisión. Sin este ánimo interno, cualquier expresión externa del culto no es otra cosa que una comparsa sin sentido, porque a esta fachada externa le faltaría el espíritu vivificante.

Sin embargo, no siendo el hombre un puro espíritu, sino un compuesto de alma y de cuerpo y un ser social, es no sólo connatural y espontáneo, sino también obligatorio, es decir, debido realmente a Dios, que su culto interno, al mismo tiempo y con las debidas medidas, se manifieste también en el cuerpo. Esto por tres motivos: primero, porque es el hombre entero, en su unión sustancial de alma y cuerpo, el que debe honrar a Dios reconociendo, como requiérelo su íntegra naturaleza compuesta, la excelencia divina y protestando de igual modo a Dios su inferioridad y sumisión. Segundo, porque no sólo el alma influye sobre el cuerpo, sino también, psicológicamente, la expresión del cuerpo influye en cierto modo sobre las actitudes y sentimientos del alma y los nutre, ya en nosotros, ya en los otros que los ven, y así la perfección misma de los actos internos del culto exige, hasta cierto punto, su exteriorización[26]. El ter-

[26] Estos dos motivos son expresados por Santo Tomás de esta forma: "Así, pues, la religión consiste en el acto por el que el hombre rinde culto a Dios, sometiéndose a Él. Ahora bien, este acto debe adaptarse a Aquel a quien se rinde el culto y al que lo rinde. Mas, siendo Aquel a quien se rinde el culto un espíritu, no puede ser alcanzado con el cuerpo, sino con la mente; por esto, el culto que se le rinde consiste principalmente en actos espirituales, por medio de los cuales nuestra

cer motivo es porque el hombre es un ser social y también como tal y por lo mismo en sociedad, debe rendir a Dios el culto que le es debido; ahora bien, sin la exteriorización del culto no existe culto social.

La estructura connatural del culto como respuesta del hombre a Dios, realizada interiormente, pero que se concretiza también exteriormente, corresponde perfectamente a la estructura connatural de la santificación como descensión de Dios al hombre hecha por la vida divina comunicada al hombre a través de cosas materiales y sensibles. Es siempre la ley de la encarnación la que preside el encuentro entre el hombre y Dios.

En el culto interior hecho a Dios jamás se puede pecar por exceso, antes al contrario, en esto, todo cuanto haga el hombre será siempre inferior a lo que él debería hacer para con Dios. En efecto, la excelencia de Dios, a la que en el culto se rinde homenaje, excede toda medida, y por lo mismo, jamás podrá la criatura honrarla cuanto ella merece ser honrada.

Los actos externos del culto, por el contrario, son regulados por la prudencia. Quiero decir que, en estas cosas, se puede pecar no sólo por defecto, sino también por exceso o por imponderancia de las circunstancias de modo, de cantidad y de tiempo. Sin embargo, en el culto público sobrenatural regulado por la Iglesia no pueden pecar por exceso en la observancia de los actos también externos que la Iglesia impone como obligatorios, aquellos a los que los impone como obligatorios. Por el contrario, en los actos externos del culto aprobados por la Iglesia, pero no impuestos como obligatorios, debe intervenir en cada uno de ellos la prudencia para observar la medida justa según las circunstancias de persona, de lugar y de tiempo. Esta observación tiene no pequeña importancia en las dos cuestiones de liturgia y espiritualidad, y liturgia y pastoral.

Considerando al hombre como ser social, su culto se divide en culto privado y culto público. El culto privado puede ser o

---

mente se ordena a Dios; estos actos son principalmente los de las virtudes teologales. En este sentido, dice San Agustín *(Enchiridion* 3) que a Dios se rinde culto con la fe, la esperanza y la caridad. A éstas se añaden los actos de los dones del Espíritu Santo, que nos ordenan a Dios, como el don de la sabiduría y del temor.

Mas como nosotros, que rendimos culto a Dios, tenemos cuerpo, y nuestro conocimiento comienza por los sentidos, por nuestra parte se requieren también actos corporales en el culto predicho, sea para servir a Dios con todo lo que somos, sea también para excitarnos a nosotros mismos, por medio de estos actos corporales, a los actos espirituales ordenados a Dios.

Por eso San Agustín, en el libro *Del cuidado que se ha de tener de los difuntos*, dice: "Aquellos que ruegan expresan con los miembros del cuerpo sus sentimientos de súplica: cuando se arrodillan, cuando extienden las manos, o si se postran en el suelo o hacen cualquier acto externo. Es verdad que Dios conoce su voluntad interna y su intención y que él no tiene necesidad de estos signos para conocer el ánimo de los hombres. Mas, con todo esto, el hombre se excita más al rogar y a gemir con más humildad y con más fervor" *(In Boeth. de Trin.* lect.1 q.1 a.2 c. Cf. también *Summa* 2-2 q.81 a.7 c).

sólo interno o interno y externo al mismo tiempo. El público es necesariamente externo e interno al mismo tiempo; el hombre no está en comunicación con los otros hombres sino a través de lo exterior. El culto público oficial es el que es rendido por la sociedad como tal, es decir, por los hombres en cuanto cuerpo social estructurado jerárquicamente. Del mismo modo que los hombres forman un cuerpo social formalmente en cuanto los individuos dependen, en aquello que mira al fin de la sociedad, de la autoridad que los informa, dirige, representa y obra en su nombre, el culto público oficial es sólo el que está reconocido por la autoridad legítima de esta sociedad como punto de la sociedad y por lo mismo ordenado o reconocido por esa autoridad o rendido por ella, como forma y representante de todo el cuerpo social.

La legitimidad, más aún, la necesidad de un culto público para el hombre en general se deriva de su misma naturaleza social, por lo cual él no nace, no subsiste, no se desarrolla y no alcanza su perfección, bajo cualquier aspecto, sino en sociedad, como miembro estructurado por una autoridad. Por lo mismo, también como ser social y miembro de un cuerpo socialmente estructurado, debe el hombre rendir su culto a Dios, lo cual implica la necesidad de que en este culto intervenga la sociedad como tal jerárquicamente estructurada a través de su autoridad legítima. El grado y el modo concreto específico de socialidad del culto cristiano, depende, además, de la libre voluntad positiva de Dios, el cual ha decidido no comunicarse con los hombres más que en Cristo y en aquella sociedad determinada que es la Iglesia con sus medios determinados de santificación y con sus determinados poderes jerárquicos de gobierno y de doctrina. Este último pensamiento será ulteriormente explicado en un capítulo próximo.

De todas las divisiones precedentes del culto se ve que la liturgia católica como culto es el culto religioso, sobrenatural, cristiano, principalmente interno, mas también esencialmente externo, público y oficial de la Iglesia.

4. Los caracteres sacramentales y el culto cristiano

Una de las mayores características de la explicación teológica que Santo Tomás propone de los sacramentos, es la íntima conexión que él establece entre los sacramentos y el culto cristiano. Aunque no se pueda decir que, en este campo, las explicaciones de Santo Tomás deban retenerse como dogmas de fe ni tampoco como única explicación posible, especialmente en todas sus particularidades, sin embargo, en su conjunto, es una explicación no sólo muy satisfactoria de los datos de la revelación, sino también de incontestable grandiosidad. Más aún, en aquello que se refiere especialmente a la relación entre

el carácter bautismal y el culto cristiano, es aceptada generalmente por los teólogos y admitida también por la encíclica *Mediator Dei*[27]. No expondré sobre esto más que un resumen, al que añadiré algunas anotaciones de interés litúrgico.

Como es conocido, para Santo Tomás el fin propio de los sacramentos cristianos es doble: santificar al hombre limpiándolo del pecado y habilitarlo para el culto cristiano: "la gracia sacramental es ordenada principalmente a dos fines, esto es: quitar los defectos de los pecados pasados, en cuanto se refieren al acto, no a la pena; segundo, habilitar al alma en orden al culto de Dios, según la religión de la vida cristiana"[28]. Con respecto al culto como fin específico de los sacramentos cristianos, nótese bien que, por medio de los sacramentos, se trata de habilitar al fiel no ya a un culto cualquiera de Dios, mas al culto específicamente cristiano de Dios. Sabemos que el culto cristiano es el culto que Cristo rindió a Dios en su vida mortal, principalmente sobre el Gólgota, y que ahora siempre continúa rindiéndolo. Sabemos que para Santo Tomás, aunque todos los sacramentos habilitan al culto cristiano de Dios, incluso todo sacramento es ya un ejercicio del culto cristiano, sin embargo, no todos los sacramentos están del mismo modo o en igual medida dirigidos al culto.

Santo Tomás junta de modo especialísimo el bautismo, la confirmación y el orden con el aspecto cultual de los sacramentos y esto a causa del carácter indeleble que estos tres sacramentos, y sólo ellos, imprimen en quien los recibe. La relación especial entre estos tres sacramentos y el culto divino está en que el fin propio del carácter indeleble es precisamente habilitar directamente para el culto cristiano. El carácter del bautismo y de la confirmación[29], para Santo Tomás, habilitan directamente al culto divino cristiano en cuanto este culto consiste en participar activamente en los otros sacramentos, y ante todo en la eucaristía, a recibirlos, mas no de un modo puramente pasivo. El carácter del orden habilita, por el contrario, al culto cristiano en cuanto habilita a dar a los otros los sacramentos[30].

El culto cristiano no es otro, como ya mucho se ha repe-

---

[27] N.87.103.

[28] *Summa* 3 q.62 a.5 c.

[29] Para el bautismo no existe dificultad alguna; la cosa es también vigorosamente acentuada por la práctica litúrgica: sólo los bautizados pueden recibir los sacramentos, y, en la antigüedad, sólo los bautizados podían asistir al sacrificio. Para la confirmación existe alguna dificultad, por el modo en que hoy se la concibe; así también en Santo Tomás, que la considera ordenada a la eucaristía: *ut homo non veretur se subtrahere a tali sacramento (Summa* 3 q.66 a.2 c). Por el contrario, parece que esta dificultad no existía en el uso antiguo, ya que en él la confirmación se recibía siempre después del bautismo y antes de la comunión (p.ej., en la noche del Sábado Santo; entre los griegos persiste ese uso aún para los niños). Así, en la antigüedad la confirmación aparecía verdaderamente como una parte esencial de la iniciación, y, por lo mismo, de la habilitación cristiana al culto divino de la eucaristía.

[30] Cf. *Summa* 3 q.63 a.6.

tido, que el culto mismo de Cristo a Dios, que Él inició en su vida terrena, principalmente en el Gólgota, y que ahora siempre continúa como sumo sacerdote, mediador entre Dios y los hombres y cabeza de su cuerpo místico que es la Iglesia. El carácter sacramental que habilita precisamente para el culto cristiano, no puede, pues, hacer otra cosa que habilitar al hombre para el culto que Cristo, como cabeza de la Iglesia, su cuerpo místico, rinde a Dios. Todo carácter sacramental es por lo mismo una participación en el sacerdocio de Cristo.

"El carácter, propiamente hablando—dice Santo Tomás—, es una señal *(singnaculum)* con el que se marca una cosa en cuanto está ordenada a algún fin determinado; así, v. gr., se marca el dinero para el uso de los consumidores y los soldados son señalados con la marca que los habilita para la milicia. Ahora bien, el fiel es habilitado a dos cosas: ante todo y principalmente a la fruición de la gloria, y para este fin es señalado con la marca de la gracia... Después el fiel es habilitado a recibir o a dar a otras cosas que miran al culto divino. Mas, todo rito de la religión cristiana se deriva del sacerdocio de Cristo. Por lo mismo, es claro que el carácter sacramental es, en modo especial, el carácter de Cristo, al que el sacerdocio y los fieles vienen configurados según los caracteres sacramentales, los cuales no son otra cosa que ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo, derivadas del mismo Cristo" [31]. Por el carácter sacramental que imprime en los fieles, haciéndoles partícipes de su propio sacerdocio, Cristo ejerce su mismo sacerdocio, como la causa principal ejerce su acción por medio del instrumento y de la virtud instrumental [32].

Por medio de cualquier sacramento el hombre en cierto modo participa del sacerdocio de Cristo, al menos en cuanto participa de sus efectos y, al recibir los sacramentos, hace acto de culto a Dios, pero en los tres sacramentos de bautismo, confirmación y orden, esta participación es mucho más íntima y profunda, precisamente por medio del carácter que imprimen, porque por él, en estos tres sacramentos, se recibe una habilitación a realizar o a recibir activamente algo que es propio al sacerdocio de Cristo [33].

El carácter es de este modo una cierta consagración objetiva en cuanto lleva consigo una separación del uso profano y una destrucción para el culto divino. "El hombre es santificado por todos los sacramentos, en cuanto la santificación lleva consigo la purificación del pecado que se hace por la gracia. Mas de un modo especial, por algunos sacramentos que imprimen carácter, el hombre es santificado como por una cierta consagración, en cuanto viene habilitado para el culto divino;

---

[31] *Summa* 3 q.63 a.3 c.
[32] Cf. *Summa* 3 q.63 a.5 ad 1 c y ad 2.
[33] Cf. *Summa* 3 q.63 a.6 ad 1.

como también decimos de los objetos que son santificados en cuanto quedan habilitados para el culto divino" [34]. Santo Tomás piensa que el carácter reside en las potencias del alma, y con más precisión en la potencia cognoscitiva [35].

De todo esto deriva Santo Tomás la explicación por qué el carácter sacramental es indeleble. En efecto, el sujeto en quien reside, el alma, el entendimiento, es por sí mismo indeleble y perpetuo, a menos que Dios quiera aniquilarlo; y el sacerdocio de Cristo, de quien el carácter es una participación, es eterno; por lo mismo lo que es consagrado por una participación de este sacerdocio, permanece siempre consagrado, a menos que no sea destruído [36]. "Si bien después de esta vida no permanece el culto exterior, permanece, sin embargo, el fin de aquel culto. Por lo cual también después de esta vida permanece el carácter, en los buenos para su gloria, en los malos para su ignominia; como también el signo militar permanece en los soldados después de la victoria, en los que vencieron para su gloria y en los que fueron vencidos para su pena" [37].

Santo Tomás llega, pues, a proponer, a propósito del carácter sacramental, una grandiosa perspectiva sintética. Ante todo, la economía sacramental aparece allí toda ordenada, como a su fin específico, en primer lugar y esencialmente al culto cristiano de Dios, como prolongación en nosotros del culto de Cristo a Dios. El otro fin esencial de los sacramentos, la santificación del hombre, aparece en ella todo ordenado al culto cristiano de Dios. Este hecho debe ser bien notado: la santificación del hombre está ordenada a la adoración, a la gloria, que se da a Dios en el culto cristiano y no viceversa. Los dos fines inseparables de la liturgia: santificación y culto, no son fines paralelos e independientes, sino subordinados: la santificación está ordenada al culto.

Es evidente que toda la economía sacramental, incluso toda la liturgia, lleva consigo un color fuertemente teocéntrico; en el interior de la liturgia todo está ordenado a rendir homenaje a Dios, también la misma santificación del hombre. Con mayor razón deberá considerarse como estrictamente subordinado al fin de adoración y de culto todo lo que en la liturgia tiene por fin de amonestar e instruir, como lecturas, predicación, eventuales explicaciones... El fin didáctico y moralizador de la liturgia está fuertemente subordinado al fin cultual. Por esto, en la liturgia, todo este aspecto didáctico y exhortativo debe ser siempre regulado de tal modo que jamás se pierda de vista el fin preciso al que está inmediatamente ordenado. Si se piensa luego que todos los sacramentos y, con mayor razón, toda la liturgia de institución eclesiástica, están ordenados a la euca-

[34] Ibid., ad 2.
[35] *Summa* 3 q.63 a.4 ad 2 y ad 3.
[36] *Summa* 3 q.63 a.5.
[37] *Summa* 3 q.63 a.5 ad 3.

ristía, como enseña Santo Tomás [38], y nosotros debemos aclarar en seguida, se comprende cómo toda la obra de la santificación y con mayor razón toda la obra de doctrina y gobierno en la Iglesia, esté ordenada al culto cristiano de Dios en el sacrificio de la Misa. Se entrevé así, una vez más, cómo todo en la liturgia y en la vida cristiana, concebida y vivida teocéntricamente, tiene por centro y sol el sacrificio de la Misa.

Además, mediante la predicha doctrina de los caracteres sacramentales, todo el sistema de santificación del hombre y de culto a Dios aparece vivamente encentrado en el sacerdocio de Cristo y en el culto que Cristo rinde a Dios, y por lo mismo en su participación y extensión actual a toda la Iglesia, ante todo y de modo singular a la jerarquía mediante el carácter del orden, mas luego, de modo bien diverso, pero verísimo y realísimo, también a todo fiel, por medio del carácter del bautismo y de la confirmación. El culto de la Iglesia es el culto de Cristo, cabeza de la Iglesia, que hace partícipe de su culto a todo su cuerpo; el sacerdocio de la Iglesia es el sacerdocio de Cristo, cabeza de la Iglesia, que hace partícipe de su sacerdocio a todo el cuerpo.

De aquí se advierte el carácter propio del culto cristiano, como prolongación y participación del culto de Cristo a Dios, que no tiene comparación alguna posible en lo que el hombre ha podido jamás pensar o realizar. Aquí se ve cuánto la sola filosofía, o la simple historia de las religiones, o la desnuda psicología religiosa, estén bien lejos de poder sospechar semejante profundidad, y cuán superficial sea el aspecto que estas ciencias, a la luz de sí mismas, puede sorprender en el culto cristiano [39].

De aquí se comprende cómo sólo quien está señalado con el carácter del bautismo tiene un culto cristiano y puede participar en él mismo, principalmente en el sacrificio de la Misa. Así se explica la disciplina antigua que no admitía en él a los no bautizados ni siquiera como simples asistentes.

5. El sacerdocio cristiano y el sacerdocio de todos los fieles

De la doctrina del carácter sacramental, como: "carácter de Cristo, al que están configurados el sacerdocio y los fieles según los caracteres sacramentales, los cuales no son otra cosa

---

[38] *Summa* 3 q.65 a 3.

[39] Por esto el teólogo católico, al admirar en algunos casos un gran número de interesantes observaciones fenomenológicas de psicología religiosa, no puede dejar de notar qué vacías son las obras de los acatólicos cuando hablan del culto cristiano; ellos no pueden percibir más que la corteza de esta realidad. Así, p.ej., W. James Pelazzoni, Yung, Otto. La observación vale también para las obras de los modernistas tipo Tyrell y Bonaiuti.

que ciertas participaciones al sacerdocio de Cristo, derivadas del mismo Cristo"[40], toma, finalmente, su justo e íntegro significado, sin exorbitaciones, pero también sin injustas minimizaciones, el concepto del sacerdocio universal de todos los fieles y por lo mismo de su participación activa en la acción litúrgica, principalmente en la Misa.

La cuestión.

Desde hace algunos decenios, la cuestión del sacerdocio universal de todos los fieles reclama nuevamente la atención de los teólogos, los cuales se han dado a estudiarla de nuevo en la Escritura, en la tradición patrística, litúrgica, teológica y en sus aspectos teóricos[41]. Dos causas los impelen en este sentido: el renovado sentido litúrgico, con el deseo consiguiente de aclarar mejor desde el punto de vista teórico y de valorizar mejor prácticamente la parte activa de los fieles en la acción litúrgica, y las reflexiones más atinadas en torno a la parte de los laicos en la Iglesia.

Existe, ante todo, un hecho, desde el punto de vista teológico, del que debe partir toda consideración en esta materia: es decir, que la Escritura, la tradición litúrgica, la patrística, no tan sólo la de los teólogos medievales y modernos, hablando de todos los fieles, les atribuyen la cualidad de sacerdotes y hablan de sacrificio a propósito de lo que ellos ofrecen, para un número considerable de acciones y situaciones. Así se habla de sacerdocio y de sacrificio de todos los fieles a propósito de su oración, principalmente de alabanza; de su mortificación; de la virginidad y de la vida monástica y religiosa en general; del martirio; del cumplimiento de los deberes del propio estado; del ministerio apostólico; de la enseñanza de la verdad cristiana; de la participación de todos los fieles en el sacrificio eucarístico; del hecho de que los esposos se administran a sí mismos el sacramento del matrimonio; de la vida de los padres y madres de familia; de la administración de algunos sacramentales; de la acción católica. En total unos trece casos diversos. Además de esto existen muchas afirmaciones explícitas generales sobre la existencia de un sacerdocio *sui generis* que compete a todos los fieles.

---

[40] SANTO TOMÁS, *Summa* 3 q.63 a.3 c.

[41] El estudio más reciente y, desde el punto de vista teórico, el mejor, a mi parecer, es el de Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (París 1953) p.159-366. Véase también A. PIOLANTI, *Il sacerdocio dei fideli:* Enciclopedia del Sacerdocio, ed. esp. (ed. Taurus, Madrid). Entre otros estudios hay que notar también: P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Bruselas-París 1950); P. J. LECUYER, *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères:* La maison Dieu n.27 (1951-53) p.7-50. En España tuvieron gran resonancia los estudios del P. E. Sauras en la Semana Teológica Española de 1953. La revista "Liturgia" también ha aclarado mucho esta cuestión, sobre todo en los artículos del P. M. Garrido.

Estos aspectos no se han explicitado todos juntos en la historia de la teología, sino sucesivamente. El cuadro general del desarrollo histórico de los diversos puntos es, poco más o menos, el siguiente: en la Escritura se encuentran ya explícitos los puntos siguientes: 1. Ante todo, la afirmación general del sacerdocio de todos los cristianos: 1 Petr 2,4-10; Apoc 1,5-6; 5,9-10; 20,6. A estos textos que traen la palabra misma sacerdocio a propósito de todos los fieles, se añaden los siguientes: 2. Los textos en que se dice que ahora, en Cristo, nos acercamos (proserchomai) a Dios: Heb 4,14-16; 7,19; 10,19-22; o que en Cristo entramos (prosago) o tenemos acesso (prosagoge) a Dios: Eph 2,18-22 (cf. también Eph 3,12; Rom 5,2; 1 Petr 3,18). Este tema de acercar y tener acceso tiene, indiscutiblemente, un valor cúltico sacerdotal [42]; se nos acerca a Dios para realizar un acto cúltico; quien se acerca y tiene acceso a Él son principalmente los sacerdotes (véase en los Setenta: Num 12,2-7; Ex 29,10; Lev 4,14; 7,6; Ier 7,15; véase también I *Clem.* 31,3; *Ad Diog.* 3,2). En tercer lugar existe el testimonio explícito de que los fieles ofrecen culto y sacrificio a Dios: Phil 3,3 (culto en general); Phil 4,18 (sacrificio como socorro financiero a los misioneros); Rom 12,1 (sacrificio de los propios cuerpos; véase también Phil 2,17; 2 Tim 4,6); Heb 13,15-16 (sacrificio de alabanza y de caridad para con el prójimo); Rom 15,16 (San Pablo ofrece en sacrificio a los gentiles como fruto del propio apostolado).

La tradición patrística [43], además de los puntos ya expresados directamente en la Escritura, expuso especialmente los conceptos del sacrificio y del sacerdocio del martirio y de la virginidad; se encuentran también explícitamente los conceptos del sacrificio y del sacerdocio de la predicación y del padre y de la madre de familia [44].

El medievo aclaró especialmente el concepto del sacerdocio y del sacrificio eucarístico también del laico, con explícita referencia a los caracteres sacramentales del bautismo y de la confirmación; mientras que los conceptos de sacrificio y sacerdocio universal en la administración del matrimonio, en el uso de los sacramentales y en el apostolado de la acción católica son ideas puestas de relieve por la teología moderna.

La cuestión que se presenta ante el teólogo a propósito de este lenguaje de la Escritura, de la tradición patrística y teológica, es la siguiente: ¿Cómo ordenar todos estos datos en un sistema explicativo unitario sobre el sacerdocio común a todos los fieles? ¿Cuál será el principio de explicación teológica de

---

[42] Véase K. L. SCHMIDT, *Prosago, prosagoge:* Theol. Wört. zum N.T. I,131-34; J. SCHNEIDER, *Proserchomai:* ibid., II,680-82.

[43] Cf. especialmente las obras de Dabin y Lecuyer antes citadas.

[44] Véase, p.ej., los textos de Justino, Ireneo, Orígenes, J. Crisóstomo, León Magno, citados por PIOLANTI, l.c. p.717ss.

toda esta materia? Los ensayos en este sentido han sido muchos y muy diversos.

Sin hablar de las desviaciones netamente heréticas en este campo que, desde Tertuliano a Lutero, quitan explícitamente cualquier distinción esencial entre el sacerdocio jerárquico y el común a todos los fieles [45], entre los mismos católicos se va desde la posición minimista que interpreta la palabra sacerdocio referida a todos los fieles en orden al sacerdocio jerárquico en sentido puramente metafórico, incluso en sentido equívoco [46], a la posición diametralmente opuesta que exaltan de tal modo la realidad del sacerdocio común a todos los fieles hasta hacer temer una tendencia latente que no salve bastante su distinción esencial con el sacerdocio jerárquico, por este motivo la encíclica *Mediator Dei* [47] puso en guardia contra semejantes tendencias.

Ensayos de sistematización del concepto de sacerdocio cristiano.

Teniendo en cuenta las observaciones hechas recientemente por los teólogos en este campo, sugiero el siguiente esquema-síntesis en torno al concepto del sacerdocio de Cristo y de su participación a los cristianos. Fin de este esquema es aclarar el concepto de sacerdocio general de los fieles, según las diversas acepciones afirmadas por la Escritura y por la tradición encuadrándolo en el concepto general del sacerdocio cristiano y mostrando las relaciones con el sacerdocio de Cristo y con el sacerdocio jerárquico.

SACERDOCIO DE CRISTO

en sí mismo:
participado por los cristianos:

I. Mediante el carácter del orden (= sacerdocio jerárquico):
   - A) para realizar, *in persona Christi*, el sacrificio eucarístico en sí mismo;
   - B) para realizarlo en sus presupuestos y consecuencias;
     1. Ante los fieles.
        - *a)* En los presupuestos y consecuencias de naturaleza litúrgica:
          - — administración de los otros sacramentos;
          - — institución y ejecución de los sacramentales, ceremonias, oraciones, alabanza divina.

[45] El error protestante fué condenado en Trento; véase Denz. n.690.
[46] Así, prácticamente, B. Capelle y el periódico *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* en numerosos artículos.
[47] N.81-83.

b) En los presupuestos y consecuencias de naturaleza extralitúrgica:
— gobierno de la Iglesia;
— enseñanza de la doctrina.

2. Ante los infieles: apostolado misionario.

II. Mediante el carácter del bautismo y de la confirmación (= sacerdocio común a todos los fieles):

A) para participar activamente en el sacrificio eucarístico y hacerlo suyo en sí mismo.

B) para participar en él activamente y hacerlo suyo en sus presupuestos y consecuencias.

1. En sus presupuestos y consecuencias de naturaleza litúrgica.

a) De naturaleza litúrgica sacramental:
— para recibir la penitencia, la extremaunción, el orden;
— para administrarse y vivir el matrimonio cristiano.

b) De naturaleza litúrgica no sacramental:
— para recibir los sacramentales y también para administrarse algunos;
— para participar en la alabanza divina litúrgica.

2. En sus presupuestos y consecuencias de naturaleza extralitúrgica:

a) Santidad de vida:
— mortificaciones;
— virginidad y vida religiosa;
— deberes del propio estado;
— ejercicio de la caridad para con el prójimo;
— oración privada.

b) Apostolado seglar en unión con la jerarquía.

c) Confesión de la propia fe hasta el martirio si fuere necesario.

Una serie de anotaciones servirá para explicar el esquema.

Sobre el concepto de sacerdocio.—La primera cuestión que, entre los teólogos, da origen a pareceres diversos en torno al concepto del sacerdocio común de todos los fieles, es el concepto mismo de sacerdocio en general. Ante todo: ¿el concepto de mediación entra esencialmente en el concepto mismo de sacerdocio de tal modo que, faltando eventualmente la mediación, falta, por el mismo hecho, el concepto de sacerdocio? Si así fuera, el "sacerdocio" común a todos los fieles, sea en torno a la eucaristía, sea en torno a otras cosas, no tendría analogía alguna, ni siquiera metafórica, con el sacerdocio de Cristo y de la jerarquía, porque, en el sacerdocio de los fieles falta esen-

cialmente la mediación[48]. En tal caso, hablar de sacerdocio de todos los fieles junto al sacerdocio de Cristo y de la jerarquía, o también del Antiguo Testamento, sería usar una expresión simplemente equívoca.

Ahora bien, ya la Escritura, cuando habla del sacerdocio de todos los fieles, intenta manifestar una analogía entre el sacerdocio de los fieles y el sacerdocio del Antiguo Testamento. Esta analogía está en la oferta de la víctima (thysia) y por lo mismo del sacrificio[49]: "Vosotros como piedras vivas sois edificados en casa espiritual *(pneumatikos)* y sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales (pneumatikás thysias), aceptos a Dios por Jesucristo" (1 Petr 2,5). El sacerdocio de los fieles se pone, pues, en relación con la oferta de las víctimas. El *tertium comparationis* entre el sacerdocio del Antiguo Testamento y el sacerdocio universal de todos los fieles no es otra cosa que la oferta de un sacrificio: los fieles del Nuevo Testamento son todos sacerdotes, análogamente a los sacerdotes del Antiguo Testamento, porque también los fieles del Nuevo Testamento ofrecen víctimas[50]. El sacerdocio universal de todos los fieles es, pues, definido en orden a la oferta de víctimas para el sacrificio.

Sobre el concepto de sacrificio.—Mas, ¿cuál es la noción precisa de sacrificio que se ha de adoptar? Se sabe que también es esta cuestión muy discutida entre los teólogos. Sin entrar en las particularidades de esta cuestión, propongo la noción siguiente: sacrificio, en sentido latísimo, es el acto interno de poner a disposición completa, hasta la destrucción total si ocurriese, una cosa, hecha a otra persona o cosa, en reconocimiento de su superioridad sobre la cosa que se le pone a disposición. De este modo se puede hablar: de sacrificar una cantidad de dinero a cualquier cosa o cualquiera; de sacrificar la propia carrera o la propia reputación a cualquier cosa o a cualquiera, y, especialmente, de sacrificar a cualquier cosa o a cualquiera una persona o una cosa viva, llamada precisamente, como tal, víctima.

El concepto de sacrificio incluye así necesariamente: 1.° El concepto de oblación: se ofrece, se pone a disposición. 2.° El concepto de destrucción, al menos potencial, de la cosa ofrecida, la cual destrucción, tratándose del sacrificio de un ser vivo, o víctima, se llama inmolación; mas la destrucción acep-

---

[48] Exceptuado tal vez en el caso en que el simple fiel, con sus oraciones de alabanza e intercesión, hace de "mediador" entre Dios y los otros hombres y la naturaleza infrahumana. Mas, según me consta, de tal "sacerdocio" no habla la Escritura ni, a lo que creo, la tradición, al menos en modo notable.

[49] *Tysia*, víctima, es término sacrificial en el Antiguo Testamento.

[50] Nótese que Hebr. 5,1: ***Todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituído para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados,*** **no quiere ser una definición del sacerdocio en general, sino que habla del sumo sacerdocio aronítico.**

tada de antemano por el oferente no debe, necesariamente, ser también actual; lo esencial es que sea aceptada de antemano por el oferente, si las circunstancias lo requiriesen. 3.º El concepto de reconocimiento de la superioridad de la cosa o de la persona a quien se sacrifica sobre la cosa que le es sacrificada.

En el sacrificio religioso el hombre se pone a sí mismo a disposición de la divinidad o alguna otra cosa hasta su destrucción, si ocurriese, para reconocer el soberano dominio de la divinidad sobre las cosas y sobre sí mismo. En el sacrificio religioso, si es hecho por quien tiene recto concepto de la divinidad, la cosa ofrecida debe incluir siempre necesariamente en cierto modo la vida propia y la persona íntegra del oferente, de otro modo no existiría un reconocimiento real del efectivo dominio y superioridad de la divinidad, incluyendo este dominio necesariamente la vida misma y la personalidad íntegra del hombre. Quien intentase excluir del acto sacrificial el reconocimiento del dominio de la divinidad sobre la propia vida y persona no realizaría ciertamente un sacrificio, sino una ofensa a la divinidad.

Puesto que el concepto de sacrificio religioso incluye necesariamente como materia ofrecida la persona total, las otras cosas no pueden ser materia de sacrificio religioso sino en cuanto tienen alguna relación con la persona, sea como símbolo (materia simbólica), sea como efecto y manifestación de la persona misma (como la salud, las diversiones, el honor, la gloria), sea como objetos poseídos por la misma persona (dinero, bienes terrenos). Se ve ya, por esto, cómo el concepto de sacrificio religioso contiene necesariamente una analogía de atribución y se diga en primer lugar del sacrificio de la persona y sólo subordinadamente de los otros sacrificios, en cuanto tienen alguna relación con la persona como símbolo, efecto de la persona u objeto poseído por la misma persona.

En la constitución interna del sacrificio se puede distinguir algo que es como la forma y algo que es como la materia. La forma del sacrificio es el ánimo interno, la voluntad, la intención de quien haciendo la ofrenda se sacrifica a sí mismo u otra cosa para reconocer la superioridad y el dominio de la persona o de la cosa a quien hace el sacrificio. La materia es la misma cosa que es ofrecida, puesta a disposición. Esta materia puede distinguirse según el esquema siguiente:

I. *Materia real:* la misma que se pone a disposición:
   1. Intrínseca a la persona del oferente:
      a) total y primaria: la persona total, la vida;
      b) parcial y secundaria: las manifestaciones más variadas de la persona, de la vida (como salud, trabajo, honor...).
   2. Extrínseca: cualquier bien extrínseco a la persona (como dinero y otros bienes).

II. *Materia simbólica:* no aquella que se pone a disposición, sino otra que simboliza la materia real (como un animal, símbolo de la propia vida).

El sacrificio puede permanecer puramente interno o también exteriorizarse, ya imperfectamente (por ejemplo, con solas palabras), ya perfectamente (acción sacrificial externa propiamente dicha).

Se sabe que los fines absolutos del sacrificio religioso son la adoración, la alabanza, la acción de gracias; mientras que la expiación es un fin hipotético, que tiene lugar si ha precedido una ofensa. En el sacrificio la religión y la *devotio* alcanzan especialmente su grado máximo y constituyen su acto más perfecto.

Sobre el sacerdocio de Cristo.—Cristo es esencialmente cabeza y mediador, porque así ha sido constituído por libre voluntad de Dios, el cual hizo a Cristo solidario con nosotros y a nosotros solidarios con Cristo. En Cristo el sacerdocio es, pues, esencialmente un sacerdocio capital y mediador, y de modo semejante, su sacrificio es esencialmente un sacrificio capital y mediador.

Por lo mismo, en Cristo, el sacrificio es formalmente el acto de la disposición de su voluntad por el cual, como cabeza mediadora responsable de toda la humanidad, desde el primer instante de su existencia, ha puesto a disposición de Dios su propia persona hasta la destrucción total de su vida, pues tal era la voluntad del Padre, para reconocer el soberano dominio absoluto de Dios sobre sí mismo y sobre toda la humanidad [51].

El sacrificio, y por lo mismo el sacerdocio de Cristo, se extiende a toda su vida porque desde su primer instante ofreció el sacrificio. Todos los actos de su vida fueron sacrificiales, porque todas las manifestaciones de su vida fueron ofrecidas por él en sacrificio como materia intrínseca, parcial y secundaria del sacrificio. Mas este sacrificio de todas las manifestaciones de su vida y el sacerdocio correspondiente, era un sacrificio en orden al sacrificio de la materia intrínseca primaria y total, es decir, de su propia vida. Este últmo sacrificio también se inició desde el primer instante de la existencia de Cristo, pero se terminó sólo en el Gólgota, porque allí se realizó la destrucción efectiva de la vida ofrecida en sacrificio y querida efectivamente por el Padre. Así, en Cristo, todos los actos sacrificiales, y por lo mismo todo el sacerdocio, se refiere al Gólgota como al acto sacrificial y sacerdotal al cual miraban todos los otros actos y del cual se derivan tomando del mismo el carácter de sacrificio y de sacerdocio.

El sacrificio de la última cena fué tal en orden al Gólgota

[51] Véase, p.ej., una expresión eficaz de estas ideas en C. SPICQ, *Epître aux hébreux* I,291-324; II,136ss.; 303ss.

del que fué una anticipación sacramental. El sacrificio de la Misa lo es realmente en orden al Gólgota, del que es una reproducción sacramental incruenta. Por consiguiente, en el sacrificio de la Misa está incluída esencialmente no sólo la oblación, sino también la inmolación efectiva como sobre el Gólgota, si bien, a diferencia del Gólgota, en la Misa se realiza sólo incruentamente y de modo sacramental. El ejercicio de la mediación que Cristo ahora glorioso ejerce a la derecha del Padre es mediación sacerdotal con referencias al sacrificio del Gólgota. La cruz del Gólgota domina, por consiguiente, toda la figura y toda la vida de Cristo, como domina toda la Iglesia y toda la historia.

Sobre el sacerdocio de los cristianos.—Desde el pecado de Adán, todo sacrificio y todo sacerdocio aceptado por Dios, también entre los paganos, no fué y no es tal sino en orden y referencia al sacerdocio y sacrificio de Cristo sobre el Gólgota, como toda gracia, dada por Dios, lo era siempre en referencia y orden a Cristo, era gracia de Cristo y participación a la plenitud de su gracia. Con mayor razón aún el sacerdocio y los sacrificios del Antiguo Testamento tenían relación intrínseca esencial con el sacerdocio de Cristo y el sacrificio sobre el Gólgota.

Tanto más entre los cristianos, sacerdocio y sacrificio, en cualquier sentido que se diga, se dirá siempre en orden y referencia al sacerdocio y al sacrificio de Cristo y por lo mismo al Gólgota, que es así, necesariamente, el punto de referencia analógico principal al que se refiere todo sacerdocio y todo sacrificio cristiano; del cual se deriva, participa y es denominado.

El concepto de sacrificio y de sacerdocio cristiano, comprendiendo el de Cristo mismo y el de los cristianos, es, pues, un concepto que incluye necesariamente una analogía de atribución: tal sacrificio y sacerdocio se verifica, en primer lugar, en el sacrificio y sacerdocio de Cristo y sólo derivadamente en el sacerdocio y sacrificio de los cristianos, ya que el sacrificio y sacerdocio de los cristianos no es tal sino en cuanto es una participación del sacerdocio y sacrificio de Cristo. Incluye siempre el sacrificio y sacerdocio de Cristo. En el sacerdocio de los cristianos es siempre Cristo quien ejerce su propio sacerdocio. El sacerdocio de los cristianos es instrumento del sacerdocio de Cristo.

En Cristo mismo sacerdocio y sacrificio se realizan, en primer lugar, en el sacerdocio y sacrificio del Gólgota y sólo derivadamente en el sacrificio y sacerdocio de toda su vida, en la cena, en la misa, en el cielo.

Entre los cristianos sacerdocio y sacrificio adquieren su valor, en primer lugar, del sacerdocio jerárquico y del sacrificio de la Misa, y sólo derivadamente y dependiente de éstos,

del sacrificio común a todos los fieles y de los otros sacrificios fuera de la Misa.

En el sacerdocio y en el sacrificio jerárquico el concepto de sacerdocio y de sacrificio se verifica, ante todo, en el sacerdocio y sacrificio eucarístico y sólo derivadamente y como preparación y derivación en el sacerdocio y en los sacrificios no eucarísticos. Así el gobierno de la Iglesia, la enseñanza de la doctrina, el apostolado entre los infieles, no pueden llamarse actos sacrificiales y sacerdotales sino en cuanto preparan al sacrificio y sacerdocio eucarístico o se derivan de él.

Entre los simples fieles sacerdocio y sacrificio se dicen tales, en primer lugar, de su sacerdocio y sacrificio respecto a la eucaristía en la Misa y sólo derivadamente de su sacerdocio y sacrificio respecto a las otras cosas: como vida santa, martirio, acción apostólica, en cuanto este segundo aspecto de su sacerdocio y sacrificio no es tal sino como presupuesto y como consecuencia del sacerdocio y sacrificio de los fieles respecto a la eucaristía en la Misa.

Como el sacrificio mismo de la Misa está todo vuelto hacia el sacrificio de Cristo sobre el Gólgota, se comprende cómo el sacrificio de los fieles en la vida santa, en la virginidad, en el martirio, etc., no sea tal sino en orden al sacrificio del Gólgota a través de la Misa. Como Cristo es sacerdote esencialmente sobre el Gólgota y en el resto de su vida en cuanto se refería al Gólgota como preparación y consecuencia, del mismo modo el sacerdote jerárquico es esencialmente tal en la Misa y en el resto de la vida y actividades en cuanto se refería a la Misa como preparación o consecuencia también el sacerdocio común a todos los fieles es esencialmente tal en la Misa y en el resto de la vida y actividades únicamente en cuanto se refiere a la Misa como preparación y consecuencia.

Sobre la diferencia del sacerdocio jerárquico y su diferencia con el sacerdocio común a todos los fieles.—El sacerdocio jerárquico, como todo sacerdocio entre los cristianos, es una participación del sacerdocio de Cristo, mas es una participación de grado y naturaleza esencialmente diversa de la que tiene el sacerdocio común a todos los fieles. Esta participación se basa sobre un sacramento especial y sobre un carácter especial: el orden. El jerarca en el ejercicio de su sacerdocio obra como representante directo y especial y como instrumento directo y especial de Cristo. Es cuanto se quiere significar cuando se dice que él obra directamente *in persona Christi* y no directamente *in persona fidelium*. Él no representa a los fieles sino en cuanto representa directamente a Cristo cabeza de la Iglesia, su cuerpo, nunca separado de Él.

Esta es la doctrina inculcada fuerte y largamente por la encíclica *Mediator Dei* [52] contra algunas expresiones, o directa-

[52] N.70-102.

mente contra algunas tendencias ambiguas, que, en este campo, se manifestaban en algunos ambientes en estos últimos decenios [53]. "Creemos oportuno recordar que el sacerdote (jerárquico) sustituye al pueblo únicamente porque es representante de la persona de nuestro Señor Jesucristo en cuanto cabeza de todos sus miembros por los que Él mismo se ofrece; se acerca, pues, al altar en cuanto ministro de Cristo, inferior a Cristo, pero superior al pueblo" [54]. "La inmolación incruenta por la cual, después de las palabras de la consagración, Cristo es hecho presente sobre el altar en estado de víctima, es realizada sólo por el sacerdote (jerárquico) en cuanto representa a la persona de Cristo, no en cuanto representa a la persona de los fieles" [55].

Entre los simples fieles no existe sacerdocio ni sacrificio sino en dependencia y unión con el sacerdote jarárquico, en último término con la Misa. Esto porque entre los simples fieles todos los actos sacerdotales, fuera del que ellos ejercen participando en la Misa, no son tales sino en cuanto son preparación y consecuencias de aquél. Ahora bien, el ejercicio del sacerdocio de los fieles en la Misa misma implica necesariamente la unión y dependencia con el sacerdocio que Cristo ejerce en la Misa por medio del sacerdocio jerárquico.

Los fieles, en la Misa, en virtud de su carácter bautismal, ofrecen un sacrificio de carácter cristiano, y así, ejercen un sacerdocio de carácter cristiano, que, respecto a los conceptos antes definidos, es tal no ya equívocamente, ni sólo metafóricamente, sino real y formalmente. Esto consiste propiamente en el hecho de que ellos ofrecen como su propio sacrificio, incluyendo siempre en él la ofrenda de sí mismos hasta la destrucción de su propia vida si así agradare a Dios, el sacrificio que Cristo ofrece por medio del sacerdocio jerárquico. Aunque sólo los sacerdotes jerárquicos son instrumentos de Cristo al realizar la consagración de las especies eucarísticas, sin embargo cualquiera de entre los fieles robustecidos con el carácter bautismal puede hacer propio aquel sacrificio, ofreciendo la víctima, Cristo, junto con el sacerdote jerárquico y por medio de él, incluso junto con el mismo Cristo y por su medio, y (condición esencial al fin predicho) incluyendo la ofrenda de la propia vida.

Tal ejercicio del sacerdocio común a todos los fieles difiere del ejercicio del sacerdocio jerárquico como tal en la Misa, en cuanto que el ejercicio del sacerdocio jerárquico en la Misa consiste propia y formalmente en ser él solo, en virtud del carácter del orden sacerdotal, el instrumento vivo por cuyo medio Cristo realiza incruentamente y ofrece el propio sacrifi-

[53] N.82.
[54] N.83.
[55] N.92.

cio. El acto sacerdotal propio del sacerdote jerárquico en la Misa, no incluye como necesario, para la validez y realización del sacrificio que Cristo hace sacramentalmente de sí mismo, la ofrenda de la propia vida del sacerdote. Esta, por el contrario, unida a la ofrenda de la víctima que es Cristo mismo, viene a ser necesaria para el sacerdote jerárquico, como para cualquier otro fiel, si él mismo hace también personalmente suyo el sacrificio que Cristo realiza de sí mismo por su intermediario, y de este modo ejerce también en la Misa, además de su sacerdocio jerárquico, el sacerdocio que él tiene en común con todos los fieles.

"Que los fieles ofrecen el sacrificio por medio de los sacerdotes es claro—dice la encíclica *Mediator Dei*—, por el hecho de que el ministro del altar obra en persona de Cristo en cuanto cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros, por lo que con justo derecho se dice que toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la víctima. Cuando se dice que el pueblo ofrece conjuntamente con el sacerdote, no se afirma que los miembros de la Iglesia, a semejanza del propio sacerdote, realicen el rito litúrgico—el cual pertenece solamente al sacerdote de Dios para ello designado—, sino que une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación, así como su acción de gracias a la intención del sacerdote, ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la víctima y con el rito externo del sacerdote. Es necesario, en efecto, que el rito externo del sacrificio manifieste por su naturaleza el culto interno; ahora bien, el sacrificio de la nueva ley significa aquel obsequio supremo con el que el principal oferente, que es Cristo, y con Él y por Él todos sus miembros místicos, honran debidamente a Dios" [56].

El fiel no hace suyo el sacrificio de la Misa sino en cuanto, junto con el sacerdote, se ofrece a sí mismo, y toda su vida, en unión con Cristo y por medio de Cristo sobre el Gólgota, porque sólo la vida del oferente es materia real intrínseca total y primaria del sacrificio a Dios. Todo el resto no tiene valor de sacrificio personal sino en cuanto incluye y manifiesta la propia vida. Si el fiel excluyese completamente en la Misa esta ofrenda total de sí mismo, no participaría en modo alguno de la Misa, no haría en modo alguno de ella su propio sacrificio. Por el contrario, cuanto más consciente, real y perfecta sea esta ofrenda de sí mismo, tanto será más perfecta y real su participación en la Misa. "Para que la oblación con la que en este sacrificio los fieles ofrecen la víctima divina al Padre celestial tenga su pleno efecto—continúa diciendo la encíclica—, es necesaria todavía una cosa, a saber: que se inmolen a sí mismos como víctimas... Al asistir al altar debemos, pues,

[56] N.92.

transformar nuestra alma de forma que se extinga radicalmente todo pecado que haya en ella, que todo lo que por Cristo da la vida sobrenatural sea restaurado y reformado con toda diligencia, y así nos convirtamos, juntamente con la hostia inmaculada, en una víctima agradable a Dios Padre... En el sacramento del altar—según el mismo San Agustín escribe—se demuestra a la Iglesia que en el sacrificio que ofrece, es ofrecida también ella. Consideren, pues, los fieles a qué dignidad los eleva el sagrado lavado del bautismo, y no se contenten con participar en el sacrificio eucarístico con la intención general que conviene a los miembros e hijos de la Iglesia, sino que libremente e íntimamente unidos al Sumo Sacerdote y a su ministro en la tierra, según el espíritu de la sagrada liturgia, únanse a él de modo particular en el momento de la consagración de la Hostia divina y ofrézcanla conjuntamente con él cuando son pronunciadas aquellas palabras: "Por Él, en Él y con Él, y a Ti, Dios Padre omnipotente, sea dado todo honor y gloria por los siglos de los siglos", a cuyas palabras el pueblo responde: Amén. Ni se olviden los cristianos de ofrecerse a sí mismos con la divina Cabeza crucificada, así como sus preocupaciones, dolores, angustias, miserias y necesidades" [57]. Así toda la vida de la Iglesia, concurriendo, como en su centro, en la noción de sacerdocio y de sacrificio, concurre por el mismo hecho en la Misa y en el Gólgota.

* * *

En conclusión, la explicación teológica propuesta del sacerdocio de todos los cristianos puede ser resumida en las proposiciones siguientes:

1. El sacerdocio en general se define como un poder de sacrificio.

2. El sacrificio religioso se define formalmente como el acto interno de poner a disposición completa de Dios la propia vida, hasta su destrucción total efectiva, si así place a Dios, sea realmente en sí misma, es decir, o totalmente o en sus manifestaciones parciales, sea simbólicamente mediante un símbolo que hace sus veces, en reconocimiento de su supremo dominio.

3. El sacrificio de Cristo es formalmente el acto de voluntad por el cual Él, como cabeza de la humanidad con la cual Dios lo había hecho solidario, puso a la total disposición de Dios la propia vida hasta su destrucción total efectiva querida por Dios para reconocer su dominio soberano sobre la humanidad entera; este sacrificio se inició en el primer instante de su vida y se concluyó sobre el Gólgota.

4. El sacrificio y el sacerdocio entre los cristianos es su

[57] N.97-103.

participación al sacrificio y sacerdocio de Cristo sobre el Gólgota renovado sacramental e incruentamente en la Misa.

5. El sacerdocio jerárquico entre los cristianos es una habilitación mediante el carácter del orden para ser instrumento de Cristo con el fin de renovar sacramentalmente en la consagración de la Misa el sacrificio de Cristo sobre el Gólgota. Los otros actos sacerdotales específicamente jerárquicos litúrgicos o extralitúrgicos son tales como preparación o consecuencia del de la Misa.

6. El sacerdocio común a todos los fieles cristianos es una habilitación mediante el carácter del bautismo y de la confirmación que permite a cada uno hacer personalmente suyo el sacrificio del Gólgota que Cristo, mediante sólo el sacerdote jerárquico, renueva sacramentalmente en la Misa, participando de ese modo en el sacrificio y sacerdocio de Cristo, cabeza de la humanidad. Esta participación activa por la cual todo cristiano, en acto realmente sacerdotal y no sólo metafóricamente, hace suyo el sacrificio de Cristo, se realiza, cuando él, en la Misa, unido de voluntad a Cristo, en acto sacerdotal y sacrificial, ofrece a Dios Cristo mismo junto con la propia vida para reconocer, siempre unido a Cristo, su dominio soberano. Los otros actos que la Escritura y tradición llaman sacerdotales y sacrificiales, comunes a los cristianos, litúrgicos y extralitúrgicos (mortificaciones, virginidad y vida religiosa, deberes del propio estado, caridad para con el prójimo, oración privada, apostolado, martirio, ofrenda de los bienes) son tales porque o son disposiciones al acto sacerdotal de la Misa o sus efectos y manifestaciones. Del mismo modo que una medicina es sana o un ambiente es sano porque dispone a la salud del organismo y el color del semblante es sano porque es un efecto de la salud del organismo y la manifiesta.

7. El concepto de sacerdocio, y por lo mismo de sacrificio cristiano, en los casos diversos en que se usa en la Escritura y en la tradición patrística y teológica, es un concepto análogo. Según los casos diversos de que se trata en concreto, esta analogía es, por usar una terminología escolástica, ya una analogía de proporcionalidad propia que incluye en el mismo tiempo una analogía de atribución, o ya una analogía solamente de atribución. Las mismas expresiones de sacrificio de alabanza y de ofrenda de víctimas espirituales que son las alabanzas hechas a Dios, no son términos y conceptos equívocos, ni siquiera solamente metafóricos, porque la alabanza a Dios, en su sentido consciente y plenario, no es otra cosa que una consecuencia y una manifestación del acto interno del hombre con el cual pone a la completa disposición de Dios la propia vida, hasta su destrucción total efectiva si así agradase a Dios, en reconocimiento de su dominio soberano de creador y providente de todas las cosas.

La naturaleza del sacerdocio jerárquico, como toda entidad instrumental, no es comprensible más que en relación con la causa principal, es decir, con el sacerdocio de Cristo, del cual todo depende; se reduce completamente al mismo género y a la misma especie. Es verdad que, en cierto sentido, todo sacerdocio cristiano, incluso el sacerdocio de los fieles, es instrumento de Cristo. Mas esto se realiza de modo diverso en el sacerdocio jerárquico y en el de los fieles. El sacerdocio jerárquico puede ser considerado como sacerdocio puramente instrumental de Cristo, hasta tal punto que puede un sacerdote celebrar válidamente la Misa sin que exista el sacrificio personal del sacerdote celebrante; lo cual se tiene cuando el sacerdote celebra en estado de pecado mortal. Lo mismo puede decirse de los demás sacramentos.

El sacerdocio común a todos los fieles, con relación al sacerdocio de Cristo, es un sacerdocio análogo con analogía de proporcionalidad propia, aunque específicamente diverso, e incluyendo además una analogía de atribución. Efectivamente: en los dos casos el sacerdocio supone el poder ofrecer en sacrificio la propia vida para reconocer el sumo dominio de Dios; es específicamente diverso porque en Cristo el sacrificio y el sacerdocio son sacrificio y sacerdocio de la Cabeza e incluyen la *gratia capitis;* incluye una analogía de atribución porque el sacrificio y el sacerdocio de Cristo son el punto de arranque *(prima analogata)*. Después del pecado ningún hombre tiene el poder de ofrecerse a Dios sino con referencia al sacrificio de Cristo.

Respecto al sacerdocio y al sacrificio puramente instrumentales propios de la jerarquía, el sacerdocio común a todos los fieles es tan sólo por analogía de atribución, porque el sacerdocio común a todos los fieles es efecto del sacerdocio puramente instrumental de la jerarquía.

CAPITULO V

La noción de la liturgia y la Misa como realización y expresión sintética de todo el conjunto litúrgico

El lector ha podido darse perfecta cuenta de que el cuidado principal de los capítulos precedentes ha sido aclarar el concepto de liturgia considerándolo encuadrado en el panorama general de la historia sagrada. La liturgia, considerada así, resulta como el modo específico por el que, desde Pentecostés a la parusía del Señor, se actualiza la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, modo específico que se concentra todo en la santificación que, bajo el velo y por medio de signos sensibles eficaces, Dios, en Cristo, realiza en el hom-

bre, y en el culto que, bajo esos mismos signos y por su medio, el hombre, en Cristo, rinde a Dios.

Parece útil, en este punto, casi como justificación de la exactitud y fecundidad del concepto de liturgia arriba explicado, mostrar cómo, partiendo de él, es fácil captar toda la importancia de una de las verdades capitales de la ciencia litúrgica, conocida por otros medios, esto es, que la Misa es el centro y el sol de todo el complejo litúrgico.

Si, efectivamente, la liturgia no es otra cosa que la expresión, bajo el velo de signos sagrados eficaces, del misterio de la historia, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, por el cual Dios santifica a los hombres en Cristo y los hombres rinden en Cristo su culto a Dios, es necesario afirmar también como principio general, que en toda Misa, bajo el velo de signos sagrados eficaces, la liturgia actúa concentradamente de modo plenario, de tal manera que todo el resto de la liturgia no es otra cosa que preparación o consecuencia de este acto esencial y no hace otra cosa que poner de relieve sucesivamente uno u otro aspecto del único misterio expresado y realizado todo entero y sintéticamente en toda Misa.

El motivo fundamental de esta afirmación es que toda Misa es al mismo tiempo sacramento y sacrificio y que como sacramento contiene y comunica a quien lo recibe a Cristo en persona, divinidad y humanidad, cuerpo y alma, autor supremo de toda santificación, como Dios; mediador universal de toda santificación, como hombre; mientras que, como sacrificio, la Misa es el sacrificio del mismo Cristo, fuente primaria, expresión suma y punto de referencia de todo culto que los hombres rinden a Dios. Sacrificio que Cristo mismo, por el ministerio del sacerdote, ofrece a Dios, y toda la Iglesia hácelo suyo como expresión máxima de su culto, en cuanto lo ofrece con el sacerdote junto con Cristo y ella misma se ofrece en sacrificio junto con Él. De este modo en la Misa, bajo el velo de signos eficaces, se actualiza en sumo grado posible la santificación que Dios hace a la Iglesia en Cristo, y el culto que la Iglesia en Cristo rinde a Dios, es decir, se realiza todo el sentido de la misma liturgia. La Misa es, pues, el primero y el principal de los signos sagrados eficaces, bajo cuyo velo se realiza, desde Pentecostés a la parusía, el encuentro entre el hombre y Dios.

1. Cómo en la Misa alcanza el sumo grado de expresión y de eficacia la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos

En la Misa el signo litúrgico consigue el sumo grado de expresión y de eficacia respecto a las realidades espirituales que allí son significadas y eficazmente realizadas como presentes. Estas realidades son, ante todo, Cristo mismo, que en la especie

eucarística está realmente significado como presente en persona y no sólo virtualmente. La Misa significa por consiguiente, y actúa en grado sumo, la unión entre Dios y el hombre en Cristo, ya que, en ella, entre la persona misma de Cristo y el que comulga, se establece una unión no sólo moral y de gracia, sino, ante todo, sacramental, y, consiguientemente, moral y de gracia. En la Misa la unión en Cristo entre los mismos hombres llega asimismo al sumo grado, pues todo concurre en ella a un solo y único principio de vida espiritual, comiendo de un solo pan y bebiendo de un solo cáliz, esto es, recibiendo sacramentalmente a Cristo mismo, único principio inseparable de vida sobrenatural. En la Misa la realidad culto está también presencialmente significada y actualizada en grado sumo, porque el sacrificio es el máximo acto del culto, y el sacrificio de Cristo sobre el Gólgota, del que la Misa es una reactualización incruenta, es la fuente y el punto de referencia de todo culto y de todo sacrificio cristiano. Principalmente en la Comunión une Cristo a su sacrificio a todos los fieles que, junto con el sacerdote, y también con Él, Sumo Sacerdote, ofrecen la sagrada Víctima al Padre, y ellos mismos se ofrecen juntamente con Él al Padre, haciendo de este modo del sacrificio de Jesús su propio sacrificio, dando a toda su vida un sentido de culto sacrificial al Padre en Cristo, y actuando al máximo el poder sacerdotal que han recibido en el bautismo en la mayor participación al culto y al sacerdocio de Cristo.

La Misa es también el sumo de los signos empeñativos de todo el culto cristiano por el hecho mismo de ser el sumo y el más eficaz de los signos de la santificación que el hombre libremente recibe del culto que él libremente rinde a Dios. La Misa, entre los demás actos cristianos, es por excelencia el nuevo pacto, la nueva alianza en la Sangre de Cristo (cf. Lc 22,20 y paralelos); quien participa en ella, especialmente en la comunión, acepta ese pacto y lo hace solemnemente suyo. Ahora bien, quien dice pacto, dice empeño y obligación. Por eso dice San Pablo: "No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios; no podéis participar en la mesa del Señor y en la de los demonios" (1 Cor 10,21). Por eso añade también: "Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz; pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor se come y bebe su propia condenación" [1].

[1] Cómo sintieron los primeros cristianos el valor esencialmente empeñativo inserto en todo acto del culto, y principalmente en la eucaristía, aparece espléndidamente de la noticia que sobre las reuniones litúrgicas cristianas (se trata muy probablemente de una reunión eucarística) da Plinio el Joven, gobernador de Bitinia (111-113), al emperador Trajano: *Affirmabant autem hanc fuisse summa vel culpae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmemque Christo quasi deo dicere*

Sumamente expresiva y eficaz entre todos los demás signos litúrgicos es la Misa respecto a la realidad pasada a la que ella se refiere como signo rememorativo. Efectivamente, aquí en sumo grado *recolitur memoria passionis eius*, puesto que la Misa no es otra cosa que el mismo sacrificio del Gólgota renovado incruentamente en el sacramento. Por lo mismo, en sumo grado también, se reactualiza en ella el sacerdocio de Cristo y el culto de Cristo en su vida mortal, así como todos los sacrificios, las santificaciones y los cultos aceptados por Dios desde el pecado de Adán hasta el mismo Cristo, los cuales no eran sino figuras y sombras del sacrificio del Gólgota renovado ahora en el sacramento. Así, la realidad sacral que se realiza en toda Misa es realmente el término al que converge una red inmensa de energías que desde la creación tendía sucesivamente a ella como a su realización y a su única razón de ser. En efecto, en el misterio de Cristo, historia sagrada, toda la fase de la preparación histórica del Antiguo Testamento tendía a la fase de la realización histórica en la misma vida terrena de Cristo, encarnación, pasión y muerte redentora, resurrección y ascensión.

A su vez, la vida histórica de Cristo, hasta su glorificación, tendía intrínsecamente como a transfundirse en los hombres, realizando su sentido mismo en la vida de las almas, comunicándole la vida divina que por darla el Verbo se había encarnado. Ahora bien, esto se realiza ante todo en la Misa. Así resulta claro que la realidad sacral de la misa es el punto de convergencia de toda la historia cósmica antecedente, puesto que ésta, en la intención de Dios, toda convergía al Gólgota histórico, mientras que el Gólgota histórico tiende al Gólgota místico de la Misa.

También como signo eficaz anunciador del futuro, y por lo mismo, como acción profética, la misa ocupa el primer puesto en la liturgia. En la misa, bajo el velo de signos, se realiza una nueva epifanía del Verbo encarnado en persona no sólo virtualmente, sino del mismo Verbo encarnado inmolado, resucitado, transfigurado. Es ya el retorno del Señor, que difiere del retorno definitivo, en sustancia sólo porque el que se realiza en la misa se hace bajo el velo de signos y no en forma descubierta y gloriosa. La Misa es aquel banquete de los tiempos mesiánicos esperado en el Antiguo Testamento que difiere del banquete definitivo "in regno Patris mei" (Mt 26,29)

---

secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent (véase, p.ej., en C. KIRSCH, *Enchiridion* n.30). Lo mismo aparece en la *Traditio Apostolica*, de Hipólito, la cual después de la comunión eucarística, que sella todo el rito de la iniciación cristiana, añade: "Cuando se ha realizado todo esto, que cada uno se ejercite en las obras buenas y a agradar a Dios, viviendo rectamente, dedicado a la Iglesia, realizando todo lo que se le ha enseñado y progresando en el servicio de Dios" (ed. DIX p.42).

esencialmente sólo porque no se realiza en forma gloriosa. Por esto a la Misa está esencialmente anexo un significado profundamente escatológico: ella anuncia, proclama y evoca con todas las fibras de su estructura, por así decirlo, el retorno glorioso del Señor y el banquete *in regno Patris,* en la gloria, porque la realidad, velada bajo los símbolos sensibles, tiende connaturalmente, con todo su peso, a la realidad desvelada y sin símbolos. Por esto: "todas las veces que vosotros comiereis de este pan y bebiereis de este cáliz anunciaréis la muerte del Señor *hasta que venga*" (1 Cor 11,26). El simple hecho de participar del cuerpo eucarístico y de la sangre del Señor es, pues, proclamar ante el mundo la muerte redentora del Señor ahora glorioso, mas escondido, muerte que la eucaristía conmemora y renueva incruentamente a su modo en el sacramento. Esta proclamación misteriosa de la muerte redentora de Cristo es el modo específico propio de proclamarla en este tiempo intermedio entre la Ascensión y la segunda venida gloriosa de Cristo: "... hasta que venga". Realizada la segunda venida de Cristo, cuando Él se presente a todo el mundo en el esplendor de su gloria plena, la eucaristía terminará, porque el misterio cesa cuando se cumple y aparece en plena luz y sin celajes aquella realidad que el misterio proclamaba bajo velos. El banquete mesiánico continuará entonces descubiertamente.

Este significado escatológico de toda Misa sentíanlo vigorosamente los primeros cristianos. Este es el sentido de aquella plegaria de acción de gracias después de la eucaristía que trae la *Didaché:* "Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y congrégala de los cuatro vientos, esta Iglesia santificada, en tu reino que la has preparado... Venga la gracia y pase este mundo... *Marán athá:* ven, Señor, así sea" [2].

En resumen, la Misa, sumo acto de la santificación y del culto en modo eminente, más real y más profundo que cualquier otro acto litúrgico, aparece en este tiempo intermedio entre la primera y la segunda venida de Cristo, es el nudo en el que bajo el velo de signos sagrados eficaces, viven y se concentran todas las fases del misterio de Cristo, historia sagrada, misterio de la Iglesia: término sumo del pasado, realización plenaria del presente, tendencia hacia el futuro que profetiza, anuncia, inicia y al que está toda dirigida:

> O sacrum convivium in quo Christus sumitur;
> recolitur memoria passionis eius;
> mens impletur gratia
> et futurae gloriae nobis pignus datur.

[2] 10,5 ss. En un papiro copto, probablemente del siglo V, que trae un texto interpolado y con algunas variantes de la *Didaché,* el *Maran athá* de la *Didaché* (X,6), que cierra la oración, es traducción: "El Señor viene. Amén". Cf. G. HORNER, *The new papyrus fragment of the Didache in coptic:* Journal of Theological Studies (1924) p.230.

2. La expresión litúrgica de este hecho en las anáforas

El instinto profundo de esta idea general hace que en todo formulario de la Misa, incluso en las partes movibles, se encuentran casi siempre estas cuatro ideas más o menos claramente expresadas: 1) El Antiguo Testamento y la realidad de que allí se habla eran preparación y figura de lo que se realizó en la vida de Cristo y se realiza a su modo continuamente en las ánimas de los fieles en la acción litúrgica, principalmente en el sacrificio, mas también en los sacramentos y sacramentales. 2) En el sacrificio presente se actualiza nuestra redención. 3) La participación en la Misa es un grave empeño y obligación para el futuro, por lo cual se ruega a Dios que, con su gracia, conceda al cristiano realizarlo plenamente. 4) Esperamos, deseamos, rogamos que el presente sacrificio al que participamos nos conduzca a la gloria. Estas ideas, expresadas en modo más o menos completo, constituyen especialmente los temas fundamentales de las postcomuniones de las Misas romanas.

Esta idea general de la Misa, como expresión suma y sintética de todo el misterio de Cristo, historia sagrada, misterio de la Iglesia, se demuestra esencialmente en la liturgia también por el hecho de que está siempre presente, más o menos fuerte y claramente expresada en aquella parte central de toda Misa que se llama anáfora o canon. Se sabe cómo los formularios de las anáforas son muy diversos en las liturgias cristianas. Se trata, sin embargo, siempre de modo esencial de una gran plegaria al Padre por los beneficios dados por Él (es la eucaristía, esto es, la acción de gracias por excelencia) ante todo por medio de Jesucristo. La economía salvadora del mundo en Cristo, o sea el misterio de Cristo, centro de la historia sagrada, es siempre recordado más o menos detalladamente. Todas o casi todas las fórmulas conocidas recuerdan explícitamente el misterio de Cristo en su fase de realización histórica de su vida terrena, al menos a partir de la última cena (en la que se insertan las palabras de la institución de la eucaristía) a la Ascensión. En la expresión explícita de los otros misterios particulares de Cristo existe gran variedad, unas veces apenas se insinúan, otras, por el contrario, se desarrollan considerablemente; otras, en fin, aparecen encerrados en cualquier expresión general que incluye y afirma genéricamente todo cuanto es el misterio de Cristo que se realiza sintéticamente en la Misa.

Se sabe que el texto más antiguo de anáfora que se ha conservado hasta nuestros días es el de la *Traditio Apostolica* de Hipólito. Mas se sabe también que más que de una anáfora completamente desarrollada se trata de un esquema de anáfora. De todos modos, una de las características del texto de Hipó-

lito es la gran sobriedad en su desarrollo. No se indica en ella el tema de Dios creador y el de la providencia de Dios en la economía del Antiguo Testamento, preparatoria a la venida de Cristo, apenas es reconocible. Ahora bien, sabemos, por la alusión de San Justino, por ejemplo [3], que estos temas eran comunes a la tradición más antigua. Tales temas han sido mejor conservados en la tradición de las anáforas orientales que en la de las occidentales.

Las anáforas orientales.

De todos modos, a partir al menos del siglo IV, la anáfora en la tradición oriental adquiere un amplísimo desarrollo. Y si bien en muchas de ellas existe una gran prolijidad y una redundancia retórica en manifiesto contraste con la sobriedad y lapidariedad romana antigua, es también cierto que las anáforas orientales, comparadas con nuestro canon romano actual, tienen dos grandes ventajas: están construídas lógica y orgánicamente; desarrollan, por lo demás, armoniosamente todos los grandes temas teológicos litúrgicos de la gran plegaria eucarística antiquísima tal como la conocemos por la tradición. De este modo las anáforas orientales están mucho más próximas a la tradición antiquísima. Por estos motivos también nosotros, si queremos darnos cuenta de cómo en las anáforas ha sido expresada la cuádruple dimensión de la Misa en el sentido arriba explicado, debemos dirigirnos ante todo a las anáforas orientales.

Entre éstas podemos escoger, como muy adaptada a nuestro fin, la anáfora griega de San Basilio, justamente considerada representativa de modo particular [4].

Anáfora griega de San Basilio

Sacerdote: La gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor de Dios Padre y la comunicación del Espíritu Santo sea con todos vosotros.
Pueblo: Y con tu espíritu.
Sac.: Arriba los corazones.
Pueb.: Los tenemos en el Señor.
Sac.: Demos gracias al Señor.
Pueb.: Es cosa digna y justa.

Tema trinitario

Sac.: Ser inmutable, dueño, señor Dios, Padre omnipotente, adorable, es verdaderamente

[3] *Dial. cum Tryph.* 41.
[4] También L. Bouyer (*Liturgycal piety* [Notre Dame Press, 1954] p.132-137) se refiere a la misma anáfora, mas en otro aspecto. Tal obra ha sido traducida al español por los Benedictinos de Cuernavaca (Méjico): *Piedad litúrgica* (Cuernavaca 1957) p.151ss.

digno y justo y conveniente, según la magnificencia de su santidad, alabarte, cantarte himnos, bendecirte, adorarte, darte gracias, glorificarte, a ti que eres el único Dios verdadero, y ofrecerte a ti, con corazón contrito y espíritu humilde, esta nuestra oblación espiritual de adoración, porque tú eres quien nos ha dado a conocer tu verdad. ¿Quién puede narrar todas tus hazañas portentosas, proclamar todas tus alabanzas o explicar todas las maravillas que has realizado en todo tiempo, ¡oh dueño de todas las cosas!, Señor del cielo y de la tierra, y de todas las criaturas visibles e invisibles, tú que te sientas sobre el trono de la gloria y miras los abismos, tú, sin principio, invisible, incomprensible, incircunscrito, inmutable, Padre de nuestro Señor Jesucristo, nuestro gran Dios y nuestro Salvador, esperanza nuestra, el cual es imagen de tu bondad, sello de igual figura, que te revela, ¡oh Padre!, en sí mismo, y es Verbo vivo, Dios verdadero, sabiduría eterna, vida, santificación, fuerza, luz verdadera? De Él resplandece el Espíritu Santo, espíritu de verdad, don de la adopción, prenda de la futura herencia, primicias de los bienes eternos, fuerza vivificadora, fuente de santificación. Toda criatura intelectual y espiritual, hecha por Él capaz, te adora, te ensalza con una glorificación eterna, porque todas las cosas están a ti sujetas. Alábante los ángeles, los arcángeles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, las virtudes, los querubines de muchos ojos, y en torno a ti están los serafines, teniendo cada uno seis alas, con dos de las cuales se ocultan el rostro, mientras que con las otras dos se cubren los pies, y vuelan con las otras dos, y claman alternando en sus voces, ininterrumpidamente.

PUEB.: Santo, santo, santo...

Tema cristológico: misterio de Cristo.

SAC. *(Secretamente.)*: Junto con esta bienaventurada jerarquía, Señor amador de los hombres, también nosotros, pecadores, clamamos y decimos: tú eres verdaderamente santo y todo santo, y no es posible medir la grandeza de tu santidad; eres santo en todas tus obras, porque todo cuanto nos has hecho, ha sido hecho justamente y según un juicio veraz.

Plano primitivo de Dios: su naturaleza.

Habiendo formado al hombre del barro de la tierra, tú le honraste con tu imagen y lo pusiste

en el paraíso de delicias, prometiéndole vida inmortal y el goce de los bienes eternos si hubiese observado tus mandatos.

Es malogrado el plan.

Mas él te desobedeció a ti, Dios verdadero, que le habías creado, y sucumbió al engaño de la serpiente, y se entregó a sí mismo a la muerte mediante las propias transgresiones. Tú, ¡oh Dios!, por justo juicio, lo expulsaste del paraíso a este mundo e hiciste que volviese a la tierra de donde había sido tomado;

Promesa del redentor.

mas dispusiste benignamente que pudiese obtener la salvación mediante un nuevo nacimiento, el que se realiza en Cristo.

II. Reanudación del plan en Cristo Redentor.

En efecto, ¡oh Creador benigno!, no rechazaste para siempre tu criatura ni te olvidaste de la obra de tus manos, sino que la has visitado misericordiosamente de modo diverso.

A) Preparación en el A. T.

Enviaste los profetas, hiciste maravillas por medio de tus santos, que te fueron gratos en todas las generaciones; nos hablaste por boca de tus siervos los profetas, anunciándonos la salvación futura; nos diste la ley como ayuda y nos señalaste los ángeles por custodia.

B) Realización en la vida de Cristo.

a) Primera venida: Encarnación.

Cuando vino la plenitud de los tiempos, nos hablaste en tu mismo Hijo, por medio del cual tú todo lo creaste. Él, siendo el esplendor de la gloria y figura de ti mismo, y, sosteniéndolo todo con el poder de su palabra, no desdeñó deber retener como bien inalienable ser igual a ti, Dios y Padre; mas, siendo Dios eterno, apareció en esta tierra, y conversó con los hombres, y, encarnándose en una virgen, se anonadó tomando la forma de esclavo, hecho en todo semejante al cuerpo de nuestra bajeza, a fin de hacernos semejantes a la imagen de su gloria. Porque por medio de un hombre entró en este mundo el pecado, y por el pecado la muerte, has querido tú que tu Hijo unigénito, que está en el seno de Dios y Padre, nacido de la mujer, la santa Madre de Dios y siempre Virgen María, nacido bajo la ley, juzgase al pecado en la propia carne, para que todos cuantos estaban muertos en Adán, fuesen vivificados en Cristo.

Vida.

Él, viviendo en este mundo, nos dió los preceptos de la salvación, nos arrancó del engaño de los ídolos y nos introdujo en el conocimiento de ti, Dios y Padre, haciéndonos estirpe elegida, sacerdocio real, gente santa, purificándo-

nos en el agua y santificándonos en el Espíritu Santo. Se entregó a sí mismo a la muerte por nosotros, a cuyo dominio habíamos sido vendidos a causa del pecado.

Muerte.

Resurrección.

Mas descendió a los infiernos, pasando por la muerte a fin de cumplir todo por sí mismo; él rompió los dolorosos lazos de la muerte, resucitó al tercer día, abriendo a todos el camino de la resurrección de los muertos. Y porque era imposible que el príncipe de la vida fuese retenido en los lazos de la corrupción, vino a ser primicias de los muertos, el primogénito de entre los muertos, a fin de tener Él en todo el lugar primero.

Ascensión.

Subió después al cielo y sentóse a la derecha de tu majestad en lo alto del cielo.

b) Segunda venida.

Y de allí retornará a juzgar a cada uno según sus obras.

C) Realización sacramental en la Eucaristía.

Y nos dejó este memorial de su pasión salvadora, que nosotros te hemos ofrecido ahora como Él nos lo mandó.

a) Institución y renovación actual.

En efecto, antes de partir para su libre, gloriosa y vivificadora muerte, en la noche misma en que Él se entregó por la vida del mundo, habiendo tomado el pan entre sus santas e inmaculadas manos y levantándolo a ti, Dios y Padre, dió gracias, lo bendijo, lo santificó, lo partió:

EL SACERDOTE *(En voz alta.)*: Lo dió a sus santos discípulos diciendo: Tomad, comed, esto es mi cuerpo, partido por vosotros en remisión de los pecados.

PUEB.: Amén.

EL SAC. *(Secretamente.)*: Del mismo modo, tomando la copa de vino, habiéndola atemperado con agua, dió gracias, la bendijo, la santificó, la dió a sus santos discípulos y apóstoles diciendo:

EL SAC. *(En voz alta.)*: Bebed todos: ésta es mi sangre, la sangre del nuevo pacto, derramada por vosotros y por muchos en remisión de los pecados.

PUEB.: Amén.

b) Su valor de memorial, eficaz y profético.

EL SAC. *(Secretamente.)*: Haced esto en memoria de mí. Cada vez, en efecto, que vosotros coméis este pan y bebéis de esta copa, anunciáis mi muerte y confesáis mi resurrección. Haciendo, pues, ¡oh Señor!, también nosotros anamnesis (recuerdo) de tu pasión salvadora, de la cruz

vivificadora, de los tres días en el sepulcro, de la resurrección de entre los muertos, de la ascensión al cielo, de tu colocación a la derecha de tu Dios y Padre y de la gloriosa y tremenda segunda venida tuya.

(En voz alta.): Te ofrecemos de estos bienes tuyos, que a ti pertenecen en todo y por todo.

Para darse perfecta cuenta de cómo en esta anáfora de San Basilio aparece la Misa como el nudo de todas las fases del misterio de Cristo en su desarrollo, léanse aún las plegarias siguientes, que están colocadas poco después de la anáfora referida y en las cuales se expresa la unión de los fieles que celebran la Misa con los santos del cielo, los difuntos y todos los vivos de la tierra en sus diversas necesidades, así como el sentido de la comunión del sacerdote y de los fieles en este sacrificio y su valor de signo empeñativo:

"Unenos, ¡oh Señor!, los unos con los otros en la unión con un mismo Espíritu Santo, nosotros todos que participamos de un solo Pan y de un solo Cáliz, y haz que ninguno de nosotros tenga parte para condenación propia en el santo Cuerpo, en la santa Sangre de tu Cristo, sino que encontremos misericordia y gracia junto con todos tus santos que te agradaron desde el comienzo del mundo: primeros padres, padres, patriarcas, profetas, apóstoles, predicadores, evangelistas, mártires, confesores, doctores y junto con todos los espíritus de los justos muertos en la fe, principalmente junto con la enteramente santa, inmaculada, enteramente bendita, gloriosa, señora nuestra, Madre de Dios y siempre Virgen María..." (Continúa luego la conmemoración de los santos y la oración por los difuntos y los vivos.)

"¡Oh Dios nuestro, Dios salvador!, enséñanos a darte gracias dignamente por los beneficios que nos has hecho y nos haces. Tú, Dios nuestro, que has recibido estos dones, purifícanos de toda mancha de la carne y del espíritu y enséñanos a realizar nuestra santificación en tu temor, a fin de que recibiendo la partecita de los dones por ti santificados con el testimonio de una conciencia pura, nos unamos al santo Cuerpo y a la santa Sangre de tu Cristo y, recibiéndolos dignamente, Cristo habite en nosotros y seamos hechos templos del Espíritu Santo. Sí, ¡oh Dios nuestro!, que ninguno de nosotros sea culpable en orden a estos tremendos y celestes misterios tuyos y que ninguno los reciba indignamente por debilidad de alma o de cuerpo. Concédenos que hasta nuestro último suspiro recibamos dignamente la partecita de tus santos dones como viático para la vida eterna, como buena defensa ante el tribunal de tu Cristo, a fin de que también nosotros, junto a todos los santos que te agradaron desde el principio del mundo, participemos de los bienes eternos que tú has preparado, ¡oh Señor!, para cuantos te aman."

El canon romano.

Todas estas ideas se encuentran también en el canon romano actual, pero bastante dispersas y menos desarrolladas, por lo cual, a primera vista, resulta más difícil reconocerlas. En efecto, en el canon romano, una buena parte de estas ideas se encuentran en la primera parte movible que se llama prefacio. Habiéndose considerado antiguamente en Roma como regla ordinaria el cambio de prefacio en cada misa (v.gr. el Leoniano —mutilado de las cuatro primeras misas del año—tiene 267 prefacios; el Gelasiano conservó 54; el Gregoriano redújolos a 14; hoy existen 15), puede decirse que en Roma se usó distribuir en gran parte las expresiones de los diversos aspectos del misterio de Cristo que se realiza en la Misa, en la parte movible del canon, es decir, el prefacio, mientras que, por ejemplo, en la anáfora griega de San Basilio venían expresados todos juntos en toda Misa con un orden más lógico y sintético. Como quiera que sea, es fácil ver, leyendo los diversos prefacios del canon romano actual, cómo se expresan separadamente notables aspectos del misterio de Cristo que encontramos reunidos en la anáfora griega de San Basilio (léanse, por ejemplo, los prefacios de Navidad, Epifanía, de la Cruz, de Pascua, de la Ascensión, de Pentecostés en su núcleo esencial). Son los diversos aspectos del misterio de Cristo en la fase de realización histórica en la vida terrena de Cristo.

En la parte fija del canon romano el misterio de Cristo que se realiza en la Misa vienen expresados, por ejemplo, en el *Qui pridie* hasta el *Unde et memores:* es la fase de la realización real mística litúrgica del misterio de Cristo, conmemoración efectiva en sacramento de la institución, pasión, muerte, resurrección y ascensión. En la plegaria *Supra quae propitio* viene expresado el misterio de Cristo en la preparación histórica del Antiguo Testamento: el sacrificio de Abel, de Abrahán, de Melquisedec, figuras del sacrificio de Cristo sobre la cruz, renovado ahora y hecho presente en la Misa. En el *Nobis quoque peccatoribus* se ruega nuestra admisión en la sociedad de los santos, se expresa la unión del sacrificio de la Misa con el de la Jerusalén celeste, unión ya expresada en el *Communicantes* y repetida ahora en el *Nobis quoque peccatoribus.* La unión con todos los vivos está expresada en el memento de los vivos y la unión con los fieles difuntos en el memento de difuntos. La fase escatológica del misterio de Cristo está expresada en fórmulas diversas, por ejemplo, *Haec commixtio et consecratio... fiat accipientibus nobis in vitam aeternam; Corpus (Sanguis) Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam.*

La recensión del canon romano llamada de Moelcaich en el

misal irlandés de Stowe del siglo VIII-IX pone magníficamente de relieve el pensamiento escatológico de la misa cuando, inmediatamente después de las palabras de la consagración, a la frase *haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis* siguen las palabras *passionem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum veniam ad vos de caelis* [5].

3. En la liturgia todo está ordenado a la Misa

La noción de liturgia explicada en los capítulos precedentes, al hacer que entendamos cómo la liturgia alcanza necesariamente en la Misa su grado más alto de realización y de expresión, nos hace entender también por qué, consiguientemente, todo está ordenado en la liturgia a la Misa.

La ordenación intrínseca de todos los demás sacramentos a la eucaristía, como es conocido, ha sido vigorosamente puesta de relieve por Santo Tomás. El proclama que la eucaristía es el mayor de todos los sacramentos no sólo si se considera que en los otros sacramentos está contenida solamente una virtud instrumental derivada de Cristo, mientras que en la eucaristía está contenido sustancialmente Cristo mismo en persona, mas también si se considera la relación recíproca de los sacramentos entre sí. "En efecto, todos los demás sacramentos están ordenados a este sacramento como a su fin. Es claro que el sacramento del orden está ordenado a la consagración de la eucaristía. El sacramento del bautismo está ordenado a recibir la eucaristía; a esto mismo también nos dispone la confirmación, a fin de que no nos avergoncemos de recibir este sacramento. También por la penitencia y por la extremaunción prepárase el hombre a recibir dignamente el cuerpo de Cristo. El matrimonio se refiere a este sacramento, al menos por su significado, en cuanto simboliza la unión de Cristo y de la Iglesia, representada por el sacramento de la eucaristía" [6].

En cuanto a la referencia del matrimonio a la eucaristía, se puede también añadir que el fin inmediato y específico del matrimonio es suministrar a Dios, mediante la generación de los hijos, los sujetos que serán miembros de la Iglesia e hijos de Dios en Cristo, lo cual se realiza radicalmente en el bautismo y se perfecciona en la comunión en el sacrificio eucarístico. De este modo el matrimonio está también ordenado a la eucaristía mediante la procreación de los hijos y el bautismo. Luego el matrimonio de los padres alcanza su fin plenario por el hecho de que los hijos de los mismos en tanto son admitidos a la gloria celeste, en cuanto son admitidos a participar de la

---

[5] Cf. L. Eisenhöfer, *Canon Missae romanae* (Roma 1954) p.33.
[6] *Summa* 3 q. 65 a.3 c.

eucaristía en el sacrificio de la Misa. De donde se ve qué cosa deba significar para los padres la primera comunión y las comuniones sucesivas de sus hijos en el sacrificio eucarístico.

Más aún, no sólo todos los sacramentos están ordenados a la eucaristía, sino que ellos mismos no causan la gracia propia que significan sino en virtud de su referencia a la eucaristía, de modo que sólo la eucaristía tiene, por sí misma, la virtud de conferir la gracia, mientras que los demás sacramentos la confieren sólo en virtud del voto de que, quien lo recibe, ha de recibir también la eucaristía. Esta es fundamentalmente la doctrina del Pseudo-Dionisio y de sus comentadores o partidarios griegos, tomada y perfeccionada por Santo Tomás y repetida luego por todos los teólogos, y explícitamente inculcada por el catecismo tridentino [7]. Ya antes el Pseudo-Dionisio había dicho: la eucaristía "es la perfección de todas las perfecciones... [8] La participación en los otros símbolos jerárquicos obtiene su consumación por medio de los divinos perfectivos dones de la eucaristía. Porque no se realiza casi ningún sacramento jerárquico sin que la divina eucaristía, como corona de todo rito, realice la unión del iniciado con el que es Uno y consume su comunión con Dios por el don de los divinos misterios consumativos. Así, pues, toda otra iniciación sacramental de la jerarquía, siendo en sí imperfecta, y no llevando a feliz término nuestra unión y comunión con el Uno, por esta falta suya es privada del carácter de una iniciación perfecta. Y como el fin y la corona de toda iniciación es la comunicación de los divinos misterios al iniciado, justamente, la ciencia jerárquica ha tomado este nombre de comunión y sinaxis, propio para la eucaristía" [9].

Santo Tomás conoció estas ideas del mismo Pseudo-Dionisio [10] y desarrolladas en la *Summa:* "Este sacramento (de la eucaristía) tiene por sí mismo la virtud de conferir la gracia. Ninguno tiene la gracia primera de recibir este sacramento si no es por un cierto voto de recibirlo, hecho por sí mismo, como sucede en los adultos o por el voto de la Iglesia, como sucede en los infantes, como se ha dicho antes. Proviene, pues, de la eficacia de la virtud de este sacramento, el hecho de que del solo voto que de él se hace se puede conseguir la gracia que vivifica espiritualmente. Luego, cuando se recibe este sacramento realmente se aumenta la gracia y se perfecciona la vida espiritual... Por este sacramento se aumenta la gracia y se perfec-

[7] Véase, p.ej., M. DE LA TAILLE (*Mysterium fidei* [París 1921] p.573-87), el cual resume toda la doctrina en dos proposiciones; los demás sacramentos no confieren la gracia sino por su relación con la eucaristía; la eucaristía misma no causa la gracia sin los otros sacramentos. Los demás sacramentos tienen por fin disponer a la eucaristía.

[8] *Teleuton telete:* la perfección de perfecciones o el sacramento de sacramentos, la perfección de los sacramentos.

[9] *Hier. eccl.* III,1: PG 3,424-25.

[10] Cf. 4 ad 8 q.1 a.1, ed. Moos, p.308 n.19; p.310 n.34.

ciona la vida espiritual a fin de que el hombre sea perfecto en sí mismo por la unión con Dios"[11].

Esta doctrina es la base de la recomendación que el catecismo del Concilio de Trento hace a los pastores de almas cuando les obliga a mostrar a los fieles qué abundancia de bienes está encerrada en los misterios de la eucaristía. "Lo harán de este modo si, al explicar la naturaleza y eficacia de todos los sacramentos, comparan la eucaristía a la fuente y a los demás sacramentos como a los riachuelos o canales que de ella proceden. En efecto, hay que decir que ella es la *fuente de toda gracia*, pues contiene la fuente misma de los carismas celestes y los dones, y al autor de todos los sacramentos, Cristo Señor. De este sacramento, como de una fuente, se derivan para los demás sacramentos los bienes y perfección que tienen"[12]. Comprendida naturalmente la fuerza del culto rendido a Dios contenida en los otros sacramentos. En esta perspectiva adquieren toda su fuerza las palabras de Nuestro Señor en San Juan: "Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre no tendréis vida en vosotros" (Io 6,54).

Hay que observar atentamente que si es verdadero que los otros sacramentos están todos ordenados al sacrificio de la Misa y del mismo obtienen toda su fuerza santificadora y cultual, es verdadero y con mayor razón aún que todo cuanto en la Iglesia, fuera de la liturgia, tiene alguna virtud santificadora y de gloria a Dios, sea en la vida privada llamada ascética y mística de toda alma, sea en la vida pública, como la administración, el apostolado, la enseñanza, no posee tal virtud si no es en relación al sacrificio de la Misa, como preparación o derivación, y por un cierto voto del mismo sacrificio de la Misa. Esta observación es de capital importancia para la solución de las cuestiones que plantean las relaciones entre la liturgia y la espiritualidad y entre la liturgia y la pastoral.

La razón teológica última del hecho de que a la eucaristía están ordenados todos los sacramentos y que de la eucaristía todos los demás sacramentos obtienen su virtud santificadora es que el fin de los sacramentos es la santificación de los hombres y el culto rendido a Dios en Cristo. Mas el Gólgota es la fuente de toda santificación que Dios hace al hombre en Cristo y de todo culto que el hombre en Cristo rinde a Dios. Así, el hombre no es santificado ni rinde culto a Dios si no en cuanto se pone en contacto con el Gólgota y participa de él. Ahora bien, la Misa es el Gólgota renovado sacramentalmente y del cual participa el hombre plenariamente en la comunión. La eucaristía, sacramento y sacrificio, realiza, pues, en grado máximo la noción y los fines de todos los sacramentos.

---

[11] *Summa* 3 q.79 a.1 ad 1.
[12] P.2.ª c.4 n.47-48.

La expresión litúrgica.

Expresión litúrgica connatural de esta ordenación de todos los sacramentos a la Misa es la práctica litúrgica de la antigüedad, en la que se quería que todos percibiesen y respetasen lo más que pudiesen el significado y la fuerza de que todos los demás sacramentos son administrados naturalmente y se reciben en conexión inmediata con la Misa. Esto sucede a fin de que el fiel pueda, como lo requiere la naturaleza misma de las cosas, llevar inmediatamente la santificación recibida en los otros sacramentos y el acto de culto en ellos ejercido a su natural perfeccionamiento mediante la participación al sacrificio eucarístico en la comunión, al que tienden precisamente todos los otros sacramentos.

Se sabe que el bautismo, la confirmación y la comunión, en la iniciación cristiana antigua, formaban un rito único y homogéneo, comenzado en la fuente bautismal y terminado en la comunión primera en el sacrificio eucarístico. También la reconciliación de los penitentes se realizaba de modo natural en conexión con la Misa del Jueves Santo: "a fin de que, recibiendo el vestido nupcial merezcan participar en la mesa real de la que habían sido apartados"[13]. También hoy el rito de la preparación de los enfermos a la gloria celeste se inicia con la extremaunción y culmina con el viático. Todos los ordenados por el sacramento del orden, en sus grados diversos, lo son de modo natural durante una Misa y a ella deben participar de modo natural en la comunión del sacrificio. Ya el Pseudo-Dionisio, en un texto citado también por Santo Tomás, había observado: "Ninguno viene a ser perfecto en un grado jerárquico si no es por la divinísima eucaristía"[14]. Finalmente, la celebración connatural del matrimonio se realiza durante la Misa, o al menos, en conexión inmediata con ella, y la naturaleza misma de las cosas requiere no menos perentoriamente que los esposos sellen su mutua unión con la participación común al sacrificio eucarístico.

De este modo, permaneciendo verdadero que la administración de los otros sacramentos en unión inmediata con la Misa, no se requiere para la validez de ninguno de ellos; sin embargo, su conexión con la comunión en el sacrificio eucarístico es tan íntima que la mente profunda de la liturgia y, por así decirlo, su carril natural induce a expresarla también en los ritos. De esto síguese que cada uno, en cuanto esté de su parte, ha de guardarse bien de frustrar esta mente o de privar al pueblo de percibir o vivir tal significado profundo. De lo contrario, sería

---

[13] *Pontifical Romano*, última oración del rito de la reconciliación.

[14] *De eccl. hier.*, III: PG 3,424, citado por SANTO TOMÁS, *Summa* 2 q.65 a.3 *Sed contra.*

poner en juego la comprensión del misterio de Cristo y su eficacia práctica en la vida del pueblo cristiano.

Cuanto se ha dicho de los sacramentos vale con mayor razón todavía de todos los ritos de institución eclesiástica en la liturgia: ceremonias, sacramentales, oraciones y, de modo especial, el oficio divino. El motivo fundamental es el mismo: sabemos que todos estos ritos de institución eclesiástica en la liturgia no tienen otro fin que el culto divino en Cristo y la santificación del hombre también en Cristo. Ahora bien, estas dos cosas no existen, de hecho, sino como participación en el sacrificio del Gólgota, y como derivación suya del sacrificio que se renueva sacramentalmente en la Misa. Luego todos esos ritos en tanto significan algo en cuanto son disposiciones, más o menos inmediatas, a la comunión en el sacrificio eucarístico o derivaciones del mismo.

Es, pues, natural que en la liturgia de institución eclesiástica, de modo especial en el oficio divino y en la administración de los sacramentales, especialmente de los más importantes entre las bendiciones y consagraciones, la lógica misma de las cosas había inducido a la Iglesia a realizar su celebración en íntima relación con el sacrificio de la Misa. Así, por ejemplo, el ideal al que tiende la liturgia es que la celebración de la Misa, al menos la conventual, siga a la recitación de una parte del oficio divino; que las grandes bendiciones y consagraciones (bendición de un abad, consagración de una iglesia, de una virgen, profesión monástica) se efectúen en el curso de una Misa; que las exequias de los difuntos se hagan en conexión con la Misa y por el mismo sacerdote que la ha celebrado. Es conocido que muy pronto se usó bendecir un gran número de objetos (agua, leche, miel, aceite para los enfermos y especialmente alimentos de toda especie: uvas, huevos, cordero pascual, pan vino, frutas) en el curso mismo de la Misa, al fin del canon y con la fórmula: *per quem haec omnia*[15]. La misma estructura del oficio divino fué vinculada establemente a la Misa del día, por ejemplo, mediante la recitación de la misma oración.

4. El sentido de las fiestas litúrgicas y de los ciclos litúrgicos

Del hecho de que en la Misa bajo el velo de signos sensibles y eficaces, viven y se concentran en sumo grado todas las fases del misterio de Cristo, historia sagrada, presente, pasada y futura y que todas las otras partes de la liturgia están ordenadas a la Misa como a su centro, nos es dado a conocer cuál sea el sentido de las fiestas litúrgicas y de los ciclos litúrgicos. Si, en

[15] Cf. J. Jungmann, *Missarum sollemnia*, ed. esp. (BAC, Madrid, ed.2.ª, 1953) p.941ss.

efecto, en la Misa se concentran sacramentalmente y litúrgicamente con sumo grado de expresión y de eficacia todas las fases del misterio de Cristo, hay que decir que toda Misa es un Adviento, Navidad, Epifanía, Jueves Santo, Viernes Santo, Pascua, Ascensión, Pentecostés, Cristo Rey, Todos los Santos. Una fiesta litúrgica no puede ser cualquier cosa que no esté ya realmente contenida en toda y cada una Misa.

He aquí, pues, la relación precisa entre la Misa y una fiesta litúrgica: teológica y litúrgicamente, toda Misa expresa sintéticamente y, a su modo, realiza eficazmente, todo el misterio de Cristo. Mas nosotros, de tal modo estamos hechos en nuestra limitada capacidad psicológica, que no podemos penetrar de una sola vez todas las riquezas de la gracia del misterio de Cristo, que se expresa y se realiza eficazmente en toda Misa en un solo punto del espacio y del tiempo. Necesitamos, pues, que este misterio nos venga sucesivamente como dividido y analizado en sus diversos aspectos, aunque siempre estén todos y simultáneamente presentes, a fin de poder concentrar ininterrumpidamente, con calma y con suficiente eficacia psicológica, nuestra atención, ya sobre uno, ya sobre otro, y llegar así, paso a paso, a penetrarnos siempre más del sentido pleno de cada Misa. Este poner de relieve ya uno, ya otro de los diversos aspectos del único misterio de Cristo que se realiza simultáneamente en toda Misa se llama, precisamente, celebrar una fiesta litúrgica [16].

Muchas fiestas se organizan litúrgicamente en ciclos de fiestas, es decir, en conjuntos orgánicos que periódicamente hacen ante nosotros su aparición. Dejamos, naturalmente, un tratado especial para explicar particularmente la formación histórica y el contenido teológico-litúrgico de cada ciclo litúrgico. Aquí basta insinuar su significación genérica en relación a la expresión litúrgica general del misterio de Cristo, historia sagrada [17].

Se sabe que en la liturgia romana existe el ciclo del tiempo litúrgico y el ciclo de los santos; el ciclo festivo del tiempo comprende el período festivo de Adviento-Epifanía y el de Septuagésima-Pentecostés. El período festivo de Adviento-Epifanía expresa todo el misterio de Cristo, mas bajo la luz de la venida epifánica del Señor. Esta venida epifánica del Señor es considerada continua y variadamente según las diversas etapas o fases en que se desarrolla el misterio de Cristo: la fase de la preparación histórica a la venida del Señor (el Antiguo Testamento considerado como tendencia a una cosa, preparación, anuncio, prefiguración de la venida epifánica del Señor); la fase de la realización histórica de la venida del Señor en su nacimiento y manifestación sobre la tierra (Navidad, Epifanía); la fase de la realización de la venida epifánica del Señor his-

[16] Cf. O. CASEL, *Zur Idee der liturgischen Festfeier:* Mysterium. Gesamelte Arbeiten laacher Mönche (Münster 1926) p.53-61.
[17] Cf. c.2 p.95.

tórico-mística en el período actual, bien de un modo litúrgico en el sacrificio y en los sacramentos y sacramentales, o bien extralitúrgico mas preparatorio a la litúrgica y de ella derivado, en la transformación privada moral-ascética de cada alma cual empeño moral y respuesta a la venida litúrgica del Señor; finalmente, la fase de la venida escatológica del Señor, desde ahora anunciada, prefigurada, iniciada en la venida litúrgica y que se cumplirá perfectamente en el segundo adviento del Señor proclamado y esperado. Ésta es la clave para entender la liturgia del Adviento, de Navidad y de Epifanía. El Señor debía venir; el Señor vino; el Señor viene cada día, en cada alma, por vía sacramental, especialmente en la Misa; por vía moral, en la vida moral de cada uno; el Señor vendrá: he aquí los temas esenciales de este período litúrgico. Basta recorrer desde este punto de vista el misal y el breviario de este período para darse cuenta de ello.

Y en un sentido análogo se entiende todo el ciclo de Septuagésima-Pentecostés. Aquí, de nuevo se considera todo el misterio de Cristo, pero bajo el concepto de redención. 1) Redención necesaria, anunciada, preparada, prefigurada en el Antiguo Testamento; 2) redención realizada históricamente en la vida de Cristo y principalmente en su pasión, muerte, descensión a los infiernos, resurrección, ascensión y colocación en la gloria a la diestra del Padre; 3) redención realizada y realizándose continuamente en la Iglesia a partir de Pentecostés, ante todo, mediante la comunicación del Espíritu Santo hecha por Cristo a la Iglesia y la fundación visible de esta Iglesia como único instituto social de salvación (Pentecostés); luego realizándose ulteriormente en cada alma. Esta ulterior realización en cada alma se hace o por vía litúrgica, especialmente en el sacrificio y en los sacramentos—sacramentos de iniciación cristiana administrados oficialmente en la noche del Sábado Santo y en la vigilia de Pentecostés, sacramento de la penitencia en la reconciliación de los penitentes el Jueves Santo, sacramento del orden administrado en las cuatro témporas o en la vigilia pascual—, o por vía extralitúrgica, mas como preparación a la acción litúrgica o derivación de ella en la vida moral y ascética de todo fiel, de modo especial el ayuno, penitencia, limosna, buenas obras todo esto es puesto fuertemente de relieve en el período cuaresmal; 4) finalmente, redención plena, a la cual nos prepara la realización siempre más perfecta de la redención hecha en nosotros en esta vida en el modo antes indicado. Estas ideas son la clave para entender este período de fiestas litúrgicas.

Es fácil ver cómo los dos grandes ciclos festivos del tiempo en la liturgia romana no hacen efectivamente otra cosa, a su modo, que poner psicológicamente en relieve y analizar sucesivamente, para poner más fácilmente a nuestro alcance una

realidad que ya se encuentra entera y simultáneamente en toda Misa.

En modo análogo las fiestas marianas, las de los ángeles, las de los santos, no hacen otra cosa que poner cada una de relieve cualquier aspecto del misterio de Cristo ya presente en toda Misa. Las de la Virgen no hacen otra cosa que poner de relieve de modo particular el lugar que, por disposición divina, corresponde a María en este mismo misterio: las maravillas de Dios en la Virgen, ya, en cierto modo, preparadas y figuradas en el Antiguo Testamento, para hacerla apta a desempeñar la parte precisa que Él la había señalado en la realización del misterio de Cristo en sus diversas fases; la acción efectiva de María en esta misma realización, en su vida terrena y ahora en la gloria. Así en la liturgia, junto al misterio de Cristo, se desenvuelve paralelamente, mas en sentido muy lato y en todo subordinado al misterio de Cristo del que forma parte, el misterio de María; preparado en el Antiguo Testamento; realizado históricamente en su vida terrena, y operante ahora místicamente en las almas en cuanto las dispone a recibir y vivir el misterio de Cristo.

Las fiestas de los ángeles consideran la parte de los ángeles en esta misma historia sagrada, misterio de Cristo, en sus fases diversas, desde el principio del mundo a los triunfos del Apocalipsis. En efecto, como se explicará en un capítulo próximo, la historia sagrada, misterio de Cristo, incluso en su reflejo litúrgico, es un todo cósmico que incluye también a los ángeles.

Las fiestas de los santos ponen de relieve los frutos y los modelos de la redención de Cristo entre los hombres. El misterio de Cristo siempre en acto entre los hombres, obra en cada uno de ellos con matiz especial. Ninguno realiza en sí, perfectamente y bajo todos sus aspectos, este misterio que consiste en reproducir en sí los rasgos de Cristo; cada uno reproduce en modo especial cualquier rasgo particular, y así cada uno tiene su fisonomía propia y un puesto particular señalado por Dios en la realización general entre los hombres de este misterio. La fiesta de Todos los Santos pone vigorosamente de relieve el aspecto escatológico triunfal final del misterio de Cristo, la Jerusalén celeste, término último de este misterio, de toda la historia sagrada, misterio de la Iglesia, y por lo mismo de toda la liturgia. Como es obvio, todas estas cosas están ya presentes en toda Misa.

Por esto todas las fiestas se celebran siempre esencialmente en una sola Misa. Los diversos formularios de los que ella, siempre la misma, se reviste, por así decirlo, en las diversas ocasiones, no tienen otro fin que poner de relieve con más vivos caracteres ya uno ya otro de los aspectos, que están siempre presentes y que constituyen el único e integral misterio de Cristo.

* * *

Concluyendo estos capítulos sobre el concepto de liturgia en el fondo de la historia sagrada, no parece temerario afirmar nuevamente las dimensiones cósmicas, espacial y temporal, de la liturgia bajo sus humildes apariencias del conjunto de signos sensibles eficaces por medio de los cuales Dios santifica a la Iglesia y la Iglesia rinde su culto a Dios. A la luz del misterio de Cristo visto en la liturgia, así comprendida, es sorprendente la profunda unidad y simplicidad que adquiere el cosmos, toda la historia y toda la vida cristiana. Es un reflejo de aquella unidad y simplicidad que todas las cosas tienen a los ojos de Dios en Cristo Jesús. La intención de Dios, su plan al crear el mundo y guiar la historia, es unitario y simplicísimo: *Christus heri et hodie ipse et in saecula* (Heb 13,8). La liturgia no es otra cosa que la actualización de esta verdad bajo el velo de signos sensibles eficaces, actualización plenariamente realizada en la comunión, en el sacrificio místico del Gólgota, preparada en los otros sacramentos, en los sacramentales y en las ceremonias, aclamada y contemplada en la alabanza divina *donec veniat*.

PARTE SEGUNDA

La liturgia y las leyes generales de la economía divina en el mundo

CAPITULO VI

La liturgia y la ley de la objetividad

Tener una visión clara de la liturgia en sus relaciones con las grandes perspectivas de la revelación cristiana, es indispensable para atender su naturaleza y su función en el cristianismo. Por eso, en la explicación del concepto de liturgia hemos tenido cuidado constante de mirar su naturaleza sobre el fondo de la historia sagrada, concepto este que sintetiza precisamente el cuadro de la economía de Dios para con la criatura y la respuesta de la criatura a Dios en la visión cristiana del cosmos. Mas este encuadramiento, hasta aquí, no ha podido ser sino muy genérico: los puntos de contacto de la liturgia con las grandes y constantes leyes que rigen efectivamente las relaciones entre Dios y las criaturas, sólo han sido insinuados. Es indispensable ahora que retornemos hacia atrás y analicemos más despacio los puntos principales. Estos puntos principales que interesan especialmente al concepto de liturgia, pueden resumirse, creo, a seis: 1. La ley de la objetividad; 2. La dialéctica cristológico-trinitaria de la salvación; 3. La ley del único litúrgico y de la única liturgia, como principal explicación de la dialéctica cristológico-trinitaria; 4. Ley comunitaria de la salvación; 5. La ley de la encarnación; 6. La ley de la unitotalidad cósmica de la salvación. Analizando estas leyes supremas que, por la naturaleza misma de las cosas y por la libre voluntad positiva de Dios, rigen las relaciones entre Dios y las criaturas en el orden querido efectivamente por él, se verá mejor cómo la liturgia no es más que un caso particular de las perspectivas generales que expresan la quintaesencia de la visión cristiana del mundo; incluso se verá cómo estas leyes alcanzan propiamente en la liturgia para nosotros su máxima concretización y aplicación.

1. Objetivismo, subjetivismo y liturgia

Llamo la ley primera ley de la objetividad. Con este nombre intento expresar el hecho de que la vía por la que Dios se comunica al hombre y el hombre se une a Dios como a su fin, y alcanza por lo mismo su propia salvación, no la dejó Dios al capricho ni a la libre elección del hombre, sino que, en resumidas cuentas, la estableció él mismo objetivamente, no tanto en cuanto autor de la naturaleza humana, sino con voluntad positiva y libre. El hombre, si quiere salvarse, no puede hacer otra cosa que aceptar libremente esta vía objetiva señalada positivamente por Dios y adaptarse de hecho a ella.

No ya que no entre en juego nuestra libertad, nuestro sujeto. Antes al contrario, es precisamente nuestro sujeto, nuestra libre personalidad, lo que Dios requiere de nosotros. Mas este sujeto nuestro no puede desarrollarse, perfeccionarse, ser plenamente él mismo, salvarse, sino en la libre aceptación, en la libre sumisión a esta realidad distinta de sí, propuesta objetivamente, independiente de él. El sujeto no tiene valor si no está dirigido y mensurado por el objeto independiente de él. Esta realidad directriz impuesta por Dios como vía y medida en nuestro acercamiento a él, es Cristo Hijo de Dios encarnado; es la Escritura; son los sacramentos; es la Iglesia, como pueblo de Dios fuera del cual no hay salvación, pueblo de Dios organizado de un modo jerárquico, con legítimos pastores, a cuya cabeza está el Papa; son las normas interpretativas y propositivas del magisterio. Toda la liturgia, como medio en nuestras relaciones con Dios, lleva el sello de esta ley de la objetividad. Es un caso particular de esta ley suprema.

Así se comprende en seguida una de las razones por las cuales la liturgia es hostil a la llamada mentalidad moderna, entendida en sentido peyorativo. Si los caminos de Dios están dirigidos por la ley de la objetividad, los caminos del hombre moderno convergen en la ley de la subjetividad, y, fuera de la Iglesia, llegan hasta el subjetivismo más exasperado. El sujeto, se sabe, es una de las conquistas, como suele decirse, del hombre moderno; más aún, en cierto modo es, se dice, la conquista de las conquistas, porque todas las demás se resumen en esta única. El mundo moderno está centrado en la búsqueda de la experiencia subjetiva; en ésta pone él todo su valor. Y no ya, considérese bien, en la experiencia subjetiva, como reflejo y fruto del sujeto en contacto con el objeto, sino como cosa que vale en sí misma y por sí misma, independientemente del sujeto. El objeto, en las formas más agudas de esta tendencia, viene a ser cosa secundaria, pasajera, simple reflejo, se piensa, del sujeto que lo crea, objetivando, como se dice, el propio yo. Se conocen de este modo los temas de la vida como

absoluta libertad en conquista indefinida sobre sí misma; de Dios, como creación objetivada de esta misma libertad; de toda la vida religiosa, como fase y expresión todavía burda de la imprescindible espontaneidad creadora; de las religiones, todas igualmente buenas, porque todas son fruto de una experiencia religiosa.

Cuando la mentalidad subjetiva llega a esta fase de desarrollo, es fácil comprender que se encuentra en los exactos antípodas de la mentalidad que forma el mundo mismo de la liturgia. Este mundo, en efecto, es todo un mundo de objetividad, puesto allí por Dios y al que nosotros no hemos de hacer otra cosa que adaptarnos. La realidad litúrgica es Cristo; Cristo presente, en otro tiempo, inmolado y ahora glorioso; que ejerce su mediación de un modo determinado, debajo del velo de cosas sensibles y simbólicas; es un pueblo, la Iglesia, oficialmente presente, jerárquicamente operante, que acepta a Cristo, su realidad, su acción, su mediación, debajo del velo de cosas sensibles y simbólicas, y se somete a esta realidad, y en esta aceptación y sumisión comunica con Dios y realiza su vida. Nosotros decimos que en la realidad litúrgica el sujeto individuo está presente y obra. Más aún, afirmamos que sin esta sintonía del sujeto individuo con la realidad litúrgica, esta realidad, en él, no surte su efecto, no le salva, porque, para él, todo se reduciría a una pura exterioricidad y mecanicismo. Mas decimos también que en la realidad litúrgica la subjetividad no es el *deus ex machina,* creador de todo. Ella es una realidad que se verifica sólo como sintonía con la realidad objetiva; de ella toma su movimiento y su norma. El mundo de la liturgia afirma fuertemente este axioma, que para el hombre no existe creación y conquista si no existe previamente sumisión no sólo a las leyes del ser en general y de la naturaleza, sino también a las normas determinadas libre y positivamente por Dios, de mucho más valor que las leyes de la naturaleza, si bien jamás en contradicción con ellas.

¿Qué cosa puede significar para un idealista kantiano, gentiliano o crociano, para un vitalista e intuicionista del tipo de Bergson, para un existencialista como Jaspers, Heidegger, Sartre: unirse a la realidad de Cristo presente en el sacrificio debajo del velo de cosas sensibles y simbólicas; salvarse con la recepción de sacramentos que obran *ex opere operato;* rogar con el pueblo de Dios? Todo esto, en la hipótesis idealista, si tiene algún sentido y algún valor, no puede tenerlo sino como incitamento externo, todavía rudo y grosero, a pensamientos de doctrina y afectos de voluntad; como puro incitamento a la libertad y a la experiencia interna. Mas así estaremos mil leguas a distancia del objetivismo de la liturgia, en la cual la unión con Cristo significa inmensamente más que una simple unión de pensamientos y de afectos. En él están la realidad

de la gracia como elevador físico al orden divino y la realidad de la sacramentalidad en la transmisión de esta gracia.

Es, pues, imposible penetrar en el mundo de la liturgia sin una mentalidad objetiva, o, si se prefiere, sin una mentalidad realista, en la cual los valores de la subjetividad y de la interioridad no se realizan sin una armonización del sujeto con el objeto distinto de sí e independiente. De este modo, a propósito de un punto particular, la liturgia, tocamos nuevamente con las manos la profunda unidad de toda la visión católica del mundo, fundamentalmente realista y objetivista en toda su línea.

Es el equilibrio específicamente católico del binomio sujeto-objeto; equilibrio que afirma fuertemente no sólo la realidad inconfundible de dos polos sin permitir jamás que uno de los dos términos sea suprimido para dejar subsistir sólo el otro, sino que quiere, además, que los dos términos salvaguardados en su individualidad, estén cuidadosamente subordinados el uno al otro, es decir, el sujeto subordinado al objeto y en todo dirigido por él.

El objeto y la norma objetiva en el catolicismo significa: Dios, Cristo, la Iglesia con sus poderes de santificación, de gobierno, de magisterio, los sacramentos, los sacramentales, las oraciones, las ceremonias. La reacción individual e íntima del sujeto significa: el hombre. La subordinación del sujeto al objeto significa: el vibrar del hombre al unísono con la realidad crística, eclesiástica y litúrgica, haciéndose una misma cosa con ella y tomando de ella toda su norma. Equilibrio de manejo más delicado de lo que a primera vista puede creerse. Cualquier desconcierto, aunque sea puramente tendencial, de la preocupación íntima o del acentuamiento de algunos de sus factores, tendría su repercusión en el modo de considerar la liturgia y su función en la vida cristiana. Tal sería, por ejemplo, un fuerte aumento dado a la introspección, al autoanálisis, a la experiencia psicológica de los propios estados íntimos y de las reacciones de las propias facultades del conocer, del querer y del sentir, aunque sea en orden a Dios y a Cristo, pero con la tendencia más o menos consciente a entretenerse en la propia experiencia, en las propias reacciones psicológicas, en los propios actos psíquicos, en los propios estados fruitivos, como en la cosa esencial y primariamente deseada en nuestras relaciones con Dios, en vez de considerar, como cosa esencial y primaria, simplemente a Dios mismo, a Cristo mismo, es decir, al objeto de nuestros actos y nada más. Ruptura del equilibrio no menos fatal a la comprensión de la liturgia y a su eficacia sería, naturalmente, el pararse de tal modo ante la objetividad, ante el dato extrínseco puesto de frente, que llegase uno a no preocuparse más de sintonizarse subjetivamente con él, de vibrar como individualidad íntima ante él, de hacerlo suyo interiorizándolo. Exterioridad muerta, sin repercusión íntima y vital en

el sujeto, y psicologismo interior e individualista con tendencia egocentrista, he aquí los dos grandes enemigos de la liturgia.

2. Matices de posibles actitudes diversas y el pleno rendimiento de la liturgia

La liturgia no puede tener pleno rendimiento sino en un clima donde la majestad trascendente del objeto domina efectivamente en la psicología del sujeto y donde el sujeto hace suyo al objeto respondiendo vitalmente a la norma objetiva.

Por esto en este campo del equilibrio que hay que observar entre la objetividad y la subjetividad, la exterioridad y la interioridad, podemos tener entre los católicos y dentro de los límites de la más incensurable ortodoxia, pequeñas diferencias en las actitudes generales, aunque no todas serán de igual modo favorables a la plena comprensión y a la plena eficacia de la liturgia. Naturalmente, entre católicos, no se podrá tratar sino de diferencias que salvaguarden los puntos esenciales e inviolables. En el campo católico no hay ni puede haber piedad o espiritualidad si no es en cierto modo formalmente objetivista, y por lo mismo, sacrificial, sacramental, eclesiástica y litúrgica. Como tampoco puede haber espíritu o piedad litúrgica realmente católica si no incluye y se preocupa esencialmente de la cooperación y sintonía vital individual, personal, del sujeto frente a la realidad objetiva, litúrgica, sacrificial, sacramental, eclesiástica. Sobre este punto, que debe ser absolutamente claro para todos, Pío XII ha llamado vigorosamente de nuevo la atención en la encíclica *Mediator Dei* [1]. La advertencia era, sin duda, oportuna contra la mentalidad nebulosa de algunos, que, haciéndose paladines de una piedad llamada por ellos "objetiva", identificada con la piedad litúrgica y opuesta por ellos a una piedad "subjetiva", en realidad no proponían otra cosa, como se ha dicho justamente [2], sino "una caricatura de piedad que transformaría la liturgia en una especie de magia". Sobre esta cuestión habremos de hablar detenidamente en el capítulo que dedicamos a la espiritualidad litúrgica. Allí se verá, cómo, en la práctica, la eficacia de la misma liturgia impone que los fieles estén formados en una intensa vida espiritual interior que no se limite exclusivamente a los solos momentos de la asistencia a la celebración litúrgica, sino que se extienda a toda la vida incluso extralitúrgica; intensa vida interior, pero concebida siempre como preparación a la acción litúrgica y como una consecuencia y por lo mismo en una conexión estrecha y próxima con ella, y no sólo remota.

Admitido, pues, que las diferencias que se pueden manifes-

[1] N.26-32
[2] A. M. Roguet, en la edición de la encíclica, p.15 nt.28.

tar entre los católicos en este campo, no pueden ser sino pequeñas y, a la luz de la fe y de la ortodoxia, secundarias, no se puede negar, creo, que esa misma diversidad de actitudes generales, mirando a la cuestión sujeto-objeto, tiene su real importancia para la comprensión y plena eficacia de la liturgia. Puede, pues, existir en un católico, dentro de los límites de la *ortodoxia, una forma de mentalidad que frente al binomio* objeto-sujeto esté dirigida en tal modo al aspecto sujeto, individuo, experiencia psicológica personal, autoconsciencia de los propios actos psicológicos antes que al aspecto objeto, realidad sacrificial, sacramental, comunitaria, eclesial, que tendrá tendencia a disminuir bastante, y tal vez a reducir al mínimum indispensable el contacto con el mundo litúrgico y a refugiarse preferentemente en una forma de piedad más individual o, por lo menos, extralitúrgica, con un contacto muy débil y remoto con la misma liturgia. Esta piedad más individual y extralitúrgica le parecerá poner menos lazos a la libertad y creatividad espiritual individual y satisfacer mejor la gran preocupación e *introspección psicológica*, de *autoanálisis*, y de autoconsciencia de los propios actos psíquicos, mientras que un contacto menos parsimonioso con la liturgia le parecerá impedimento o al menos distracción y por lo mismo menos eficaz al fin que se propone.

Para quien quiera penetrar a fondo el mundo de la liturgia y experimentar su eficacia con pleno rendimiento, la predicha actitud general de espíritu no es la más conveniente. En efecto, este mundo da especial realce a la norma objetiva de la salvación como dato independiente del sujeto; se preocupa, sí, de inducir al sujeto a ciertas determinaciones, a actos personales y a estados psicológicos individuales y sentidos, pero todo este aspecto subjetivo es *principalmente* considerado como la debida respuesta del sujeto a la norma objetiva que Dios le pone por delante; como un sintonizarse del sujeto con las realidades litúrgicas, siempre en el primer plano de la conciencia, como un apropiarse estas realidades, como un participar en ellas.

En este mundo litúrgico se da la gran preocupación de que las actividades del sujeto, sus experiencias psicológicas personales, considerado todo como indispensable en el encuentro de Dios y el hombre en Cristo, no sean mal entendidas como si tuviesen fuerza y valor de salvación independiente del objeto, es decir, de la realidad crística, sacrificial, sacramental, eclesial. Por esto, más que preocuparse constantemente de introspección psicológica para analizar el propio estado psíquico, el mundo litúrgico dirige ante todo la atención y la mirada hacia Dios y hacia las realidades objetivas: Cristo, misterio de Cristo, redención, Iglesia. Repetimos una vez más, no queremos decir con esto que el sujeto no se preocupe de sí mismo, sino que

en el mundo litúrgico se mira como oblicuamente por connotación, como quien en un campo visual determinado donde hay muchos objetos, fija su atención sobre uno de ellos, bien que vea los demás, pero sin que lleguen a ocupar el primer plano de su conciencia, donde impera soberanamente el objeto directamente fijado. En la liturgia la terapéutica del sujeto se hace más por concentración del sujeto sobre el objeto que por retorno del sujeto sobre sí mismo [3].

Todo esto nos ayuda a comprender una de las causas, y probablemente una de las más profundas, por qué entre los mismos católicos, incluso fervorosos y solícitos de llevar una intensa vida espiritual, no llegaron ni actualmente llegan todos a una comprensión igualmente profunda de la liturgia y a una asimilación igualmente abundante y eficaz de la misma en la vida [4]. Ni parece casual que en nuestros días, entre los católicos que sienten y manifiestan más que los otros las necesidades de su propia generación, exista un ardiente deseo de descubrir nuevamente el mundo de la liturgia. Son, por lo demás, aquellos mismos hombres que sienten la necesidad de un equilibrio de la vida más eficaz para nosotros, en el cual, entre otras cosas, se da al dato objetivo, realista y comunitario, una atención más directa y mucho mayor de cuantas se han dado en el pasado inmediato, sin negar por esto algunas de las innegables conquistas en el campo de lo subjetivo y de lo individual.

Finalmente, cuanto hemos dicho precedentemente nos ayuda a comprender cómo todo el gran problema litúrgico consiste en el fondo en esto: cómo hacer que los cristianos vibren nuevamente como subjetividades personales e individuales ante el mundo objetivo de las realidades litúrgicas: realidad crística, sacrificial, sacramental, comunitaria eclesial, hasta hacerlas el propio mundo interior, en la armonía del sujeto con el objeto y debajo de la primacía del objeto como elemento determinante y regulador.

---

[3] Un excelente conocedor de la literatura mística moderna, Enrique Brémond, después de haber analizado las oraciones de un tal Duguet, pasando luego a las corrientes de espiritualidad de tipo litúrgico, se expresaba de esta manera: "Una de las ventajas de esta última (=las fórmulas litúrgicas), una de sus glorias, es, precisamente, de atajar corto a estas introspecciones apasionadas, de que las oraciones de Duguet nos ofrecen un ejemplo tan patético y al mismo tiempo tan desconcertante. La liturgia no sólo no permite expresarse, y, por lo mismo, exagerarse, en esta timidez casi mórbida, mas, por el contrario, la cura *in radice*. Impidiéndonos pensar de tal modo en nosotros mismos, la liturgia nos hace vivir, sin esfuerzo y sin darnos cuenta, la religión más elevada, que es adoración desinteresada y puro amor" *(Histoire du sentiment religieux en France,* X p.288 nt.2).

[4] Quien desee más detalles sobre la cuestión a que aludimos aquí, puede leer, p.ej., *Missarum sollemnia,* de J. A. JUNGMANN, 2.ª ed. esp. (BAC, Madrid 1953) p.113ss. Véase también la controversia a que alude I. MENNESIER: *S. Thomas d'A., Somme théologique,* ed. Rev. des Jeunes, *La religion* I (París 1932) p 327.

CAPITULO VII

Del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre: la liturgia y la dialéctica cristológico-trinitaria en la economía divina

El camino por el que Dios viene a nosotros y nosotros vamos a Dios no se ha dejado a nuestro capricho ni a nuestra elección, sino que nos ha sido señalado positivamente por Dios mismo: es la ley de la objetividad: el primer fundamento de la liturgia.

Cuál sea este camino, nos lo ha manifestado Dios por la revelación. La revelación nos advierte, en primer lugar, que el Dios al que debemos caminar es el Dios trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. En segundo lugar, la misma revelación, para iluminar mucho más nuestro camino, nos abre una maravillosa espiral de luz sobre todo el ciclo de las relaciones entre el Dios trinidad y cada uno de nosotros. He aquí brevemente este ciclo: todo nos viene del Padre, por medio de su Hijo encarnado, Jesucristo, en la presencia en nosotros del Espíritu Santo, y de este modo, en la presencia del Espíritu Santo, por medio del Hijo encarnado, Jesucristo, todo debe retornar al Padre y alcanzar su fin último, la Trinidad beatísima. Es la dialéctica cristológico-trinitaria de la historia sagrada y de la salvación, de la economía de Dios en el mundo. Toda la estructura de la liturgia presupone esta dialéctica, fuera de la cual no es comprensible. Y como, desafortunadamente, se trata de una realidad que hoy es poco familiar, es necesario pararse aquí más de lo acostumbrado para demostrar en todas sus particularidades que esta realidad es de toda autenticidad y que la liturgia está efectivamente embebida en ella.

1. Dos modos de considerar la Trinidad: el modo del Nuevo Testamento y de la tradición más antigua

Que sin el sentido cristológico no se pueda penetrar en el mundo de la liturgia, se comprende con relativa facilidad. Pero que, para entrar en la intimidad de la liturgia, este sentido cristológico vaya como acoplado al sentido trinitario, resulta bastante menos claro. Tanto más cuanto que hoy muchos cristianos, incluso sinceros y fervorosos, están habituados a considerar la Trinidad no sólo como el misterio más augusto e impenetrable de nuestra fe, sino también como la realidad más metafísicamente abstracta de todas nuestras creencias y por lo mismo como la más lejana de nuestra vida y una de las que, efectivamente, caen menos profundamente en nuestra psicolo-

gía religiosa de cada día. No se puede negar; hoy el sentido trinitario es muy débil. Dios, para muchos, es el Dios de los filósofos o, a lo sumo, el de los judíos más que el Dios cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

De la unidad de naturaleza a la trinidad de personas y de la trinidad de personas a la unidad de naturaleza.

Este estado de cosas me parece provenir de dos disposiciones mentales: ante todo de la propensión a considerar el misterio de la unidad de la naturaleza divina y de la trinidad de personas partiendo de la unidad divina para llegar después mentalmente, en un segundo instante psicológico, a la trinidad de las personas; en segundo lugar, de la propensión mental a considerar este mismo misterio de la Trinidad principalmente en su aspecto ontológico y metafísico intratrinitario. Para explicar estos dos hechos y sus consecuencias considérese cuanto sigue.

El dogma de la Trinidad tiene dos términos: unidad numérica de naturaleza, trinidad de personas realmente distintas; el misterio está precisamente en conciliar estos dos términos. Pero, precisamente porque contiene dos términos antitéticos: unidad de naturaleza y trinidad de personas realmente distintas, este dogma puede correctamente formularse de dos modos perfectamente ortodoxos tanto el uno como el otro, pero entre los cuales existe una diversidad de matices psicológicos por el modo diverso en que se aproximará y se vivirá este misterio. El P. De Régnon, desde el año 1892, ha atraído fuertemente la atención de los teólogos sobre este punto tan importante también para la liturgia [1].

En efecto, al formular este misterio, se puede partir psicológicamente de la unidad de naturaleza y alcanzar luego mentalmente en un segundo tiempo, casi como corrigiendo la primera afirmación, la trinidad de personas realmente distintas. Así podré decir: en Dios la naturaleza es numéricamente una, pero al mismo tiempo la fe me dice que en tal unidad de naturaleza subsisten tres personas realmente distintas. En la atención psicológica de quien así considera y formula el misterio de la Trinidad, la unidad de la naturaleza en Dios está en el primer plano. Ella constituye la base de la cual se parte y de la que no se discute; base que parece tanto más clara y cierta cuanto que se la puede conocer por el simple razonamiento filosófico. Por el contrario, la trinidad de las personas realmente distintas, en la atención psicológica de quien así procede, estará relegada al segundo plano, casi como apéndice y simple corrección de la afirmación clara y psicológicamente preponderante

[1] TH. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité* 4 vols. (París 1892-98).

de la unidad de naturaleza. Se dirá: unidad numérica de la naturaleza, pero tal que no impida la trinidad de personas realmente distintas.

En este modo de considerar la Trinidad, la dificultad, para el razonamiento, no será de salvar en Dios la naturaleza, que ésta está bien clara y admitida como punto de partida, pero será, por lo contrario, salvar la distinción real de las tres personas. El problema será: cómo en una naturaleza numéricamente una pueden subsistir tres personas realmente distintas. Aquí el callejón sin salida, para el razonamiento, es que no se ve cómo de una naturaleza númericamente una se pueda hacer salir tres personas realmente distintas [2]. El Dios de los filósofos, y, a lo sumo, el Dios del Antiguo Testamento, es clamorosamente afirmado y puesto en salvo en la psicología viva del creyente; pero ¿y las tres personas realmente distintas Padre, Hijo y Espíritu Santo? El peligro psicológico, que amenaza a quien considera de este modo el misterio de la Trinidad, es de no tomar suficientemente en serio, en su aspecto vital, la distinción real de las tres personas en Dios, y, de frente a Dios, de refugiarse en una psicología de filósofo, o, si se quiere, de judío, tanto más cuanto que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo especialmente el Padre y el Espíritu Santo [3], son en la psicología religiosa realidades poco vividas; por lo mismo existe el peligro de que no se tenga una psicología religiosa vivamente trinitaria.

Es cosa conocidísima en la historia de las doctrinas trinitarias que en Occidente, a partir especialmente de San Agustín, prevalece este modo de aproximar el misterio trinitario partiendo de la unidad divina y que con San Anselmo, y principalmente con Santo Tomás y los escolásticos del siglo XIII, puede decirse que ese modo vino a ser exclusivo [4]. Todo esto cae fuertemente, con sus ventajas y sus inconvenientes, no sólo sobre el modo en que, entre nosotros, se nos esforzó a explicar en teología la doctrina trinitaria y se miró el problema entero de Dios, sino también sobre el modo en que fue presentada la Trinidad en el catecismo y en la predicación, y tanto es que en la predicación y en la instrucción de los fieles se ha notado

[2] Se sabe que la teoría explicativa, llamada psicológica, de la Trinidad, creada por San Agustín más bien como descripción psicológica intuitiva, trasladada por San Anselmo a un plano metafísico y perfeccionada por Santo Tomás, es precisamente un intento para intuir en cierto modo cómo ello puede suceder en esta visual, en que se parte de la unidad de la naturaleza.

[3] Porque miró al Hijo, se podrá conservar siempre una viva psicología religiosa considerando el Hijo encarnado, Cristo; mas el conocimiento del Padre y del Espíritu Santo como personas distintas será, por el contrario, muy atenuado. Prácticamente, en la psicología religiosa dominará Dios—el Dios de los filósofos y, a lo sumo, del Antiguo Testamento—y Cristo. En teología se tendrá un *De Deo uno*—muy semejante a una teodicea filosófica ilustrada con textos de la Escritura y de los Padres—y una cristología, mientras que la importancia del tratado de la Trinidad se quedará necesariamente muy nublada.

[4] Dilucidada por De Régnon.

aún la necesidad de insistir sobre el aspecto trinitario de la visión cristiana del mundo, y, lo que principalmente ha sucedido, en efecto, ha sido que no se nos ha abandonado a la tendencia de limitar prácticamente nuestras consideraciones religiosas en torno a Dios simplemente al Dios de los filósofos y, a lo sumo, del Antiguo Testamento, y de Cristo. Comúnmente se admite como cierto que este modo de considerar la Trinidad, aunque, repetímoslo, perfectamente legítimo desde el punto de vista teológico, incluso desde el punto de vista que tiene, como se ha dicho, sus reales ventajas, como es la de atajar en sus principios el peligro arriano, y aunque ortodoxo desde el punto de vista de la fe, no es el punto de vista bajo el que la Trinidad viene ante todo presentada en la Escritura y, consiguientemente, como suele suceder, en la liturgia, y por lo mismo no prepara a penetrar toda la profundidad de las dimensiones reales trinitarias de la visión cristiana del mundo y de la vida en el Nuevo Testamento y en la liturgia.

Existe, en efecto, otro modo posible de formular el mismo misterio de la Trinidad, partiendo mentalmente no ya de la unidad de naturaleza, para alcanzar luego en un segundo momento psicológico la trinidad de las personas realmente distintas, sino siguiendo el proceso inverso, partiendo, esto es, de la trinidad de personas realmente distintas Padre, Hijo, Espíritu Santo, y consiguiendo después, en un segundo momento psicológico, que estas tres personas realmente distintas subsistan en una naturaleza numéricamente una. En este modo de considerar la Trinidad, la distinción de las tres personas está en el primer plano de la conciencia del creyente, mientras que la unidad de naturaleza se encuentra relegada, por así decirlo, al segundo plano, casi como corrección de la afirmación de la distinción real de las tres personas. En este caso el problema intelectual, ante el que ha de enfrentarse el razonamiento teológico, será: cómo salvar, en la distinción real de las tres personas, la unidad numérica de su naturaleza; cómo reducir la trinidad a la unidad [5]. El peligro específico de que deberá guardarse atentamente quien considere de este modo la Trinidad, será el insistir de tal forma en la distinción real de las tres divinas personas, Padre, Hijo, Espíritu Santo, que deje bastante oscurecido en su conciencia la unidad real de su naturaleza y olvide su absoluta igualdad en la eternidad, potencia, ciencia, sabiduría, etc. Quien considere así la Trinidad, tendrá profunda y vivísima la conciencia trinitaria; su Dios no será simplemente el Dios de

[5] Los Padres griegos y latinos antes de San Agustín, que consideraban precisamente la Trinidad en esta segunda manera, intentaban exponerla afirmando fuertemente, después de la distinción real de las personas, su inseparabilidad y unidad de eternidad, poder, sabiduría, acción, etcétera, ayudándose con el recurso a las metáforas del sol, de su rayo y de su calor; de la fuente, del riachuelo que de ella nace y del lago que se forma de él.

los filósofos o el del Antiguo Testamento, sino el Dios específicamente cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero deberá guardarse bien del peligro arriano o subordinacionista [6].

Como se ve, cualquiera de los dos modos tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Hay que elegir uno u otro de estos dos modos de considerar la Trinidad; quiero decir que la salvación no se podrá encontrar sino en esto: elegir uno de los dos modos, pero luego tener constante vigilancia para afirmar con resolución el término antitético dejado al principio en la penumbra y tenerlo vivo en la conciencia religiosa. Esta situación es inevitable, precisamente porque la Trinidad es un misterio de dos términos antitéticos, por lo cual, cualquier aspecto que se elija al considerarla, se llega siempre y necesariamente al misterio. Pero esto no significa que elegir uno u otro aspecto sea simplemente indiferente y sin consecuencia en el modo de vivir el mismo misterio.

Como fuere, existe el hecho de que la conciencia trinitaria es psicológicamente mejor vivida en quien elige el modo segundo, partiendo de la distinción de las personas y poniendo ésta en el plano primero psicológico de la afirmación. Existe el hecho de que en la Escritura, en los Padres griegos y en los Padres latinos antes de San Agustín y en la liturgia, especialmente en la liturgia romana, prevalece con mucho el modo segundo de considerar la Trinidad, el modo personalístico, aquel en el que la distinción de las personas se encuentra en el plano primero. Síguese de esto que para entender la estructura trinitaria de la visión del mundo según el Nuevo Testamento, según todos los Padres griegos, poco más o menos, según los Padres latinos antiguos y según la liturgia, hay que partir de este segundo modo y no del primero. El modo segundo es, por así decirlo, más antiguo e irénico, porque es aquel en que primeramente fué presentado el mensaje trinitario a la simple fe de los creyentes y en el que aún es preferentemente presentado a esta simple fe, y prácticamente vivido, en la liturgia. El modo primero es históricamente un modo derivado y preferentemente apologético, que comenzó a abrirse camino con la defensa apologética de la fe contra la objeción racionalista arriana y se consolidó en esta perspectiva.

---

[6] Efectivamente, en los apologistas del siglo II y en los doctores de los siglos II y III, como Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Orígenes y su escuela, el error de la explicación subordinaciana de la Trinidad—que en ellos fué un error en la explicación teológica de la fe, y no un error en la misma fe trinitaria, en la que todos eran perfectamente ortodoxos—nació precisamente en este punto de vista. La costumbre de considerar *in recto* en la Trinidad la distinción real de las personas, hizo que ellos acentuasen demasiado esta distinción, con perjuicio de la unidad de la naturaleza. Luego los arrianos transformaron este error en herejía.

Aspecto primordialmente entitativo intratrinitario y aspecto primordialmente extratrinitario de la intervención de las Personas en el mundo.

Pero no basta lo dicho; además de este hecho primero de considerar la Trinidad partiendo de la distinción personal, hecho simplemente común tanto a la Escritura como a la liturgia, existe un segundo hecho en la Escritura misma, que es el fundamento para entender otro aspecto del modo con que la liturgia considera a la Trinidad, bien que en este segundo hecho la liturgia, en su progreso histórico, no se haya satisfecho con atenerse simplemente a la Escritura. Este segundo hecho puede formularse así: la Escritura, al considerar la Trinidad, considérala ante todo no con la preocupación primaria de saber qué cosa es la Trinidad en sí misma y en el aspecto ontológico, y cómo es en su estructura interna metafísica intratrinitaria, sino más bien con la preocupación primaria de conocer cuáles son sus relaciones con el mundo, qué significado tienen prácticamente para la historia del mundo, y para nuestra historia personal, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Entre estas dos preocupaciones existen naturalmente unas diferencias importantísimas. Es verdad: existen lazos íntimos entre la naturaleza interna de una cosa, por una parte; es decir, aquello que significa en sí misma, la estructura constitutiva intrínseca de esta cosa considerada en sí misma, independientemente de sus eventuales relaciones con otras cosas, y, por otra parte, las relaciones de esta misma cosa con otras distintas de ella, su importancia para otros, aquello que ella misma significa para otros. Con todo, existe una gran diferencia entre el preocuparse ante todo y en primera línea desconocer lo que la cosa es estructuralmente en sí misma y el preocuparse, por lo contrario, en primera línea, de conocer lo que una cosa es y significa prácticamente para otras cosas, por ejemplo para nosotros mismos.

Entre las ciencias, se sabe, la metafísica se coloca en la primera actitud; la historia, por lo contrario, y tantas otras ciencias experimentales que se preocupan casi únicamente de establecer medidas cuantitativas y relaciones cuantitativas, se ponen en la segunda. Quien se preocupa de conocer ante todo las relaciones de una cosa con otras y su importancia práctica para ellas, puede hasta ignorar a veces, sin notable menoscabo para el fin que persigue, la constitución intrínseca ontológica de la primera cosa en sí misma o, a lo sumo, contentarse con conocerla muy imperfectamente. De este modo no es necesario ser un gran filósofo y conocer muy bien la constitución intrínseca filosófica del hombre, para hacer una buena historia, *verbi gratia,* de César; basta, a lo sumo, con tener una cierta intui-

ción de las reacciones psicológicas de César ante las circunstancias de la vida. Del mismo modo no es necesario tampoco conocer la definición de la electricidad en su estructura metafísica intrínseca para ser un egregio ingeniero electricista.

Ahora bien, considerando la Escritura a la Trinidad, no sólo considera *in recto* y ante todo las personas distintas Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino, además, considera estas mismas personas, no con la preocupación primaria de hacernos saber qué son ontológicamente en sí mismas, y ni siquiera la una con respecto a la otra en su vida intratrinitaria, sino más bien con la preocupación de hacernos ver qué cosa significa prácticamente para nosotros, cuál es su importancia y cómo su parte específica en la historia de las relaciones de Dios con el mundo y de nuestras relaciones personales con Dios. El aspecto intratrinitario de las personas divinas no se encuentra en el primer plano de las preocupaciones trinitarias de la Escritura, sino el aspecto extratrinitario, las relaciones de las personas divinas *ad extra;* se podría decir las relaciones de las personas divinas con la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, según el concepto aclarado en su lugar.

Esto no quiere decir, naturalmente, que no se encuentren en la Escritura afirmaciones de orden metafísico intratrinitario, que miran a las personas de la Trinidad [7]; todavía menos, que un cierto número de tales afirmaciones no puedan deducirse legítimamente de lo que afirma explícita y directamente la Escritura [8]; sólo quiere decir que las afirmaciones de orden metafísico intratrinitario en torno a las personas de la Trinidad, si existen en la Escritura, son relativamente raras y esporádicas, y no están en el primer plano psicológico del interés de la Escritura, aunque puedan ser también importantísimas en si mismas y para la teología. Quiere decir, en segundo lugar, que la deducción de tales conceptos, hecha de cuanto afirma directamente la Escritura, si bien plenamente legítima y también, si se quiere, importantísima para la teología, sin embargo no es hecha por la misma Escritura. Unas pueden ser las preocupaciones del razonamiento teológico y otras las preocupaciones de la Escritura y aquí sólo se quiere afirmar que para entender la Escritura la primera cosa que ha de hacerse es ponerse, ante todo, en la visual de las preocupaciones de la misma Escritura.

---

[7] P.ej., la preexistencia del Hijo, su estricta divinidad, su naturaleza de Hijo antes de la encarnación.

[8] La tradición teológica ha deducido siempre, y con mucha razón, una serie importantísima de tales afirmaciones, presuponiendo o también afirmando explícitamente el principio que del modo en que cada una de las personas de la Trinidad aparecen *ad extra* y, por decirlo así, de la parte específica que cada una, según la Escritura, aparece tener en la historia del mundo, y de la salvación, se puede deducir legítimamente las relaciones que estas mismas personas tienen entre sí en la vida intratrinitaria, salvo siempre el monoteísmo y la unidad de naturaleza.

La fórmula compendiada "a, per, in, ad" en el Nuevo Testamento.

Queriendo aún precisar más, es fácil a un lector atento del Nuevo Testamento, especialmente de San Pablo y de San Juan, advertir que lo que he dicho poderse llamar como la parte específica de cada persona de la Trinidad en la historia sagrada de las relaciones de Dios con el mundo y de nuestras relaciones con Dios, está formulado según un esquema que sin ser rígido ni absoluto, sin embargo, prevalece cada vez que se trata de aquella historia sagrada en orden a las personas divinas. Este esquema, expresado unas veces íntegramente y otras sólo parcialmente, quedando en parte sobrentendido, se formulará así: todo nos viene del Padre, por medio del Hijo encarnado, Jesucristo, en la presencia en nosotros del Espíritu Santo, y así en la presencia del Espíritu Santo, por medio del Hijo encarnado, Jesucristo, todo retorna al Padre. *A Patre, per Filium eius, Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem;* he aquí el aspecto primordial y predominante debajo del cual el Nuevo Testamento habla de la Trinidad.

El misterio trinitario es allí presentado ante todo partiendo de la distinción real de las personas, y estas mismas personas son ante todo consideradas allí en sus relaciones con el mundo, en el movimiento descendente de Dios al mundo, por el que todo ser y todo bien proviene de Dios, y en el movimiento ascendente de retorno de las criaturas y de todo bien a Dios. En esta gran perspectiva de la historia sagrada del *exitus a Deo* y del *reditus ad Deum,* el Padre se muestra ante todo *ut a quo* y *ut ad quem,* el Hijo *ut per quem* y el Espíritu *ut in quo.*

Y, nótese bien, en este modo de considerar la Trinidad, está ante todo y en primera línea el Hijo encarnado, Jesucristo, visto en la encarnación misma y en su obra en el mundo o en relación con la encarnación y la obra redentora [9]. Se puede hablar así de la visual cristológica trinitaria que en la Escritura domina la visión de las cosas y de la historia.

Sería demasiado largo analizar aquí aunque fuera sólo una parte de los textos de la Escritura que testifican estas afirmaciones. Para encontrar expreso el esquema completo léase, por ejemplo, pensando en lo que hemos dicho, el comienzo de la Epístola a los Efesios: "Bendito sea *Dios y Padre* de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos... y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos *por Jesucristo,* conforme al beneplácito de su voluntad para alabanza de la gloria de su gracia... a fin de que cuantos esperamos en Cristo seamos para alabanza de su

[9] Es cierto que esto vale también para el concepto de Verbo en San Juan. Cf. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de S. Jean* (Brujas 1951) p.9-58.

gloria... En el cual (Cristo) también vosotros... habéis creído, fuisteis sellados *con el sello del Espíritu Santo* prometido, prenda de nuestra herencia... para alabanza de su gloria" (1,3-14). "Pero *Dios*, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, y estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos dio vida *por Cristo*... por él tenemos los unos y los otros (judíos y gentiles) el poder de acercarnos *al Padre en un mismo Espíritu*. Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo *Cristo Jesús, en quien* bien trabada *se alza toda la edificación* para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados *para morada de Dios en el Espíritu*" (2,4-5.18-22). Léanse también los pasajes siguientes: "Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne..., pero vosotros no vivís según la carne, sino según el espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros... Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo" (Rom 8,3-17). "Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiésemos la adopción. Y por ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!" (Gal 4,4-6). "¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" (1 Cor 6,19-20).

No menos frecuente se encuentra el esquema con sólo tres términos *a, per, in* (véase, por ejemplo, Eph 4,4-7; Rom 8,3-4; 15,15ss.; 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 1,21ss.; 13,13). Más frecuentemente aún la fórmula *a, per, in, ad,* se encuentra naturalmente con sólo dos términos y hasta con uno, cuando, por ejemplo, en un contexto en donde se habla de la primera persona, sea con el nombre del Padre o con el de Dios, según la conocida tendencia del Nuevo Testamento de reservar el nombre de Dios a la primera persona [10] viene presentado como el origen o como el fin último de toda la economía *ad extra* [11]; en modo seme-

[10] Véanse, p.ej., Col. 3,16-17; 1 Tim. 2,5 comparándolo con 1 Cor. 8,4-6; Rom. 1,8-10; 8-5; 8,35 comparándolo con 1 Io. 2,1 y con Heb. 7,25; Gal. 4,6; 1 Cor. 1,3; Col. 1,3; 1 Petr. 1,3.

[11] Véanse, p.ej., Rom. 3,21-26; 5,8-11; 8,26-30; 2 Cor. 5,18-19; Gal. 4,4-7; Eph. 1,3-14; 2,4-10; Tit. 2,11-14.

jante del Hijo encarnado en cuanto a la fórmula *per* o a la idea en ella contenida y del Espíritu Santo en cuanto a la idea expresada por el *in*.

En los pasajes citados San Pablo escribe esta fórmula incidentalmente y sin ninguna explicación, lo que demuestra que era clarísima y muy común entre los fieles de los primeros siglos la visual cristológico-trinitaria, ya antes de que fuesen escritos los evangelios. Este hecho está confirmado por la catequesis primitiva, según se refiere en los discursos de los Hechos de los Apóstoles (véase, por ejemplo, Act 2,32ss.; 5,30-32; 15,7-11).

Naturalmente, repetímoslo, este modo de ver las cosas pone a la reflexión teológica ulterior una serie de cuestiones nada fáciles. Sería ingenuo creer que bastó ponerse resueltamente en el ángulo visual del Nuevo Testamento para que ante nuestro razonamiento discursivo desaparecieran las dificultades del misterio.

Sólo para indicar estas dificultades es verdadero que no parece del todo necesario, teológicamente hablando, explicar la fórmula *a, per, in, ad,* reduciéndola pura y simplemente a lo que en teología trinitaria se llama una apropiación, como muchos teólogos [12] creen deber hacer bastante superficialmente.

No podemos contentarnos con interpretar la fórmula en sentido puramente apropiativo sólo por lo que en ella se manifiesta de causalidad eficiente de las personas en el mundo. Por lo contrario, puede dársela un valor ampliamente personal por cuanto mira especialmente a las relaciones, siempre reales por parte de la criatura, mas de sola razón por parte de las personas divinas, de causalidad formal, sea intrínseca (para la segunda persona solamente en orden a la naturaleza humana tomada por ella en la encarnación), sea extrínseca o ejemplar. En esta línea de la causalidad ejemplar o de semejanza puede creerse que en la fórmula *a, per, in, ad* se expresa la relación especial que las criaturas tienen también con aquello que a cada una de las personas de la Trinidad es propio respecto a las demás, es decir, los *propria* de cada una de las personas, como se dice en teología. Con todo, es cierto que, apenas se intente determinar mejor la naturaleza íntima de aquello que es propio de cada una de las personas y que está expresado en la

[12] Se sabe que en teología trinitaria se distingue propiedad y apropiaciones. Propiedad, estrictamente hablando, se llama aquello que en cada una de las personas de la Trinidad existe estrictamente propio y distintivo, innascibilidad (principio no principiado) y paternidad, para el Padre; filiación pasiva (principio principiado), para el Hijo; aspiración pasiva, para el Espíritu Santo. Apropiación, por el contrario, se llama, según cierto modo de hablar especialmente de la Escritura, a ciertas cualidades que se atribuyen a una persona determinada, cuando en realidad pertenecen a las tres, como el poder al Padre, la inteligencia al Hijo, el amor al Espíritu Santo, o también acciones de causalidad en el mundo, como la creación al Padre, la acción eficiente santificadora al Espíritu Santo.

fórmula predicha con las partículas *a, per, in, ad,* se debe necesariamente llegar al misterio.

Mas esta necesidad no quita nada al hecho verdadera y principalmente incluído en el esquema *a, per, in, ad,* de que el Nuevo Testamento instruye a los fieles sobre la realidad trinitaria; además, el Nuevo Testamento concibe a la luz de este esquema, de un modo concreto, la vida trinitaria de los fieles, a los cuales exhorta a vivirla. Por esto el Nuevo Testamento nos recuerda incesantemente que todo bien de que estamos colmados procede de la pura bondad del Padre y que Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, es el sumo e imprescindible mediador, sin el cual nadie recibe bien alguno del Padre, ni puede acercarse al Padre, mientras que sin el Espíritu Santo, que nos mereció Cristo y nos mandó del Padre, presente y morador en nosotros, personalmente y con sus dones, ninguno estaría unido a Cristo, ni podría alcanzar su fin último, que es retornar al Padre por medio de Cristo.

Para el Nuevo Testamento, esta realidad, presentada en este preciso aspecto, es algo esencialmente incluído en la vida concreta religiosa de los fieles. Esta gran perspectiva cristológica trinitaria *a Patre, per Filium eius Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem,* anima su fe, esperanza y caridad, como se puede ver fácilmente leyendo, por ejemplo, con tal sentido, el capítulo octavo de la Epístola a los Romanos. Este aspecto es la fuente inagotable de su adoración, admiración, gratitud a Dios, como se ve en los tres primeros capítulos de la Epístola a los Efesios, especialmente 1,3-14; 2,11-21; y el tercero íntegro. El determina su modo de orar. Se sabe, en efecto, que teoría explícita y práctica de San Pablo es que la oración de los cristianos, especialmente la de acción de gracias, se hace al Padre por medio de su Hijo, Jesucristo, con conocimiento de que no se puede hacer sin la presencia activa en nosotros del Espíritu Santo [13]. De la conciencia viva de que todo viene del Padre, por medio de su Hijo, Jesucristo, en la presencia del Espíritu Santo y que de igual modo todo retorna y debe retornar al Padre, toma el cristiano los motivos específicos más fuertes y profundos que determinan su acción moral en las diversas circunstancias de la vida y en la lucha por el bien, ya se trate de la obligación de vivir según las exigencias de la vida cristiana en general (v.gr., Rom 8,1-18), o, en especial, de ser benignos y misericordiosos (v.gr., Eph 4,30-5,2), solícitos para conservar la unidad entre los hermanos (Eph 4,1-6), o más especialmente, para evitar la impudicicia y el adulterio.

Vale la pena, como ejemplo, de transcribir íntegramente el razonamiento de San Pablo sobre este último punto: "Ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni

[13] Véanse, p.ej., Col 3,17; Eph 5,18ss.; 6,18; Rom 6,25-27; 7,25; 1 Cor 1,4; 15,57; Eph 1,3-14; 5-20; 1 Tim 1,2; Rom 8,26ss.

los ebrios, ni los maldicientes, ni los rapaces poseerán el reino de Dios *(ad Patrem)*. Y algunos esto erais, pero habéis sido lavados; habéis sido santificados; habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo *(per Christum)* y en el Espíritu de nuestro Dios *(in Spiritu)*... El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo; y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros por su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros *(in Spiritu)*, y habéis recibido de Dios *(a Patre)*, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio *(per Christum)*. Glorificad, pues, a Dios *(ad Patrem)* en vuestro cuerpo" (1 Cor 6,10-20).

Estas simples líneas pueden bastar, creo, para hacernos ver que, si bien el aspecto de las relaciones de la criatura con Dios en el esquema *a, per, in, ad* constituye, en el fondo, un gran misterio, ello no impide del todo, en la mente del Nuevo Testamento, que la conciencia de estas relaciones en esta perspectiva pueda dar a la vida cristiana de cada día un impulso y una profundidad incomparable.

La fórmula "a, per, in, ad" en la antigua tradición.

Por esto, la misma gran perspectiva cristológico-trinitaria de la historia sagrada y de la salvación señaló profundamente la conciencia religiosa de las primeras generaciones cristianas. En el año 96 describía Clemente Romano a los corintios la fundación de la Iglesia en el mundo de esta manera: "Los Apóstoles fueron enviados por nuestro Señor Jesucristo *(per Christum)* a llevar la buena nueva; Jesucristo fué enviado por Dios *(a Patre)*. Cristo viene, pues, por Dios y los Apóstoles por Cristo. Ellos proceden ordenadamente por la voluntad de Dios. Recibido su mandato y asegurados de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confirmados en la palabra de Dios, y con la confianza del Espíritu Santo *(in Spiritu)*, marcharon a anunciar la buena nueva y que se acercaba el reino de Dios *(ad Patrem)*. Predicando por los campos y por las ciudades, constituyeron sus primicias, que probaban en el Espíritu, a los obispos y a los diáconos de los futuros creyentes"[14]. Recordando los temas paulinos, el mismo Clemente Romano podía exhortar a los corintios a la unidad con estas palabras: "¿Por qué existen entre vosotros contiendas, iras, disensiones, cismas y guerra? ¿No tenemos nosotros un Dios único, un Cris-

[14] 1 Cor 42.

to único, un único Espíritu de gracia difundido sobre nosotros, una sola vocación en Cristo?" [15].

San Ignacio de Antioquía, en el año 107, podía resumir el sentido de la vida cristiana escribiendo a los efesios: "Sois las piedras del templo del Padre, preparadas para ser construídas en edificio a Dios Padre *(ad Patrem)*, elevadas hasta la cúspide por medio de la máquina de Jesucristo, que es la cruz *(per Christum)* con el cable del Espíritu Santo *(in Spiritu)*; vuestra fe es la palanca que os levanta y la caridad es el camino que os conduce a Dios" *(ad Patrem)* [16]. Ciertamente, para San Ignacio no se trataba de una simple fórmula privada de fuerza vital, ya que en el ardor del martirio, él no concebía el significado profundo y la amabilidad de su inminente inmolación, sino en la acostumbrada perspectiva cristológico-trinitaria, según la cual todo viene del Padre por medio de Jesucristo, su Hijo, en el Espíritu Santo y retorna al Padre. Por esto, escribía a los romanos: "Después de muchas oraciones a Dios he obtenido la gracia de ver vuestros santos rostros; incluso he recibido más de lo que yo había pedido: en efecto, espero poder saludaros, encadenado por Jesucristo, si la voluntad de Dios me cree digno de llegar hasta la meta. El comienzo es bueno: pueda yo obtener la gracia *(a Patre)* de alcanzar sin obstáculos mi herencia... Dejad que yo imite la pasión de mi Dios *(per Christum)*... Mis deseos terrenos están crucificados; no existe en mí ansia alguna por la materia. El agua viva *(in Spiritu;* véase Io 7,38ss.) murmura dentro de mí y dice: ven al Padre" *(ad Patrem)* [17].

Igualmente, no se lee sin emoción, por el sentido cristológico-trinitario que la invade, la oración que, en el año 155, hizo San Policarpo ante la hoguera de su martirio, en la que recuerda ciertamente algo de la gran oración eucarística (anáfora o canon) que San Policarpo acostumbraba a hacer en la misa ante la asamblea de los fieles: "Señor, Dios omnipotente, Padre de Jesucristo, tu Hijo amado y bendito, por cuyo medio nosotros te hemos conocido... Yo te bendigo porque me has juzgado digno de este día y de esta hora, y de tener parte, en el número de los mártires, en el cáliz de tu Cristo, en orden a la resurrección de la vida eterna en alma y cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo... Por éste y por todos los demás beneficios te doy alabanza, bendición y gloria, por medio del eterno y celeste pontífice Jesucristo, tu amado Hijo, por el cual y con el cual y el Espíritu Santo, sea para ti la gloria ahora y en los siglos futuros. Amén" [18].

Entre el año 180 y el 199 formulaba así San Ireneo la ley de todo retorno a Dios: "Esta es la ordenación y disposición

---

[15] Ibid., 46,5ss.
[16] Eph. 9,1.
[17] Rom 1,1ss.; 6,3; 7,2.
[18] *Mart. Polyc.* 14.

para quienes se salvan... ellos avanzan por estas etapas: por el Espíritu Santo llegan al Hijo y por el Hijo llegan al Padre" [19]. En todos estos textos, y se podrían multiplicar, es fácil darse cuenta de cuán eficazmente obró en la psicología religiosa de las primeras generaciones cristianas la conciencia cristológico-trinitaria en el concepto bíblico del esquema *a, per, in, ad.*

En los siglos IV y V no se olvidó este aspecto, aunque, por la necesidad de la polémica antiarriana, los Padres con aquella misma fórmula piensan más explícitamente en la vida intratrinitaria de cada una de las personas y más que en Cristo piensan en el Verbo. He aquí, por ejemplo, cómo San Atanasio y San Gregorio Niseno formulan la ley trinitaria de las intervenciones de Dios en el mundo, de un modo generalísimo y absoluto: "El Padre hace todo por medio del Verbo en el Espíritu Santo" [20]. "Cualquiera operación que llega de Dios a la criatura... tiene su origen en el Padre, se continúa por el Hijo, y se cumple en el Espíritu Santo" [21].

En la lucha que tuvo que sostener la Iglesia contra quienes negaban la divinidad del Espíritu Santo, los Padres recurrieron para defender la fe a la acostumbrada perspectiva escriturística: el Espíritu Santo es verdaderamente Dios, argüían, porque el Espíritu Santo está en nosotros que hemos sido hechos conformes al Verbo y por medio del Verbo al Padre, en la cual conformidad consiste precisamente nuestra deificación, mientras que ninguna criatura puede hacernos partícipes de la naturaleza divina. "El Espíritu Santo es ungüento y sello con el que el Verbo unge y señala todo... Así señalados, justamente llegamos a ser partícipes de la naturaleza divina, como dice Pedro, y así la criatura llega a ser partícipe del Verbo en el Espíritu y por el Espíritu somos partícipes de Dios... cada vez que se dice que somos partícipes de Cristo y partícipes de Dios se da a entender que aquella unción y aquel sello que está en nosotros no es de naturaleza criada, sino que es del Hijo, el cual por el Espíritu que está en él nos une con el Padre" [22]. Este razonamiento es común entre los Padres de aquella época; no es necesario insistir. Baste sólo observar de qué modo en aquellos siglos aquella manera escriturística de considerar las cosas estaba profundamente enraizada en la mente de todos, ya que los Padres podían tranquilamente partir de la misma, como de un presupuesto a todos conocido y por todos pacíficamente admitido, para refutar luego los errores de los herejes.

Naturalmente, insistimos, cuando se dice que la perspectiva de la historia sagrada y de la salvación en la visual *a, per, in, ad,* entra profundamente en la visión cristiana del mundo y de la vida en la Escritura y en la tradición más antigua, no se

[19] *Haer.* V,36,2.
[20] ATANASIO, *Ad Serap.* I,28.
[21] GREGORIO NISENO, *Quod non sint tres dii.*
[22] ATANASIO, *Ad Serap.* I,23.

quiere decir que en el Nuevo Testamento y en aquella tradición, cuando se habla de las relaciones entre Dios y el hombre, de los beneficios de Dios, de la oración, etc., siempre y en todas partes se vea ese esquema en toda su integridad. Sería fácil aducir testimonios en los cuales el autor parece fijarse sólo en Dios en general, en Dios Padre y en Cristo, en Cristo solo, o en el Padre solo, o en el Espíritu Santo solo. Se quiere sólo decir que cuando estos autores quieren considerar la síntesis completa de las relaciones entre Dios y el hombre en la historia sagrada según la visión específicamente cristiana del mundo y de la vida, esta síntesis se concreta siempre según el modo predicho. Cristo, el Espíritu, el Padre, considerados separadamente, no son para ellos sino elementos de aquella síntesis completa que siempre está al menos sobrentendida y en la subconsciencia, como lo demuestra el hecho de que ellos la hacen explícita cuando intentan proponer todo el ciclo del *exitus* de las criaturas *a Deo* y del *reditus ad Deum*[23].

2. Perspectiva general cristológico-trinitaria en la liturgia

El largo párrafo precedente constituye la premisa indispensable para quien quiera entender cómo la liturgia está toda compenetrada de la visión cristológico-trinitaria del mundo. En efecto, aquí, como en tantos otros puntos, la liturgia no hace

[23] Nótese que este modo de presentar la Trinidad de la tradición más antigua, *cuando se limita a considerar a las personas divinas en sus relaciones extratrinitarias y a expresarlas con las partículas* A, PER, IN, AD, no constituye una cierta teoría teológica particular para explicar la fe trinitaria, sino simplemente el enunciado mismo de esta simple fe como ha sido hecho por la Escritura; ni más ni menos. La que el P. De Régnon ha llamado teoría explicativa "griega" de la fe trinitaria, por oposición a la "latina", comienza precisamente cuando, yendo más allá de las simples afirmaciones de la Escritura y de la fe, y fundándose sobre el principio—por lo demás justísimo—de que de las manifestaciones extratrinitarias de cada una de las personas se puede llegar a sus relaciones intratrinitarias, se traspone el esquema escriturístico extratrinitario *a, per, in, ad* a la vida intratrinitaria y se intenta explicar, en cuanto es posible, esta vida intratrinitaria sobre este mismo esquema. En esta línea se desarrolla, dentro de la teoría "griega", la teoría explicativa llamada "económica"—porque precisamente por la "economía", o modo de comportarse las personas *ad extra*, se llega a su modo de ser *ad intra*—, de los doctores del siglo III, como Tertuliano, Hipólito, Novaciano y, en el fondo, Orígenes y su escuela, los cuales, por lo demás, no llegaron, teológicamente hablando, a superar satisfactoriamente el subordinacianismo. Como quiera que sea, y esto es lo que aquí urge revelar, cuando la liturgia habla de la visual *a, per, in, ad,* limitándose a considerar en ella las relaciones extratrinitarias, y esto, a mi parecer, sucede casi siempre en la liturgia romana, mientras que las composiciones litúrgicas orientales, especialmente posteriores, transfieren a veces el esquema a la vida intratrinitaria, mas ella no depende en esto de la teoría explicativa "griega", y mucho menos "económica", de la fe trinitaria, sólo hace repetir la visual escriturística. El no haber observado esto, quita mucho, a mi parecer, a las observaciones del P. M. Cappuyus en este campo *(Liturgie et théologie:* Le vrai visage de la liturgie. Cours et conférence des semaines liturgiques [Louvain 1938] p.194-209).

otra cosa que poner en práctica, según su modo específico, la Escritura y la tradición más antigua.

El primer punto que hay que observar es que el Dios de la liturgia no es el Dios de la Sinagoga ni el Dios de los filósofos, sino el Dios específicamente cristiano, el Dios Trinidad. No que en la liturgia esté ausente la consideración de la unidad de la naturaleza divina en el sentido del monoteísmo más íntegro; antes al contrario, ésta es siempre presente, especialmente en la afirmación de la unidad junto con la trinidad y mediante el uso que la liturgia hace de los textos del Antiguo Testamento que hablan de Dios. Este uso, especialmente, hace que en la liturgia no se pierda ninguna de las riquezas incomparables del concepto de Dios en el Antiguo Testamento como Dios trascendente, criador, Señor, juez sumo e infalible director de la historia del mundo y de los individuos.

Mas la liturgia no permite jamás que se olvide, aunque sea prácticamente, que aquel Dios mismo que se reveló en el Antiguo Testamento en la unidad de su naturaleza es en realidad un Dios en cuya unidad numérica de naturaleza subsisten tres personas realmente distintas. El contexto, remoto o próximo, de la liturgia traspone siempre los textos del Antiguo Testamento que hablan de Dios en un sentido trinitario cristiano. En la liturgia romana, por ejemplo, al menos desde el siglo IV, los salmos son explícita e inmediatamente cristianizados mediante la doxología del *Gloria Patri*. Mas también cuando aún no existía ese uso, el contexto litúrgico, con su visión trinitaria expresada en fórmulas ternarias, o también binarias, como se verá más adelante, obtiene siempre el mismo efecto. En este sentido preciso puede decirse que el culto del Dios uno no existe en la liturgia.

Segundo punto que hay que tener presente: del modo escriturístico de considerar la Trinidad adopta simplemente la liturgia, como la tradición patrística más antigua, la visual que consiste en poner en el primer plano de la atención y de la conciencia la distinción real de las personas y afirmar su unidad de naturaleza sólo en un segundo momento psicológico.

Mirando luego al hecho de que la Escritura, en materia trinitaria, considera a aquellas mismas personas en sus relaciones extratrinitarias de la historia sagrada y de la salvación según el esquema *a, per, in, ad*, la liturgia, en su evolución histórica, lleva consigo modificaciones muy variadas. En los textos de origen más antiguo, atendiéndose más de cerca a la Escritura misma, prevalece con mucho la consideración de las personas divinas en sus relaciones extratrinitarias de la historia sagrada y de la salvación, según el esquema *a, per, in, ad*. En estos textos más antiguos domina por lo mismo la visual cristológico-trinitaria. Puede decirse que esta visual cristológico-trinitaria cons-

tituye aún el fondo general de la visión del mundo en la liturgia, especialmente en la liturgia romana.

Mas, en esta materia, las luchas antiarrianas ocasionaron en las liturgias cierto desconcierto. A partir de aquel momento, las liturgias, conservando siempre como fondo la consideración extratrinitaria de las personas según el esquema *a, per, in, ad,* y por lo mismo, la visual cristológico-trinitaria, se preocupan de multiplicar notablemente la afirmación, hecha en el segundo plano psicológico, de la igualdad intratrinitaria de las personas mismas, igualdad que precisamente era negada por la herejía arriana. Así, la atención del plano de las relaciones extratrinitarias de las personas, según el esquema *a, per, in, ad,* viene a concentrarse, bastante más de cuanto venía directamente de la misma Escritura, sobre el plano ontológico e intratrinitario de la unidad numérica de la sustancia divina e igualdad de las personas.

De este modo, en el fondo litúrgico antiguo de la visual cristológico-trinitaria en la que se trata directamente del Padre, de Cristo, del Espíritu Santo en sus relaciones con la historia sagrada, viene a yuxtaponerse y, a veces, a sobreponerse toda una serie de afirmaciones que consideran las Personas de la Trinidad en sí mismas en la unidad e igualdad de la naturaleza divina en una visión más directa y puramente trinitaria. Después de haber afirmado cómo en el pasado, con modos y matices diversos, que todo bien nos viene del Padre por medio de Cristo, su Hijo encarnado y nuestro redentor y cabeza, en la presencia en nosotros del Espíritu Santo y que del mismo modo retorna al Padre, las liturgias unieron ahora, de repente, en modo más o menos explícito, que el Padre y el Hijo, considerado independientemente de su encarnación, y el Espíritu Santo, vistos en la vida intratrinitaria, son una única e idéntica deidad. Podría decirse, por lo mismo, que la fórmula completa de la liturgia a partir de la lucha arriana vino a ser: *a Patre, per Christum Filium eius, in Spiritu ad Patrem, beata Trinitas unus Deus.*

Es cierto, con todo, que esta preocupación antiarriana aparece, en general, bastante menos fuerte en la liturgia romana que en las otras liturgias, especialmente orientales, en las que la polémica antiarriana dejó huellas más profundas. En la liturgia romana esta preocupación aparece prácticamente en algunas conclusiones desarrolladas de las oraciones litúrgicas y en las doxologías, como se explicará mejor más adelante; en los símbolos niceno-constantinopolitano y atanasiano, en el prefacio que actualmente se canta en todo domingo ordinario y en la fiesta de la Santísima Trinidad y que ya figura en el sacramentario Gelasiano antiguo [24], especialmente en la fiesta, oficio y misa de la Santísima Trinidad, cuyo origen se remonta

[24] Ed. WILSON, p.129.

al medievo franco, obra esencialmente de Alcuino, muerto en el 804, y de Esteban, obispo de Lieja, del 903 al 920, y contra cuya aceptación opuso Roma larga resistencia. También algunas oraciones de la liturgia romana actual, que se dirigen directamente a la Santísima Trinidad, son de origen francés, como el *Suscipe, Sancta Trinitas* y el *Placeat tibi Sancta Trinitas* de la misa que aparecen ya en los misales de los siglos IX-XI.

En cuanto a las especulaciones teológicas trinitarias propiamente dichas, ya se trate de la que el P. De Régnon ha llamado la teoría griega de la Trinidad, ya se trate de la que él mismo ha llamado teoría latina en su forma agustiniana o, con mayor razón, en sus formas escolásticas, en la liturgia romana sus trazas son prácticamente inexistentes [25].

Para convencerse de todo esto basta echar una ojeada, ateniéndonos ante todo a la liturgia romana, a las oraciones, a las doxologías, a los ciclos litúrgicos, a los sacramentales, a los sacramentos, dejando para el bautismo el estudio de las profesiones de fe y de los símbolos, y a la Misa.

Las oraciones.

Se ha de decir que en el comienzo y en el cuerpo de las oraciones litúrgicas predomina netamente la estructura cristológico-trinitaria, según la consabida visual del esquema *a, per, in, ad* más o menos íntegramente expresado y referido directamente a las relaciones de las personas con la historia sagrada. Esto vale también para las conclusiones de las oraciones, sobre todo en las más antiguas. Sólo a partir de la polémica antiarriana se multiplican las conclusiones donde se afirma la igualdad de las personas en una visual más directamente intratrinitaria. Y sólo a partir del medievo, y especialmente en época más reciente aún, se han infiltrado en la liturgia romana algunas oraciones, pocas en verdad, de tipo completamente diverso.

La antigua regla general, bien conocida, es que la oración, ante todo la oración litúrgica, vaya dirigida al Padre, por medio de Jesucristo, sumo mediador nuestro. La fuerza de esta regla en la antigüedad era tal, que, como es a todos conocido, el concilio de Hipona del año 393, al que asistió San Agustín, entonces simple sacerdote, y no obstante el peligro del arrianismo, que podría tomar de esto pretexto para atacar la fe católica [26], formuló de modo universal y absoluto: *cum altari*

---

[25] Por lo que atañe a la liturgia romana, se notará, en efecto, que la polémica antiarriana no se hizo a base de razonamientos polémicos, sino afirmando simplemente la recta fe de la unidad de naturaleza y su igualdad.

[26] Que los arrianos de los siglos IV-V arguyeron efectivamente de estas frases litúrgicas contra los mismos católicos, demuéstralo el fragmento de un autor arriano de esta época editado por G. MERCATI en *Studi e Testi* 7 (Roma 1902) 47-56. Véase también el texto en *Sacramentarium Veronense*, ed. MOHLBERG, p.201-202.

assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio[27]. Esta regla se funda, además de en la tradición más antigua, en las exhortaciones explícitas de San Pablo, el cual escribía, por ejemplo, a los colosenses: "La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones. Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por él" (Col 3,16ss.). Y a los efesios dice en un texto todavía más fuertemente trinitario: "Llenaos, al contrario, del Espíritu Santo, siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (Eph 5,18ss.). Se sabe que en San Pablo la práctica responde a la teoría[28].

De aquí se comprende el esquema antiguo de la oración litúrgica. El orante se dirige ante todo al Padre, al que muchísimas veces, desde las primeras palabras, invoca directamente como Padre, Dios, Señor, Señor Dios, etc., y del que siempre conmemora, de modo más o menos amplio e insistente, algunos atributos y algunas operaciones para con nosotros, como: omnipotente, eterno, criador, que enviaste a nosotros tu Hijo, que en el Antiguo Testamento operaste tales y tales prodigios o dispusiste tales y tales preceptos, que en tal santo operaste tal o cual virtud, que en este momento nos concedes tal o cual beneficio, nos permites tales o cuales acciones. Existe, pues, desde el principio, un fragmento de historia sagrada vista de la parte del Padre *ut a quo omnia.*

Hay que notar, a este propósito, que aquel a quien se dirige la oración litúrgica es verdaderamente el Padre, primera persona de la Trinidad, y no sólo Dios, en común. Esto se verifica no sólo cuando es invocado con el nombre de Padre y cuando en el contexto se habla de sus relaciones especialmente intratrinitarias con el Hijo *(hyos, filius)* y con el Espíritu Santo, sino también cuando es invocado simplemente con el nombre de Dios, o Señor *(Déspota), Padre nuestro,* con atributos u operaciones por sí mismas comunes a todas las personas, como omnipotente, creador, juez y cuando se hace mención de Cristo como su *pais, puer,* siervo, título específicamente mesiánico, incluso aunque no se haga luego ninguna mención del Espíritu Santo. El motivo de ello es que en todo esto la liturgia no hace otra cosa que conformarse al uso primero cristiano, como está consignado en la Escritura.

Es conocido, en efecto, que en el Nuevo Testamento, si

[27] MANSI, III,884.
[28] Véanse, p.ej., Rom 1,8-10; 8,34 y, en general, los comienzos de las epístolas, como Eph 1,3ss.; 1 Cor 1,4-9; 2 Cor 1,3-6; Gal 1,2-5; Col 1,3ss; 1 Thes 1,2ss.

bien no sólo el Padre, mas, no obstante el rígido monoteísmo, también el Hijo, Jesucristo, es considerado verdadera y propiamente Dios, y valga lo mismo del Espíritu Santo [29], con todo eso, existe una fuerte tendencia: 1.°, a reservar el nombre de Dios sólo al Padre [30]; 2.°, a considerar también como "padre nuestro" no ya simplemente a Dios, sino al "Padre", la primera persona de la Trinidad, cuyo "Hijo", *hyos*, es Jesucristo y del que también nosotros somos sus hijos adoptivos [31]; 3.°, a considerar, como dicho del Padre, primera persona de la Trinidad, lo que el Antiguo Testamento decía simplemente de Dios [32].

Es, pues, cosa bien sabida que los esquemas de las doxologías cristianas en el Nuevo Testamento, especialmente en San Pablo, así como el de las oraciones, especialmente el de la gran oración eucarística (anáfora, canon) en la Misa proceden de los esquemas judíos que se dirigen a "Dios", cuyos atributos y operaciones enumeran, especialmente la omnipotencia, la creación, el juicio, la providencia, la paternidad para con Israel. Pero también es conocido que el Nuevo Testamento y la primera tradición cristiana, cristianizan estos esquemas por el hecho de que en el contexto entienden más o menos explícitamente aquel "Dios" del Padre, no sólo Padre nuestro sino también primera persona de la Trinidad, porque se hace siempre mención de su "Hijo" y de su manifestación en él.

Esta cristianización existe realmente también si aquel hijo, de quien se hace mención, es simplemente el siervo *(pais, puer)*, Cristo, el Mesías. En el Nuevo Testamento, en efecto, la revelación de la pluralidad de las personas en Dios no se hizo de modo primordial por vía abstracta, sino concreta, a saber, cuando se dió a los apóstoles a entender que aquel hombre, el Mesías, el siervo de Yavé, Jesús, era hijo de Dios con un título especialísimo y que por lo mismo "Dios", el Dios del Antiguo Testamento, aunque era Padre nuestro, era más aún y de modo especialísimo "Padre" de Cristo. Ninguna maravilla existe, por lo mismo, en que los textos arcaicos que hablan del Padre y del Hijo estén aún vigorosamente en la visual del Dios del Antiguo Testamento y de su siervo el Mesías; en efecto, en esta perspectiva y como partiendo de ella fué revelada a los apóstoles pedagógicamente y cada vez con mayor claridad la exis-

---

[29] Véanse, p.ej., Mt 11,27; 28,18ss.; Io 1,14; 20,28; Rom 9,5; Tit 2,13; Phil 2,5ss.; Col 1,19; 2,9. Para el Espíritu Santo hay que recurrir a las operaciones verdaderamente divinas en nosotros que le son atribuídas; véanse especialmente Rom. 8,1-39; 1 Cor. 2,7-16; 12,1-11.

[30] Véanse, p.ej., Col 3,16ss.; 1 Tim 2,5 comparándolo con 1 Cor. 8,4-6; Rom. 1,8-10; 8,5-55 comparándolo con 1 Io. 2,1 y con Heb. 7,25; Gal 4,6; 1 Cor 1,3; Col 1,3; Petr 1,3.

[31] En otros muchos textos de San Pablo, la identificación real del "Padre nuestro" con la primera persona de la Trinidad, Padre de Nuestro Señor Jesucristo—que es su Hijo, *hyos*—, es tan insistente, que se ha de suponer también donde no es explícita. Véanse, p.ej., Rom 1,1-9; 1 Cor 1,3-9; 2 Cor 1,2ss; Gal 1,1-16; 2,19-21; 4,4-7; Eph 1,1-3; Col 1,2ss.; 1 Thes 1,1-10. Véase también 1 Io 1,12-14.

[32] Véase, p.ej., Heb 1,7.

tencia de una pluralidad de personas en Dios, como sucedió a partir de la experiencia concreta del Espíritu Santo en ellos cuando entendieron siempre con mayor claridad la existencia de una tercera persona en Dios. Por estos motivos, las oraciones que, según su primer aspecto, parecerán dirigidas simplemente a Dios en general o también al Padre nuestro, están realmente dirigidas por los cristianos al que conocían como Padre de Jesucristo, a la primera persona de la Trinidad, según la bien conocida exhortación de San Pablo. La cosa, por el contexto netamente trinitario, es manifiesta en Act 4,24-31, la oración de los cristianos después del retorno de los apóstoles que habían estado en la cárcel; y por Clemente Romano, 1 Cor 58-61, introducida en un contexto netamente trinitario (véase también 46,6).

Pero creemos que también la *Didaché* 9,2-4; 10,2-5, no obstante dirigir la oración al "Padre nuestro", "Padre santo", no hace, en realidad, otra cosa que poner en práctica la admonición de San Pablo: "... dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo". Con mayor razón por los motivos antes dichos y por la antigua y rígida regla eclesiástica reclamada por el concilio de Hipona del año 393, no debe dudarse de que el *Deus* a quien, sin ulteriores indicaciones trinitarias, van dirigidas muchas oraciones de la liturgia romana tanto antigua (en el Leoniano casi la totalidad y muchas aún en el Gelasiano) como moderna, con la simple conclusión: *per Christum Dominum nostrum,* es realmente el Padre, la primera persona de la Trinidad.

El cuerpo de la oración antigua constitúyenlo las expresiones de adoración, de acción de gracias, de arrepentimiento, de petición de protección y de nuevas gracias. Las más frecuentes son la de acción de gracias y la de petición. Más tarde esta adoración, acción de gracias, arrepentimiento, petición, vienen fácilmente expresadas en modo más o menos amplio: el orante expresa por qué quiere adorar, agradecer, arrepentirse, pedir. Aquí, con muchísima frecuencia, se presenta nuevamente algún trozo de la historia sagrada: se da gracias al Padre por los beneficios que nos ha hecho, a menudo con la mención explícita de que nos los ha hecho por medio de Jesucristo o mandándonos el Espíritu; se toma también ocasión de los beneficios presentes, por ejemplo, el de participar en los misterios de la Misa, el de celebrar una fiesta; se piden nuevas gracias temporales y espirituales: para la Iglesia, para que pueda cumplir eficazmente su misión; por todo el pueblo cristiano, para que pueda alcanzar felizmente su fin, que es el retorno al Padre en la vida eterna; por un individuo determinado, para que Dios le conceda las gracias del sacramento que recibe (y aquí con frecuencia entra la mención del Espíritu Santo, rogando al Padre que se lo conceda al interesado), o del sacramental que se la ha impartido. En todo esto predomina siempre la visual cristoló-

gico trinitaria con la consideración de las personas *ad extra* en el esquema *a, per, in, ad.*

La oración tiene también una conclusión. Como muy justamente notó el padre Jungmann[33], cuyas apreciaciones pueden servirnos de base en este punto de nuestro estudio, aquel progresivo acentuarse de la afirmación de igualdad de las personas de la Trinidad en función antiarriana a que antes hemos aludido, se manifiesta, en el período antiguo, especialmente en las liturgias, en el desarrollo histórico de la conclusión de las oraciones.

La conclusión de las oraciones en la tradición oriental contiene casi siempre una doxología, no así en la liturgia latina romana. Pero en los dos casos la conclusión contiene siempre una mención a Cristo mediador[34]. La más simple de estas conclusiones es el romano: "*Per Christum Dominum nostrum*", que en el Leoniano es la conclusión exclusiva de las colectas, secretas y poscomuniones, y se conserva aún con mucha frecuencia en la liturgia romana actual. El sentido es claro: Padre, te damos gracias, te adoramos, te rogamos por Cristo Señor nuestro, es decir, refiriéndonos a él, en unión con él, en su nombre, a través de su intercesión, como cabeza nuestra. Es la simple ejecución de la exhortación de San Pablo, varias veces recordada, y de la doctrina del Nuevo Testamento, acerca de Cristo intercesor nuestro ante el Padre (1 Io 2,1; Rom 8,34; Heb 7,25; Io 13,16; 16,23).

Una magnífica explicitación de todo cuanto contiene el *Per Christum Dominum nostrum,* se tiene en la conclusión de la gran oración de San Clemente romano en la epístola a los corintios, oración calcada sobre el tipo de la oración litúrgica, y que termina así:

> "A ti, que sólo tienes el poder de obrar estos bienes
> y otros mayores para nosotros,
> te damos gracias, *por medio del gran Sacerdote*
> y patrono de nuestras almas, Jesucristo,
> por el cual te sea dada gloria y loor
> ahora
> y de generación en generación
> y por los siglos de los siglos. Amén"[35].

La misma fórmula se repite en el capítulo 64, y sustancialmente en el *Martyrium Polycarpi*[36]. El mismo Clemente romano

[33] *Die Stellung Christi im liturgischem Gebet* (Münster i.W. 1925), obra que, en el campo que aquí nos interesa, ha roturado ampliamente el terreno.

[34] En las oraciones incluídas en la *Didaché* (9 y 10), y solamente en este caso, en cuanto me consta, la mención de Cristo mediador no se encuentra propiamente en la conclusión de la oración, sino inmediatamente antes.

[35] 1 Cor 61,3.

[36] 14,3. JUNGMANN (*Die Stellung...* p.127ss.) señala la misma fórmula en el fragmento de una oración, probablemente litúrgica, de un pa-

ilustra el sentido cuando explica qué cosa significa para nosotros la mediación de Cristo: "Este es el camino, oh carísimos, en el que encontramos nuestra salvación, Jesucristo, el sumo Sacerdote de nuestras oblaciones, el patrón y la ayuda de nuestra debilidad. Por su medio fijamos la mirada en lo más alto de los cielos; por su medio vemos como en un espejo (cf. 2 Cor 3,18) la inmaculada y sublime imagen de Dios; por su medio están abiertos los ojos de nuestro corazón; por su medio nuestra mente, antes abstrusa y tenebrosa, se abre como la flor a la luz; por su medio quiere hacernos gustar el Señor la ciencia inmortal" [37].

La conclusión: por Cristo Señor nuestro, o mejor aún, por Cristo nuestro sumo Sacerdote, inicia, pues, la perspectiva sobre la idea de que la oración litúrgica no es posible, no tiene sentido ni valor, sino como unión de la oración de la Iglesia con la oración de Cristo ahora glorioso ante el Padre, como cabeza e intercesor nuestro ante él; como oración de Cristo, activo y presente ahora en la Iglesia. No podemos presentarnos al Padre sino escondidos en Cristo. En seguida habremos de insistir sobre estas ideas.

Mas, ya podemos ver desde ahora cómo las oraciones que tienen esta conclusión, incluso sin la mención expresa del Espíritu Santo, están siempre en la línea trinitaria de la consideración de las personas *ad extra* según el esquema *a, per, in, ad.* Ellas están siempre sobrentendidas en la consideración del Padre como origen *a quo* y término *ad quem* de la economía *ad extra,* y del Hijo encarnado y ahora glorioso ante el Padre *ut per quem* de la misma economía.

Un nuevo desarrollo de la conclusión de las oraciones litúrgicas se tiene con la unión del Espíritu Santo a la mención de Cristo mediador. Los textos en lengua griega pueden estudiarse, en este aspecto, juntamente con las doxologías, porque en la tradición griega las oraciones se concluyen con una doxología que sólo en un segundo tiempo mencionó al Espíritu Santo.

En la conclusión de las oraciones romanas latinas la mención del Espíritu Santo se introdujo mediante una ampliación de la antigua conclusión simple: *Per Christum Dominum nostrum.* Esta ampliación dió origen a la fórmula más desarrollada de todas: *Per Dominum nostrum Iesum Christum (filium tuum), qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti (Deus) per omnia saecula saeculorum.* Se discute el sentido preciso de la cláusula: *in unitate Spiritus Sancti,* la cual, como se sabe, reaparece en la doxología conclusiva del canon romano. Aunque esto no esté aún del todo aclarado [38], parece ser la opinión más probable

piro de los siglos II-III, y nota la misma idea en Tertuliano *(Adv. Marc.* IV,9) y Clemente de Alejandría *(Strom.* VI,6). Signos todos de que en los siglos II-III la fórmula debía ser bastante común.

[37] 1 Cor. 36.

[38] Véase la discusión en JUNGMANN, *Die Stellung...* p.179ss.; *Missa-*

la que se ajusta a la línea propuesta por el padre Botte: la ampliación de la antigua conclusión fué ocasionada por la preocupación de la polémica antiarriana. Hemos visto cómo las oraciones litúrgicas en su antiquísima estructura no sólo consideraban las divinas personas en la visual predominante de su real distinción, sino que esto hacíanlo ante todo en sus relaciones *ad extra*, según el esquema *a, per, in, ad*, y en esto mismo fijándose principalmente en el Padre y en el Hijo siempre mencionados, mientras que el Espíritu Santo no lo era siempre.

En protesta contra la herejía arriana, sin mudar nada de la antigua tradición respecto al comienzo y al cuerpo de la oración, se amplió la conclusión nombrando a las tres personas, transportando la atención del plano directamente extratrinitario al de la vida y reino intratrinitario, y del plano en el que predominaba su distinción al del que predomina su unidad e igualdad. Así, después de las palabras tradicionales: *per Christum Dominum nostrum* (o *per Dominum nostrum Iesum Christum)* se añadió una fórmula que expresa la idea de que Cristo, el Hijo del Padre, vive (vive y reina) eternamente junto con el Padre y con el Espíritu Santo. Las fórmulas precisas para expresar esto fueron varias. Parece cierto que la expresión: *cum Spiritu Sancto*, precedió a la de: *in unitate Spiritus Sancti* y que hacia los años 420-430 de aquélla pasó a ésta, y más tarde, en la segunda mitad del siglo V, fué aceptado rápidamente y en casi en todas partes en Occidente, exceptuada España.

De todo esto, no obstante la dificultad del sentido preciso de esta cláusula: *in unitate Spiritus Sancti*, cuyo sentido no fué percibido hasta el siglo VI, parece que el sentido de la fórmula ampliada haya sido: Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, el cual contigo vive y reina, en la unidad de la naturaleza divina que tenéis junto con el Espíritu Santo por todos los siglos de los siglos. Induce a esta interpretación en modo especial la afinidad con ciertas conclusiones que se encuentran en Arnobio el Joven, que vivió en Roma y murió hacia el año 450 [39].

Como quiera que sea, esta mayor acentuación desde el punto de vista antiarriano en las conclusiones de un cierto número de oraciones litúrgicas romanas no les quita el carácter predominante de ser concebidas sobre el fondo de la visual cristológico-trinitaria de la historia sagrada según el esquema *a, per, in, ad;* sólo que la nueva conclusión, a la visual cristológico-trinitaria antigua, añadía también una visual más directa y simplemente trinitaria.

---

rum sollemnia ed. esp. (BAC, 1953) p.488ss.; P. BOTTE, *L'ordinaire de la messe* (París-Lovaina 1953) p.133ss.

[39] Puestas de relieve por BOTTE, l.c., p.136: *Per ipsum Dominum nostrum Iesum Christum qui regnat in unitate Patris et Spiritus Sancti in saecula saeculorum. Qui regnat cum Patre et Spiritu Sancto in unitate deitatis.* No hay nada que autorice a ver en la cláusula la teoría, específicamente agustiniana, de que el Espíritu Santo es la unidad entre el Padre y el Hijo en la Trinidad.

Así el predicho carácter cristológico-trinitario de las oraciones se mantiene en la antigüedad hasta que se observó la regla antigua de que las oraciones litúrgicas fueran dirigidas al Padre por medio de Cristo. Por el contrario, debían tomar necesariamente otro carácter aquellas oraciones que, abandonando la regla antigua, fueron dirigidas directamente a Cristo o al Hijo [40]. A éstas la antigua conclusión no se adaptaba ya. La nueva conclusión fué: *Qui vivis et regnas*... Esta comienza a aparecer en el sacramentario Gregoriano antiguo en una serie de oraciones de misas de Adviento dirigidas al *Domine* o al *Deus*, en quien se entendía no ya el Padre, sino el Hijo. En el medievo se compusieron también una serie de nuevas oraciones dirigidas claramente al Hijo; y así, a partir del siglo XV, algunas de éstas comenzaron con *Domine Iesu Christe*...

Más aún se apartaron de la tradición antigua aquellas oraciones medievales que se dirigieron directamente a la Trinidad. Este nuevo tipo de oraciones estuvo bien lejos de prevalecer sobre el tipo antiguo en la liturgia romana actual. Jungmann [41], en un total de cerca de un millar de colectas, secretas y poscomuniones que se encuentran en el misal romano actual, sólo cuenta sesenta y cuatro del nuevo tipo, y todavía diecisiete de éstas son simplemente antiguas oraciones del tipo acostumbrado dirigidas al Padre, pero que posteriormente se concibieron como dirigidas al Hijo.

Las doxologías.

Se sabe que las doxologías en la liturgia dependen de las del Nuevo Testamento y éstas, a su vez, tienen estrecho parentesco con las doxologías del Antiguo Testamento y de la tradición judaica posterior.

En el Nuevo Testamento una serie de doxologías están dirigidas sólo al Padre (Dios, Dios y Padre nuestro: Rom 11,36; Gal 1,5; Phil 4,20; 1 Tim 1,17; 6,16; 1 Petr 5,11; Apoc 4,9-11; 7,12); tres van dirigidas al Padre por Cristo (Rom 16,27; 1 Petr 4,11; Iudas 25); cuatro van ciertamente dirigidas solamente a Cristo (2 Tim 4,18; Heb 13,21; 2 Petr 3,18; Apoc 1,6); una lo es probablemente (Rom 9,5); una va dirigida a Dios y a Cristo (Apoc 7,10) y una va dirigida al Padre *en* la Iglesia y *en* Cristo (Eph 3,21). La ocasión próxima de estas doxologías es la consideración de los atributos de Dios (1 Tim 6,16), de sus operaciones en la creación (p.ej., Apoc 4,11) y especialmente en la historia sagrada de la salvación y de la redención.

De este fondo nacen las doxologías de la liturgia. Ellas abundaron particularmente en la tradición griega, que acostumbraba

[40] En los textos litúrgicos de lengua griega se encuentran los primeros ejemplos en la liturgia de las *Constituciones Apostólicas* (VII,43; VIII,7), compilación, según se cree, de fines del siglo IV o principios del siglo V.
[41] *Die Stellung*... p.103.

a terminar con una doxología no sólo la gran oración eucarística (anáfora o canon) de la Misa, sino también cualquier oración litúrgica, según el frecuentísimo uso judío. Y muy pronto creó doxologías separadas como partes propias. La tradición romana latina no siguió el uso de terminar toda oración litúrgica con la doxología, pero admitió siempre la costumbre universal de terminar con ella el canon de la Misa, adoptó un cierto número de doxologías de la tradición griega—especialmente el *Gloria Patri*, el *Gloria in excelsis*, el *Te decet Laus*—a las que añadió también el *Te Deum*, de origen occidental, y terminó sus himnos con doxología propia.

Las doxologías también están construídas sobre la perspectiva cristológico-trinitaria, pero con matices diversos. Pocas quedan en los textos litúrgicos que vayan dirigidas sólo al Padre [42]. Todas las demás o son binarias (nombran al Padre Dios - Señor y - Cristo - Hijo -) o ternarias (Padre, Cristo - Hijo - Espíritu Santo).

Naturalmente, también en las doxologías, o mejor, principalmente en las doxologías, se refleja la polémica antiarriana. Ya antiguamente mucho antes de esta polémica existieron doxologías en las que las personas se sucedían con la simple partícula coordinativa y ... y. Así, por ejemplo, en el antiguo himno vespertino de los siglos II-III: "Luz gloriosa de la santa gloria del Padre inmortal, celeste, santo, feliz, Jesucristo. ¡Llegados a la puesta del sol, contemplando la luz vespertina, alabamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo!" San Basilio, que en el capítulo 29 de la obra sobre el Espíritu Santo recuerda este hecho a los arrianos, cita también una serie de autores antiguos que usaron semejantes doxologías, entre las cuales cuenta a Dionisio Alejandrino, Julio Africano y Gregorio Taumaturgo.

Este tipo de doxologías, en el cual la igualdad de las personas se pone bastante en relieve, ya que vienen simplemente coordinadas y consideradas en modo absoluto sobre el plano intratrinitario como único objeto de la gloria que a ella rendimos, parece proceder de la fórmula bautismal (Mt 28,19). Mas este tipo antiguamente era bastante raro. A partir de la contienda arriana es cuando lo multiplicaron los católicos. Sabemos que en Antioquía, en el año 350, cantaban la fórmula: "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, ahora y siempre y en los siglos de los siglos. Amén", en sentido netamente antiarriano. Esta fórmula hizo fortuna. San Basilio, hacia el mismo tiempo, introdujo, siempre con intención antiarriana, una nueva fórmula del mismo tipo: "Gloria a Dios y Padre... con (metá) el Hijo y con (syn) el Espíritu Santo". En todo el Oriente, durante los siglos IV y V, se multiplicaron estas fórmulas coordinadas. Las más frecuentes fueron: "... con el cual (met'ou) seas

[42] *Didaché* 9.10; fin de la oración de los fieles en el papiro de Ded Balize (II,10).

bendito junto con el Espíritu Santo", "Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, ahora y siempre y en los siglos de los siglos"; "A ti se debe la alabanza, a ti se debe el himno, a ti se debe la gloria, Padre e Hijo y Espíritu Santo".

Por el contrario, antes de la lucha antiarriana, el tipo de doxología mucho más frecuente era aquel en que las personas se sucedían con la partícula relativa: *per... in*. Se encuentran indicios de doxologías binarias en las que se daba gloria al Padre por Cristo - Hijo sin nombrar al Espíritu Santo [43].

Otra fórmula, ternaria, daba gloria al Padre por medio *(diá)* del Hijo y por medio del Espíritu Santo. Así San Justino dice de modo general: "nosotros... por todo cuanto nos nutrimos bendecimos al Hacedor de todas las cosas por medio *(diá)* de su Hijo Jesucristo y por medio *(kai diá)* del Espíritu Santo" [44]; y a propósito de la gran oración eucarística (anáfora o canon) de la Misa: "Después que se ha llevado al propósito de los hermanos pan y una copa de vino mezclado con agua, y tomándolos en sus manos, da alabanza y gloria al Padre de todas las cosas por medio *(diá)* del nombre del Hijo y del Espíritu Santo" [45]. También Clemente Alejandrino escribe: "Al cual - Padre - por medio de su siervo - *pais* - Jesucristo, Señor de los vivos y de los muertos, y por medio del Espíritu Santo sea la gloria" [46].

---

[43] CLEMENTE ROMANO; 1 Cor 48,2; 61,3; 64; fragmento de la anáfora de San Marcos (ed. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* I p.49); oración para la bendición de los frutos en la *Tradición*, de Hipólito, según la edición crítica de DIX, p.54. De este tipo el texto, de origen sirio *(Constituciones Apostólicas* VIII,47, hacia el año 380), del *Gloria in excelsis Deo*, que es simplemente una doxología al Padre por medio de Jesucristo, Sumo Sacerdote (cf. JUNGMANN, *Die Stellung...* p.144ss.). Diversos autores, a los que contradicen otros, mantienen que esta redacción siria del *Gloria* es la más antigua y que de ella procede la recensión alejandrina más desarrollada y el texto de la liturgia bizantina actual, con un sentido antiarriano más pronunciado y con la mención explícita del Espíritu Santo. De este último texto se derivó más tarde el de nuestro *Gloria in excelsis*, con las mismas características antiarrianas. Por el hecho de que la recensión siria no tenga por objeto la gloria del Hijo (sino la del Padre por medio de Cristo) y que no menciona al Espíritu Santo, quieren ver en ella algunos autores cierto influjo arriano. Mas el argumento no convence; baste observar que las doxologías del tipo de la recensión siria son antiquísimas y, de suyo, nada tienen de arrianas o subordinacianas.

[44] *Apo.* I,67.

[45] *Ibid.*, 65.

[46] *Quis dives salvetur* 42,20. La doxología del *Martyrium Polycarpi*, si es auténtica en la forma que ahora la leemos, combina la antiquísima fórmula binaria: "al Padre por Cristo, su siervo..." con una fórmula ternaria del tipo conocido: "Dios... te glorifico por medio del eterno y celeste Pontífice, Jesucristo, tu amado siervo—*pais*—, por medio del cual a ti, con Él y el Espíritu Santo *(syn autó kai)* gloria ahora y en los siglos futuros Amén." A este grupo intermedio entre el tipo de doxología sólo con partículas relativas y el otro con sólo partículas coordinativas pertenece también la fórmula muy frecuente después de las luchas arrianas. "... por medio del cual y con el cual" *(di ou kai meth'ou)*. Por esto, el texto actual de la doxología de Policarpo es sospechoso. En el mismo *Martyrium Polycarpi*, la fórmula binaria se ha conservado en el 19 y en el 20, ciertamente antiguos, mientras que se tiene una fórmula ternaria en el 22, ciertamente posterior, como también en la antigua versión latina.

Pero, en Oriente, antes de la lucha arriana, la fórmula ordinaria de la doxología fué aquélla en la que a la gloria del Padre se asociaba a Cristo - el Hijo - y al Espíritu Santo con las partículas: *per... in*. Así Orígenes recomienda explícitamente que la oración se concluya: "alabando al Padre de todas las cosas por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo" [47]. La conclusión ordinaria de las oraciones en el sacramentario de Serapión es: "Te damos gracias, te rogamos... por medio de Cristo (de tu Cristo, de Cristo esperanza nuestra, etc., sólo a veces: de tu unigénito Jesucristo) en el Espíritu Santo, por medio del cual sea a Ti la gloria y la veneración en el Espíritu Santo, ahora y siempre en los siglos de los siglos. Amén". El texto más antiguo del *Te decet laus* que se encuentra en las *Constituciones Apostólicas* [48] es: "A Ti se debe la alabanza, a Ti se debe el himno, a Ti se debe la gloria de Dios y Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo en los siglos de los siglos. Amén" [49].

El sentido de esta fórmula es claro para quien conoce el esquema cristológico-trinitario de la Escritura *a, per, in, ad,* en la visual escriturística que considera las personas ante todo en sus relaciones extratrinitarias de la historia sagrada y de la salvación: Padre, te damos gracias, te rogamos, te glorificamos por medio de Jesucristo, tu Hijo encarnado, pontífice nuestro, cabeza y mediador, y hacémoslo en virtud del Espíritu Santo presente en nosotros y nos da el valor para hacerlo; a Ti, Padre, os damos gloria, por medio de Jesucristo, tu Hijo encarnado, pontífice nuestro, cabeza y mediador, en virtud del Espíritu Santo presente en nosotros que nos da el valor para hacerlo. La doxología: *per... in* correspondía, pues, mejor que cualquiera otra a la visual cristológico-trinitaria completa del Nuevo Testamento, así como a las recomendaciones de San Pablo en torno al modo en que se debe hacer la oración cristiana [50].

---

[47] *De orat.* 33.

[48] VII,48,3.

[49] La fórmula *a, per, in,* siendo antigua, no me parece que baste para observar que la doxología en las *Constituciones* es del tipo *a, per, in,* por sospecharse *in casu,* como piensan algunos, reminiscencias arrianas en el texto, máxime si existen otros indicios de la tendencia arriana del autor.

[50] Es conocida la particularidad de la doxología final de la anáfora de Hipólito, *...laudantes per puerum, tuum Christum Iesum, per quem tibi gloria et virtus Patri et Filio cum Spiritu Sancto, in sancta ecclesia et nunc et in saecula saeculorum.* Particular es la mención de la Iglesia. Jungmann *(Die Stellung...* 132ss.) cita diversos rasgos litúrgicos que hacen menester que la mención de la Iglesia en las doxologías no ha sido tan rara en la antigüedad. La cosa no tiene nada de particular, porque no hace otra cosa que recoger la expresión de San Pablo: *A Él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, en todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén* (Eph 3,21), y quiere subrayar que la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo y exclusivo lugar del Espíritu en este mundo ("Donde está la Iglesia, en efecto—decía Ireneo—, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí la Iglesia y toda gracia": *Haer.* 3,24,1), es el único lugar donde se glorifica a Dios Padre sobre la tierra. "No seremos perfectos de otro modo—dice San Cirilo de

Que esta doxología, inmediatamente antes de la lucha antiarriana, fuese efectivamente la más común en Oriente, lo demuestra la lucha que se entabló en torno a ella entre arrianos y católicos, como nos lo hace entrever la obra de San Basilio sobre el Espíritu Santo, escrita en el año 375, y su carta a Anfiloquio. La doxología: *per... in,* precisamente porque no hacía otra cosa que repetir la visual cristológico-trinitaria propia de la Escritura, poniendo en el primer plano de la atención la distinción real de las personas divinas y considerándolas, ante todo, en sus relaciones con la historia sagrada en el esquema *a, per, in, ad,* llevaba consigo el peligro, como antes se ha notado, de que el fiel no se acordase bastante de la unidad de naturaleza ni de la igualdad de las personas divinas consideradas en el plano intratrinitario. Este peligro no urgía cuando la fe en esa unidad e igualdad fué cosa pacíficamente admitida y no discutida. Pero vino a ser inminente cuando comenzó a inferirse la propaganda arriana que la negaba directamente.

Los arrianos entendieron la doxología tradicional como si las partículas *per... in* incluyeran necesariamente una subordinación esencial del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre. Los católicos explicaron que en las partículas *a... per... in,* se tratataba, ante todo, de una consideración de las personas divinas en sus relaciones con el mundo; con ello quería sólo decirse que todo bien nos viene del Padre por medio del Hijo encarnado mediador, en la presencia del Espíritu Santo, sin negar por esto la unidad de naturaleza de esas personas expresada claramente en otra parte [51]. Mas siendo entonces el peligro arriano muy inminente para atar corto, en el curso de los siglos IV y V se pensó mejor abandonar en la práctica la antigua fórmula de la doxología y sustituirla con la que en la posición católica antiarriana estaba mejor expresada. Fueron, pues, las circunstancias ocasionales de la polémica y de la defensa apologética, a partir del siglo IV, las que hicieron relegar un poco a la sombra en las doxologías de las liturgias orientales la perspectiva escriturística cristológico-trinitaria *a, per, in, ad.*

Para entender el estado de la liturgia romana actual en torno a las doxologías hay que tener en cuenta esto. La antigua liturgia romana latina, en este campo, acepta el tipo, y con frecuencia, poco a poco, el mismo texto, de las doxologías griegas de carácter directamente antiarriano o también de carácter más antiguo, pero modificado luego en sentido antiarriano. Así sucedió con el *Gloria Patri,* con la añadidura al texto griego de

---

Alejandría—sino en cuanto seamos agradables a Dios Padre, en la Iglesia, ofreciéndonos Cristo en cuanto sacerdote" *(De adoratione et culto in spiritu et veritate* XVI: PG 68,1016 A). Es cierto que era muy amada a Hipólito esta idea que asocia la mención de la Iglesia a la del Espíritu Santo en la gloria que damos al Padre por medio de Cristo; demuéstranlo las doxologías de la *Tradición* (a 6,4: el principio general) y sus otras obras.

[51] Véase SAN BASILIO, *Sobre el Espíritu Santo* 4-8.

la cláusula *sicut erat in principio* [52], que acentúa aún más el sentido polémico antiarriano. Así también el *Te decet laus* con las partículas coordinativas que San Benito ya prescribía en la liturgia a sus monjes [53]. Así el *Gloria in excelsis Deo*, en la recensión alejandrina con la manifiesta y directa afirmación de la divinidad de Cristo y la mención explícita del Espíritu Santo. El *Te Deum*, por el contrario, es de origen occidental; mas sobre su autor y su evolución en el texto reina gran oscuridad. El texto actual es ciertamente fruto de retoques y añadiduras sucesivas, un centón, más que un fragmento original. La primera parte, muy desarrollada, mira al Padre; la segunda parte, igualmente muy desarrollada, mira a Cristo, el Hijo; el Espíritu Santo se inserta en una doxología más simple entre la primera parte y la segunda y donde se nombra a las tres personas: *Patrem inmensae maiestatis; venerandum tuum verum et unicum Filium, sanctum quoque paraclitum Spiritum.* Se tiene la impresión de que esta doxología directamente trinitaria es una añadidura antiarriana al texto primitivo.

También la gran doxología final del canon romano se desarrolla teniendo presente el predicho cuadro histórico. "Por Cristo nuestro Señor, por el cual tú creas todas estas cosas buenas, las santificas, vivificas, bendices y nos las das; por él y con él y en él vaya a ti, Dios Padre omnipotente, en unión con el Espíritu Santo, todo honor y gloria". La cláusula: en unión con el Espíritu Santo, se ha de explicar, conforme a lo que antes se ha dicho cuando hablamos de las conclusiones de las oraciones, como significando lo mismo que: en la unidad divina que tenéis junto con el Espíritu Santo, y por lo mismo inserta en esta doxología una protesta expresa contra la herejía arriana, uniéndola a la mención de la tercera Persona y transportando la atención sobre el plano directamente intratrinitario. Por lo demás, la doxología es de carácter netamente antiguo: el Padre es considerado en ella como origen de todo bien, porque es Él quien crea estas cosas, las santifica, las bendice y nos las da, y como fin de toda cosa, a Él va dirigido el honor; Cristo, nuestro Señor, es considerado como el gran mediador, por cuyo medio hace el Padre todo: crea, santifica, vivifica, bendice todo bien y lo da a los hombres, y por cuyo medio, junto con Él y en unión con Él, como cabeza nuestra —y, por lo mismo, alúdese al concepto de Cristo sumo sacerdote—, damos nosotros toda gloria al Padre. Padre e Hijo son considerados, ante todo, como distintos, en sus relaciones con las criaturas y según el esquema *a, per, in, ad,* de la historia sagrada y de la salvación.

Las doxologías occidentales de origen medieval—y fueron

[52] Para la historia del *Gloria Patri* en Occidente, véase H. LECLERCQ: Dict. d'Arch. Chrét. et Lit. V,15425-28; P. SIFFRIN: Enciel. Catt. 6 (1951) 669ss.
[53] *Regula* 11.

numerosas, como se sabe, especialmente en la conclusión de los himnos—fueron todas trinitarias en la visual directamente antiarriana. Especialmente en España y en las Galias vino a ser esta visual tan exclusiva en las doxologías, que dieron origen a aquellas composiciones doxológicas que se dirigen directamente a la Trinidad como tal, como puede verse de modo especial en el oficio de la fiesta. Mas estas últimas subsisten, en general, en un número bastante restringido en la liturgia romana actual, en cuyas doxologías predomina netamente el tipo trinitario antiarriano más antiguo.

El sacrificio de la Misa.

Que el sacrificio de la Misa, como aparece en la liturgia, esté estructurado esencialmente sobre la visual cristológico-trinitaria, según el esquema *a, per, in, ad,* y en el sentido, ante todo, extratrinitario, como se ha dicho tantas veces, puede verse por la forma esencial de su parte central, es decir, la anáfora o canon.

Tanto si se consideran los documentos más antiguos de la gran oración eucarística, como si se observan las anáforas todavía en uso, es evidente que su estructura fué siempre, y es aún, esencialmente en todas—incluso en el canon romano, si bien de modo menos perfecto y menos reconocible—, la bien conocida estructura cristológico-trinitaria en el esquema *a, per, in, ad.* El Padre aparece en ellas como el principio *a quo* y el término *ad quem* de la oración eucarística; el Hijo encarnado, Cristo, aparece como el sumo sacerdote, Aquel por cuyo medio hacemos nosotros esta misma acción; el Espíritu Santo aparece *ut in quo,* es decir, Aquel con el que y en cuya presencia se realiza esta misma acción *hic et nunc* [54]. Esencialmente aparece siempre la visión de la historia sagrada en relación con las personas divinas. También aquí, sólo a partir de la polémica antiarriana, se acentuó más la afirmación de la unidad e igualdad de las personas divinas y de la visual intratrinitaria.

El texto más antiguo que tenemos de la anáfora íntegra, como se sabe, es el de Hipólito. Vale la pena transcribirlo aquí íntegro, por su testimonio tan claro en la cuestión que nos interesa. Seguimos la edición crítica de Dix [55].

---

[54] La idea que el sacrificio se realiza *in Spiritu* es bíblica. San Pablo la supone en Rom 15,15ss. Véase también Heb 9,14, pero en la lectura *pneumatos hagiou;* mas también en la lectura probable *pneumatos hagiou,* porque, en la Epístola a los Hebreos, "*aionios*" no significa sólo sin fin, de una duración infinita, sino también que tiene poderes y virtudes divinas" (C. SPICQ, *L'épître aux hébreux* [París 1952] p.296 n.1), si bien luego el mismo Spicq (l. c., II p.258ss.) en el *pneumatos aioniou* ve la naturaleza divina de Jesús. Véase también SAN BASILIO, *De Spir. S.* 26: PG 32,184ss.

[55] *The treatise of the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome* (Londres 1937) p.7-9.

"Te damos gracias, ¡oh Dios!, por medio de tu amado siervo Jesucristo, que tú nos has enviado en los últimos tiempos como Salvador, Redentor y mensajero de tu bondad; el cual es tu Verbo inseparable, por cuyo medio tú hiciste todo y en el cual tú te complaciste; que tú enviaste desde el cielo al seno de la Virgen; y que, concebido en el seno, se encarnó y fué mostrado Hijo de Dios nacido del Espíritu Santo y de la Virgen. Cumpliendo tu voluntad y conquistándote un pueblo santo, Él extendió las manos para sufrir y librar del sufrimiento a cuantos han creído en ti. Cuando fué designado para que se entregase voluntariamente a la pasión, para abolir la muerte y romper los lazos del diablo y aplastar el poder del infierno e iluminar a los justos y establecer el orden y manifestar la resurrección, tomando el pan y dándote gracias, dijo: tomad, comed: éste es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; igualmente el cáliz, diciendo: ésta es mi sangre, que es derramada por vosotros. Cuando hagáis esto, haced mi *anamnesis*.

Haciendo, pues, la *anamnesis* de su muerte y resurrección, te ofrecemos el pan y el cáliz dándote gracias a ti, porque nos has considerado dignos de estar ante ti y servirte. Y te rogamos (que envíes tu Santo Espíritu a la oblación de la santa Iglesia), que concedas a cuantos participan de estas santas cosas estar unidos (a ti) para ser llenados del Espíritu Santo por la consolación de la fe en la verdad, a fin de que te alabemos y te glorifiquemos por medio de tu siervo (amado) Jesucristo, por el cual a ti la gloria y el honor con el Espíritu Santo en tu santa Iglesia, ahora y en los siglos de los siglos. Amén."

Como se sabe, el texto de esta anáfora ofrece dificultad en algunos puntos textuales, especialmente en cuanto a las palabras que aquí, con Dix, hemos puesto entre paréntesis y que comprende precisamente la llamada epiclesis para la venida del Espíritu Santo. Como quiera que sea, haciendo caso omiso de aquella epiclesis, y sin pretender relevar las particularidades de esta anáfora, su construcción cristológico-trinitaria, según el conocido esquema *a, per, in, ad,* es manifiesta. La acción que se realiza en esta gran oración, la eucaristía, se concibe como *anamnesis,* es decir, como una acción que lleva ante Dios realmente un suceso que tuvo lugar en el pasado, pero en tal modo que sus consecuencias tienen efecto en el presente [56]. Aquí la *anamnesis* es la de la muerte y resurrección del Señor que libra del diablo y del infierno y de la muerte e ilumina a los justos en orden a la resurrección. Tal *anamnesis,* según el orden establecido por el Señor mismo, se hace con la repetición de la eucaristía (acción de gracias) hecha a Dios por Cristo en la última cena, comprendiendo la oración de acción de gracias a Dios por la redención, con la ofrenda del pan y del cáliz, y la petición de la venida del Espíritu Santo—si se admite la autenticidad de la epiclesis—o, como quiera que sea, la petición de

[56] Véase ibid., p.73-75.

ser llenados del Espíritu Santo como efecto espiritual de la participación en los dones santos.

En todo esto, la oración va dirigida al Padre, término *ad quem* de la oración y de la alabanza, como primer origen de todos los beneficios, no sólo de los pasados de la redención, sino también de los presentes en cuanto nos considera dignos de estar ante Él y realizar este misterio sacerdotal, así como de aquellos beneficios por los que ahora rogamos: es decir, de enviar el Espíritu Santo sobre la oblación, o sobre los fieles que participan de los dones santos.

El gran mediador de todo esto es siempre Cristo. Por su medio damos nosotros gracias y alabamos al Padre y le glorificamos, porque por su medio nos ha redimido el Padre y en la presente acción "eucarística" no hacemos otra cosa que la *anamnesis* de su muerte y resurrección, repitiendo lo que Él hizo en la última cena y según su mandato.

El Espíritu Santo aparece en ella como Aquel en quien y con cuya presencia se realiza la oblación de la Santa Iglesia o al menos como Aquel a quien reciben los creyentes en su participación en los santos dones y con cuya presencia pueden alabar y glorificar al Padre por medio de Jesucristo. Que la mención del Espíritu Santo en la anáfora, aparte de la cuestión de su concretización en una epiclesis consecratoria, sea cosa antiquísima, demuéstralo también la alusión que hace San Justino [57].

Para la cuestión que aquí interesa, se sabe que este esquema fundamental de la anáfora, con algunas variantes y ampliaciones más o menos considerables—especialmente con una mención mucho más larga de la obra creadora del Padre, de la historia del Antiguo Testamento y la inserción del *sanctus*—constituye el esquema al que se atienen—salvas las particularidades de cada una—las anáforas orientales desarrolladas en la liturgia: signo evidente de la tradicionalidad esencial del esquema cristológico trinitario propuesto por San Hipólito. Puede verse el desarrollo completo de este esquema en un tipo etiópico en la anáfora de Serapión (siglo IV), en un tipo sirio en la liturgia de las *Constituciones Apostólicas,* libro VIII (fines del siglo IV) y en un tipo bizantino en la anáfora de San Basilio (probablemente también de la segunda mitad del siglo IV), que hemos reproducido en un capítulo precedente. Naturalmente, también en la visual cristológico-trinitaria de no pocas aná-

[57] *Apología* I,65.67: "El prepósito de los hermanos... alaba y glorifica al Padre del universo por nombre del Hijo y *del Espíritu Santo*"; "Por todas las cosas con que nos alimentamos, bendecimos al Señor del universo por medio de su Hijo Jesucristo y *por medio del Espíritu Santo*". Por el contrario, existen serios argumentos que hacen sospechar que la mención del Espíritu Santo en las anáforas no se haya concretado en una epiclesis propiamente consecratoria sino bastante más tarde, tal vez hacia fines del siglo III y principios del siglo IV (cf. P. DIX, *The Shape...* p.277ss.). Sin embargo, siempre fué una persuasión general que los fieles reciben en la eucaristía al Espíritu Santo (cf. DIX, ibid., p.266ss.).

foras orientales ha dejado sus huellas la lucha arriana en el sentido de una mayor acentuación de la unidad e igualdad intratrinitaria de las personas. Notable, desde este punto de vista, es, por ejemplo, la anáfora de San Juan Crisóstomo. Incluso se han infiltrado aquí y allá trazas, a veces notables, de especulaciones teológicas sobre la Trinidad, especialmente sobre el Verbo. Pero el fondo de la visual antigua prevalece en todas las anáforas orientales.

Es innegable que el canon romano en el estado actual de su texto, al distanciarse más de la línea lógica y de la simplicidad del esquema antiguo de las anáforas y al tener principalmente la apariencia de un centón de oraciones, cuya conexión con la acción eucarística es, a primera vista, difícilmente inteligible, se presenta, en primer lugar, a la visual general cristológico-trinitaria con cierta desventaja sobre las anáforas orientales. Es el conocido problema del canon romano el que se refleja también aquí. Sin embargo, un ojo atento, sin gran dificultad, puede llegar a entrever también en él la tradicional visual cristológico-trinitaria. Fijémonos en los textos siguientes:

"El Señor sea con vosotros... Demos gracias al Señor, nuestro Dios...

Es verdaderamente digno y justo, equitativo y saludable, que siempre y en todas partes te demos gracias a ti, Señor santo, Padre omnipotente, eterno Dios: por medio de Cristo, Señor nuestro (los diversos prefacios ponen de relieve alguno que otro aspecto de la obra redentora del Padre por medio de Cristo)... Por cuyo medio alaban a tu majestad los ángeles...

A ti, pues, clementísimo Padre, humildemente te rogamos y te pedimos, por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que aceptes y bendigas estos dones, estos presentes, estos santos sacrificios ilibados...

La cual oblación, te suplicamos, ¡oh Dios!, te dignes bendecirla plenamente, aceptarla, ratificarla en hostia espiritual y digna de agradarte, a fin de que llegue a ser para nosotros cuerpo y sangre de tu Hijo amadísimo, nuestro Señor Jesucristo.

El cual, el día antes de morir, tomó el pan... Igualmente... tomó ...este precioso cáliz... Cuantas veces hiciereis esto, lo haréis en memoria de mí.

Por lo que, acordándonos también, Señor, nosotros, tus siervos, y tu pueblo santo, de la bienaventurada pasión del mismo Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, y de su resurrección del sepulcro, y también de su gloriosa ascensión a los cielos, ofrecemos a tu preclara majestad, de tus dones que tú nos has dado, la Víctima pura, la Víctima santa, la Víctima sin mancha, el Pan sagrado de la vida eterna y el cáliz de la salvación imperecedera. Sobre los cuales (dones) dígnate, Señor, mirar con rostro propicio y sereno, y acéptalos, como te dignaste aceptar los dones de tu siervo el justo Abel... Rogámoste humildemente, ¡oh Dios omnipotente!, mandes que estos dones sean llevados por las manos de tu santo Angel a tu sublime altar, ante tu divina Majestad, para que todos los que, participando de este altar, recibiéramos el sacrosanto cuerpo y la sangre de tu Hijo, seamos

colmados de toda bendición celeste y de toda gracia, por el mismo Cristo Señor nuestro. Amén.

Por quien, Señor, siempre creas todos estos bienes, los santificas, los vivificas, los bendices y nos los das a nosotros; por Él y con Él y en Él llegue a ti, Dios Padre omnipotente, en unión con el Espíritu Santo, todo honor y gloria por todos los siglos de los siglos. Amén."

Es evidente que, respecto al Padre y a Cristo, la perspectiva cristológico-trinitaria, según el esquema *a, per, in, ad,* en la visual de la historia sagrada no es menor que en la anáfora de Hipólito o en las anáforas orientales. Sólo que en el texto actual, el Espíritu es mencionado únicamente en la doxología final con la fórmula: "en unión con el Espíritu Santo", la cual, como hemos dicho antes, parece deba ser entendida en el sentido de una protesta antiarriana en la visual intratrinitaria de la unidad de naturaleza entre las tres personas. Fijándonos, pues, en el texto actual del canon, la tradición romana latina no haría mención en su anáfora de la parte, por decirlo así, propia del Espíritu Santo en la realización de la acción eucarística. Pero, ¿es verdaderamente así, históricamente? Esto está unido con la cuestión de la existencia o no de una epiclesis (invocación) al Espíritu Santo en el antiguo canon romano. Como se sabe, es ésta una cuestión discutida entre los liturgistas[58]. Me parece que quien niega la existencia de tal epiclesis en el antiguo canon romano, además de otras dificultades menores que le saldrían al encuentro, no puede explicar de modo satisfactorio los perentorios testimonios del papa Gelasio (492-96)[59]. Jungmann, aunque suscribe la tesis que de este texto no se puede deducir con certeza la existencia en el antiguo canon romano de una epiclesis consecratoria al Espíritu Santo, concede, sin embargo, que: "Gelasio ... podía considerar que la invocación del Espíritu Santo estuviera comprendida en el canon en la petición de la bendición, sin nombrar explícitamente a la tercera Persona"[60]. Será difícil admitir que tal explicación interprete adecuadamente la fuerza del texto (*... Quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet...*), pero, aunque fuera verdadera, demostraría que tampoco en Roma se concebía la gran oración y acción eucarística sin pensar en la parte propia, por así decirlo, que en ella compete al Espíritu Santo y que en este sentido sería interpretada entonces la oración *Quam oblationem* o *Supplices te rogamus.* También Righetti, en su intento de reconstruir el canon romano antiguo[61], inserta

---

[58] En sentido reticente y más bien negativo, JUNGMANN, *Missarum sollemnia* (2.ª ed. esp., BAC), p.852-861; en sentido positivo véase, p.ej., S. SALAVILLE: Dict. de Théol. Cath. 5 (1939) 218ss.; RIGHETTI, vol.2 p.343ss.

[59] Carta al obispo Elpidio de Volterra (THIEL, *Epistolae...* I,484). Véanse otros textos en RIGHETTI, l. c.

[60] *Missarum sollemnia* (2.ª ed. esp.) p.860, n.37.

[61] III p.386ss.

dos veces la mención del Espíritu Santo en el lugar donde ahora está el *Quam oblationem* y el *Supplices*.

No es necesario, para ilustrar ulteriormente nuestro tema de la estructura cristológico-trinitaria de las anáforas, pararse mucho tiempo en las liturgias galicana y mozarábiga. Basta recordar dos hechos de todos conocidos: el primero, es que estas liturgias, en cuanto se refieren a la estructura fundamental de las anáforas, son esencialmente semejantes a la liturgia romana, salvo notables particularidades. Se sabe que entre estas particularidades existe especialmente una adaptabilidad muy grande de las diversas partes de la anáfora a las diversas fiestas y circunstancias, y por lo mismo una gran mutabilidad en toda misa, semejante, por ejemplo, a la variabilidad de los diversos prefacios en la misa romana, aún en la época del Leoniano. El segundo hecho es que la liturgia galicana y mozarábiga antigua tenían regularmente la epiclesis al Espíritu Santo, ante todo, según me parece, en una de estas oraciones mutables, llamada: *Post mysterium, Post secreta, Post pridie,* incluso si se mantiene que la forma precisa de la epiclesis en la liturgia mozarábiga se calcó en los modelos orientales. Salaville afirma que sólo a partir del siglo VI, y en época difícilmente determinable, la epiclesis en muchas misas de estas liturgias fué variada, atenuada, a veces incluso suprimida; en el *Liber mozarabicus sacramentorum,* editado por Férotin, se encuentra muchas veces [62].

En la historia del canon de la misa ambrosiana, casi en todo semejante, como se sabe, al romano, es más difícil demostrar positivamente una mención de la parte del Espíritu Santo en la acción eucarística [63]. En el texto actual el Espíritu Santo es mencionado sólo en la doxología final con la cláusula: *in unitate Spiritus Sancti,* como en el canon romano. Pero es cierto que San Ambrosio conocía una invocación del Espíritu Santo en la Misa, dice en efecto: "¿Cómo puede decirse que el Espritu Santo no posee enteramente la naturaleza de Dios, si Él, junto con el Padre y el Hijo, es nombrado por los sacerdotes en el bautismo, *y es invocado en las oblaciones* y celebrado junto con el Padre y el Hijo por los serafines en el cielo, junto con el Padre y el Hijo habita en los santos, es infundido en los justos e inspirado en los profetas?" [64].

---

[62] Véanse, p.ej., S. SALAVILLE, *Epiclèse:* Dict. de Théol. Cath. 5 (1939) 216ss.; S. PORTIER, *The mozarabic Post pridie:* Journal of Theological Studies (1943) p.182ss.

[63] Véase S. SALAVILLE (l. c., 218) y BORELLA; en RIGHETTI, II p.608ss.

[64] *De Spir. S.* 3,16,22.

Los sacramentos.

El sentido cristológico trinitario de los sacramentos en la liturgia es fortísimo.

El bautismo; la profesión de fe bautismal, la regla de fe, los símbolos de la fe.—Para el fin que perseguimos, junto al bautismo podemos examinar también la profesión de fe bautismal, la regla de la fe, los símbolos de la fe, porque, efectivamente, en la práctica litúrgica estas cosas están íntimamente unidas.

Entre los documentos que nos dan a conocer el sentido cristológico-trinitario según el esquema *a, per, in, ad,* que la antigua Iglesia daba al bautismo en general, es notable el de San Ireneo en su *Demostración de la predicación apostólica* (escrita hacia el año 200).

"He aquí lo que nos atestigua la fe, según lo que los ancianos y discípulos de los apóstoles nos han transmitido. Ante todo nos obliga a recordarnos que hemos recibido el bautismo para la remisión de los pecados en el nombre de Dios Padre, y en el nombre de Jesucristo, el Hijo de Dios, y en el del Espíritu Santo de Dios... Por esto el bautismo que nos regenera nos es conferido a través de estos tres artículos [65] y nos garantiza la regeneración en Dios Padre, por medio de su Hijo, por el Espíritu Santo. Porque cuantos reciben el Espíritu de Dios, son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; mas el Hijo recíbelos y los presenta al Padre y el Padre confiéreles la incorruptibilidad. Así, sin el Espíritu no se puede ver al Verbo de Dios, y sin el Hijo no podemos acercarnos al Padre; porque el Hijo es el conocer del Padre, pero el conocimiento del Hijo se tiene a través del Espíritu. Sin embargo, es el Hijo quien, según el beneplácito del Padre, distribuye en don el Espíritu, como lo quiere el Padre y a quien el Padre quiere" [66].

No podría decirse de modo más claro y profundo cómo la antigua Iglesia vió el bautismo sobre el fondo cristológico-trinitario, según el esquema *a, per, in, ad.*

Es cierto que el origen del símbolo de fe, aunque sea de las muchas y difíciles cuestiones particulares que se ponen en esta materia, está íntimamente unido con la práctica bautismal. Se sabe, en efecto, que, en conexión con el bautismo, se exigía del catecúmeno una solemne profesión de fe sobre la cual, en la ceremonia misma del bautismo, venía oficial y solemnemente in-

[65] En el contexto precedente habla Ireneo de tres artículos del Credo; el primero, en Dios Padre; el segundo, en Jesucristo; el tercero, en el Espíritu Santo.

[66] *Demonstr.* 3.7.

[67] Para la lectura "...en la santa Iglesia..." véase P. NAUTIN, *Je crois au St. Esprit dans la Sainte Eglise pour la resurrection de la chair* (París 1947) p.13-27. Es cierto también que el papiro de Der Balizeh, en la profesión de fe bautismal, al tercer artículo del credo, tiene: "... creo..., y en el Espíritu Santo, y en la resurrección de la carne, y en la santa Iglesia católica". Véase C. H. ROBERTS y B. CAPELLE, *An early euchologium...* (Lovaina 1949) p.32ss.; 60ss.

terrogado. Esta profesión bautismal de fe o hay que identificarla con el mismo símbolo del comienzo o al menos con algo muy semejante a ello, unido además con la que en la antigüedad se llamaba regla de fe—breve fórmula en la que estaban sintetizados los principales artículos de la fe cristiana—. Ahora bien, esta profesión bautismal de la fe estaba íntimamente unida con el acto mismo de la administración del bautismo; esto, naturalmente, adquiría un vivo color cristológico-trinitario. La cosa está presentada de modo muy concreto en la ceremonia del acto bautismal descrita por la *Tradición Apostólica*, de Hipólito:

"Y cuando él (aquel que ha de ser bautizado) está metido en el agua, quien bautiza ponga la mano sobre él y diga: "¿Crees tú en Dios, Padre omnipotente?" Y el que está para ser bautizado diga: "Creo". Luego lo bautiza la primera vez, teniendo la mano sobre la cabeza.

Después diga: "¿Crees tú en el Hijo Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María y crucificado bajo Poncio Pilato, que murió (y fué sepultado) y resucitó el tercer día vivo entre los muertos, y subió a los cielos y sentóse a la derecha del Padre y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos?" Y cuando haya respuesto: "Creo", bautízalo por segunda vez.

Después diga aún: "¿Crees en el Espíritu Santo, en la santa Iglesia para la resurrección de la carne?" El que es bautizado diga: "Creo", y lo bautiza por tercera vez" [68].

No es menester insistir sobre la estructura cristológico-trinitaria de esta profesión bautismal de fe y por lo mismo en el sentido cristológico-trinitario del bautismo conferido según este rito. Especialmente el Espíritu Santo es considerado en relación a su presencia y a su obra en la Iglesia, que es la misma actuación de la redención con su último epílogo: la resurrección de la carne [69].

Esta triple interrogación, según las tres partes del símbolo, seguida de la triple respuesta del bautizado y de la triple inmersión hecha sin otra fórmula, fué en la antigüedad, como es conocido, la única forma del bautismo [70]. Dicha forma es atestiguada también por San Ireneo, por San Ambrosio y es la del rito romano en el Gelasiano antiguo [71]. Así entendió la Iglesia antigua el mandato del Señor: Bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. En Oriente, los cánones de Hipólito hacia el 341-60 [72], a cada inmersión hacen seguir por vez primera la fórmula: *Ego te baptizo in nomine Patris et*

[68] Véase ed. DIX, p.36ss. El mismo rito es supuesto por SAN AMBROSIO, *De sacr.* II,6,16; 7,20; VI,2,5-8.
[69] *Demonstr.* 7: "El bautismo que nos regenera nos es conferido a través de estos artículos".
[70] *De sacr.* II,7,20.
[71] N.44 (ed. WILSON) p.86.
[72] *De sacr.* VI,2,5-8.

Filii et Spiritus Sancti qui aequalis est. En esta fórmula se ve de nuevo cómo cedió el paso la visual cristológico-trinitaria a la visual ontológico-trinitaria en sentido polémico antiarriano. La antigua forma del bautismo, precisamente porque consideraba directamente las tres personas en sus relaciones extratrinitarias, según el esquema *a, per, in, ad,* podría haber sido entendida por alguno en un sentido subordinaciano o arriano. Ya San Ambrosio se preocupaba con insistencia de alejar ese sentido [73]. La nueva fórmula de los Cánones de Hipólito, que zanjaba corto aquel peligro, penetró en Occidente a partir del siglo VIII [74].

En el contexto de la forma antigua del bautismo será fácil reconocer la estructura cristológico-trinitaria del antiguo símbolo romano, el llamado símbolo de los Apóstoles, tanto en su forma más antigua [75] cuanto en la más reciente y todavía actual. El símbolo está dividido en tres partes, que tratan, respectivamente, del Padre, de Cristo, el Hijo de Dios encarnado, nuestro Señor, y del Espíritu Santo. Cada una de las tres personas es considerada en sus relaciones con la historia sagrada y la salvación según la parte propia o casi propia de cada una, que viene rápidamente explicada después de ser nombrada cada una: para el Padre, la creación; para Cristo, el Hijo encarnado, su encarnación, su vida y muerte redentora en la tierra, su estado ahora glorioso ante el Padre y su futura parusía; para el Espíritu Santo, la Iglesia con sus medios de santificación en vista a la resurrección de la carne y del último término de todo el proceso del *exitus* y del *reditus* en la vida eterna. Ya San Ireneo comentaba la regla de la fe en un sentido sustancialmente idéntico [76].

Esta estructura cristológico-trinitaria permanece esencialmente inmutada también en los símbolos posteriores, como en el símbolo niceno [77] y el llamado niceno-constantinopolitano, que es el que ahora se dice en la Misa, los cuales no hacen otra cosa que ampliar ciertos puntos, en vista de la polémica antiarriana, la antigua estructura de los símbolos para defender la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Sólo el símbolo llamado *Quicumque* o de San Atanasio (del siglo V), que en la liturgia romana sólo se recita en la hora de prima de la fiesta de la Santísima Trinidad, es de otra hechura, todo él está concebido en vista a afirmar polémicamente la fe católica contra las herejías trinitarias y cristológicas [78].

También la actual práctica bautismal romana, ante todo en el bautismo de adultos, junto a un buen número de textos que

---

[73] Véase RIGHETTI, II p.699.
[74] Cf. *Denz.* 2.
[75] *Demonstr.* 6.
[76] *Denz.* 54.
[77] Ibid., 39ss.
[78] Cf. RIGHETTI, II p.722ss.

tienen el punto de vista trinitario ontológico con sentido polémico antiarriano (por ejemplo, la fórmula actual *ego te baptizo;* la oración *Omnipotens* en el ritual para el bautismo de adultos número 3; el número 5: *Si vis),* conserva todavía muchísimo desde el punto de vista antiguo cristológico-trinitario (por ejemplo, el número 7: la interrogación que se hace al catecúmeno en torno al símbolo; número 8: el exorcismo pequeño; las oraciones dirigidas generalmente al Padre; la parte del Espíritu, por ejemplo, número 14; los exorcismos, por ejemplo, números 13, 19, 33, 37; las interrogaciones sobre la fé, número 38).

La confirmación.—El sentido profundo cristológico-trinitario de la confirmación proviene, esencialmente, de su íntima conexión con el bautismo, por lo que siempre se consideró como un rito sacramental para dar una especial infusión del Espíritu Santo en vista de perfeccionar y como fortificar y sellar la obra de Dios en el neófito. De aquí su nombre de sello, signáculo, consignación, confirmación. Y, por lo mismo, sobrentendido que por medio de una presencia especial del Espíritu Santo en el fiel es como éste alcanza su perfección y como su estatura de adulto en el ser cristiano. Es, pues, el sacramento que inculca de modo especialísimo la parte casi especial del Espíritu Santo en la vida cristiana como el último sello de los dones de Dios, en el que se realiza toda la perfección cristiana; es la ejecución litúrgica del concepto bíblico que considera el Espíritu *ut in quo.*

Por esto, San Ambrosio, repitiendo el concepto de toda la tradición antigua [79], dice: "viene luego el sello *(signaculum)* espiritual, del que habéis oído leer hoy, porque después de la fuente queda realizar su perfeccionamiento *(post fontem superest ut perfectio fiat)* cuando, a la invocación del sacerdote, viene infundido el Espíritu Santo" [80]. San Cipriano había dicho que era una cosa ya admitida que: "cuantos son bautizados en la Iglesia sean presentados al obispo de la Iglesia y así, por nuestra oración e imposición de las manos, reciban el Espíritu Santo y sean perfeccionados con el sello del Señor: *signaculo Dominico consummentur"* [81]. Y es, en el fondo, el concepto expresado ya por San Pablo: "Cuantas promesas hay en Dios son en Él (Cristo), y por Él decimos amén, para gloria de Dios en nosotros. Es Dios quien a nosotros y a vosotros nos confirma en Cristo, nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones" (2 Cor 1,20-22).

La unción de que aquí habla San Pablo es casi ciertamente el bautismo al que Dios nos ha llamado y en el que nos ha

[79] *De sacr.* II,2,8.
[80] *Ep.* 73,9,2.
[81] *De myst.* VII,42.

fundado y establecido firmes en Cristo; para mayor garantía y seguridad, como un sello que se pone a una envoltura que contiene cosas preciosas, a este primer don ha añadido Dios el don del Espíritu Santo (casi ciertamente la confirmación), que es la fianza del don total que nos dará en la otra vida. El Espíritu, naturalmente, para San Pablo es el Espíritu de Cristo: "Y por ser hijos envió Dios el Espíritu del Hijo que grita en nuestros corazones: Abba, Padre" (Gal 4,6; cf. también Rom 8,5-18, que puede ser considerado como texto paralelo y explicativo). Es fácil reconocer en todos estos textos de San Pablo la visual cristológico-trinitaria en el esquema *a, per, in, ad.* En esta teología paulina se encuentra la base de la liturgia de la confirmación. San Ambrosio podía enaltecer el significado cristológico-trinitario a los neófitos: "Recordad, pues, que habéis recibido el signáculo espiritual, el Espíritu de sabiduría y de inteligencia... Guardad lo que habéis recibido. Dios Padre te ha señalado, Cristo te ha confirmado dando a tu corazón la fianza del Espíritu, como has escuchado en la lectura del Apóstol" [82].

Las fórmulas litúrgicas de la administración de la confirmación variaron, como se sabe, en el curso de los siglos. En la antigua liturgia romana latina, referida por el Gelasiano antiguo [83] e insinuada por San Ambrosio [84], es esencialmente la oración epiclética que, en la liturgia actual romana, es la primera del rito: "Omnipotente y sempiterno Dios, que te has dignado regenerar a estos tus siervos por medio del agua y del Espíritu Santo y que les has perdonado sus pecados: envía sobre ellos desde el cielo tu Espíritu Santo, septiforme y paráclito. Espíritu de sabiduría... Llénales del Espíritu de tu temor, y en tu benevolencia, séllales con la señal de la Cruz de Cristo para la vida eterna [85]. Por el mismo Señor...". En la fórmula actual de la confirmación, que aparece a partir del siglo XIII: "Yo te signo con el signo de la cruz...", se ha perdido bastante el aspecto cristológico-trinitario; sin embargo, las palabras: "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", que se añaden al fin de la fórmula—aparecen hacia fines del siglo VIII y muchos teólogos mantienen que no pertenecen esencialmente a la fórmula misma—acentúan el aspecto ontológico-trinitario, como de costumbre.

La penitencia.—En la forma actual en la que, en la liturgia romana, se desenvuelve el rito de la penitencia, difícilmente puede verse algún aspecto de la concepción cristológico-trinitaria de este sacramento. Sin embargo, en los ritos de la liturgia antigua este sentido era evidentísimo. En efecto, la liturgia

---

[82] Ed. WILSON, n.44 p.87.
[83] *De myst.* VII,42; *De Sacr.* III,2,8; para la primera parte de la fórmula, *De sacr.* II,7,24 en relación con la unción posbautismal.
[84] Esta última cláusula se añadió en el siglo X.
[85] *Dial. adv. lucif.* 5.

antigua ponía fuertemente de relieve el hecho de que la reconciliación del penitente se hacía esencialmente mediante la imposición de las manos y la imploración de la venida del Espíritu Santo, según el concepto bíblico, que une íntimamente la remisión de los pecados y la presencia del Espíritu Santo (cf. Io 20,23). El concepto antiguo fué que el pecado aleja el Espíritu Santo del alma y la reconciliación del pecador se hace mediante el retorno del Espíritu a la misma. Por esta venida del Espíritu Santo se imponían las manos y se rogaba en el rito de la reconciliación.

Los Padres hacen con frecuencia alusión a ello. San Jerónimo dice: "el sacerdote ofrece efectivamente la oblación por el penitente, impone sus manos sobre él, que está en actitud de sumisión, invoca el retorno del Espíritu Santo y así introduce hacia el altar al que había sido consignado por Satanás por la muerte de la carne, a fin de que fuera salvado el espíritu" [86]. San Ambrosio, con una alusión menos clara al rito litúrgico y con una acentuación mayor a la invocación de las tres personas de la Trinidad en una visual ontológica antiarriana, insinúa, sin embargo, de un modo bastante claro, una parte casi propia del Espíritu Santo en la remisión de los pecados por ministerio de los sacerdotes: "He aquí, pues, que por el Espíritu Santo son perdonados los pecados. Los hombres, en la remisión de los pecados, no son otra cosa que sus instrumentos y no ejercen poder alguno con derecho propio. Efectivamente, no perdonan los pecados en nombre propio, sino en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" [87]. El texto de San Jerónimo demuestra de modo más claro en la liturgia antigua una invocación epiclética del Espíritu Santo junto con la imposición de las manos en la reconciliación pública de los penitentes. Este concepto sugiere rápidamente que tal reconciliación se hacía en la visual cristológico-trinitaria.

Esta visual, en cuanto me consta, casi no aparece en las fórmulas posteriores de la penitencia, tanto pública como privada. En el rito actual de la administración de este sacramento el único vestigio, apenas reconocible, es la rúbrica y la práctica de que el sacerdote, en el momento de dar la absolución, extiende ligeramente la mano sobre el penitente, único vestigio de la antigua imposición de las manos y de la invocación epiclética al Espíritu Santo.

El orden.—La liturgia manifiesta, ante todo, su concepción del orden sobre el fondo cristológico-trinitario en los prefacios consecratorios de los diáconos, de los sacerdotes y de los obispos, los cuales prefacios, tanto en la liturgia antigua como en la moderna, están concebidos en esta perspectiva. Se trata, en efecto, de una verdadera y propia epiclesis para la venida del

[86] *De Spir. S.* 3,18,137.
[87] *Traditio* 3.

Espíritu Santo, acompañada de la acostumbrada imposición de las manos.

En la tradición romana, desde Hipólito al rito actual, esta epiclesis consecratoria de los diáconos, de los sacerdotes y de los obispos ha permanecido sustancialmente inmutada. Su forma más pura, desde el punto de vista que aquí nos interesa, se encuentra, sin embargo, en el texto mismo de la *Tradición;* las ligeras adaptaciones posteriores han atenuado un poco, no borrado, el carácter cristológico-trinitario en el prefacio consecratorio de los sacerdotes y de los obispos.

He aquí el texto de la *Traditio* para la consagración de los obispos:

"Oh Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo... Tú que has establecido el orden en tu Iglesia por el "Verbo de tu gracia" (cf. Act 20,32)...

Infunde ahora aquella virtud que viene de ti, la del "Espíritu magnánimo" que diste a tu amado Hijo Jesucristo y que Él dió a los Apóstoles, los cuales establecieron la Iglesia en cada región para alabanza y gloria indefectible de tu nombre... Conocedor de los corazones, concede a tu siervo que has elegido para el episcopado... que, por el Espíritu del sumo sacerdocio, tenga él poder de perdonar los pecados, según tu mandato, de "señalar los elegidos"" (cf. Act 1,26) según tu precepto, de "desatar todo vínculo" (cf. Is 58,6; Mt 10,1) según el poder que diste a los Apóstoles, de agradarte en la mansedumbre y con el corazón puro, mientras te ofrecerá el sacrificio en olor de suavidad, por tu siervo Jesucristo, por el cual sea a ti la gloria, el poder, el honor, con el Espíritu Santo ahora y en todos los siglos. Amén" [88].

En todo semejante a ésta es, desde el punto de vista cristológico-trinitario, la fórmula de la consagración de los sacerdotes y de los diáconos [89] en la *Tradición,* de Hipólito. Esta estructura se encuentra en toda la antigüedad, como puede verse en el sacramentario de Serapión [90] y en las *Constituciones Apostólicas* [91]. Véase, por ejemplo, cómo aparece el esquema *a, per, in, ad* en el sacramentario de Serapión a propósito de la consagración de los sacerdotes:

"Señor, Padre de tu Unigénito, os rogamos que venga sobre este hombre el Espíritu de verdad... para que pueda regir a tu pueblo y dispensar tu divina palabra y reconciliar a tu pueblo contigo, Dios increado..., tú que por el espíritu de Moisés concediste el Espíritu Santo a cuantos habían sido elegidos, da también a éste el Espíritu Santo por el Espíritu de tu Unigénito en don de sabiduría, de conocimiento, de recta fe, para que pueda servirte con conciencia pura, por tu unigénito Jesucristo, por cuyo medio sea a

[88] C.8 y 9.
[89] 12-14.
[90] VIII,5,3-7; 16,3-5; 18.
[91] 12.

ti la gloria y el imperio en el Espíritu Santo ahora y en todos los siglos de los siglos. Amén" [92].

La extremaunción.—En el rito litúrgico del sacramento de la extremaunción aparece raras veces el esquema cristológico-trinitario, según me consta, en la forma misma del sacramento, que, como se sabe, cambió en el transcurso de los siglos [93]. Aparece, por el contrario, muy manifiesto en las oraciones epicléticas para la bendición del óleo de los enfermos, tanto en el rito romano actual como en el gelasiano antiguo [94].

En *el sacramento del matrimonio* no me consta la perspectiva cristológico-trinitaria.

Los sacramentales.

Para la cuestión que nos interesa, no es menester detenerse mucho en los sacramentales. En ellos, en su mayor parte, encuéntrase una situación semejante a la de los sacramentos: muchas entre las antiguas e importantes fórmulas de los sacramentales tienen todavía de modo patentísimo una estructura cristológico-trinitaria en forma epiclética. Son notables desde este punto de vista: la bendición de la fuente bautismal y del agua bautismal tanto en los ritos orientales como en el rito romano, en el que la estructura cristológico-trinitaria aparece ante todo en el gran prefacio que se encuentra en el Gelasiano antiguo [95]; la bendición del óleo de los enfermos, que, por la oración epiclética se encuentra ya en el mismo sacramentario [96]; la consagración del *myron* entre los griegos; la consa-

[92] Véase RIGHETTI, II p.893.
[93] N. 40 (ed. WILSON) p.70: *Emitte.*
[94] N. 44 (ibid.) p.85ss.
[95] N. 40 (ibid.) p.70.
[96] Es, pues, nuevamente la gran visual de la historia sagrada en la perspectiva cristológico-trinitaria *a, per, in, ad.* Toda esta historia sagrada es considerada aquí bajo el aspecto de justificación o redención que presupone nuestro pecado: el origen primero de esta justificación del pecado es la caridad gratuita de Dios Padre para con nosotros, el cual por nosotros, en la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, como se sobrentiende (cf. Gal. 4,4-6), y luego difundió el Espíritu Santo en nosotros. Quien nos alcanzó esta justificación es Cristo, el gran mediador, por su sangre. El fin a que tiende todo este proceso es nuestra participación a la gloria de Dios, que es, en último término, a la gloria del Padre mismo (cf. Eph 1,14), participación que ahora la tenemos ya en esperanza. Condición por nuestra parte para aprovecharnos de los méritos de Cristo es la fe, a la que siguen las buenas obras (cf. Gal. 5,6), y que no está separada de los sacramentos (cf. Rom. 6). Signo y prenda de que alcanzaremos el fin es la presencia actual del Espíritu Santo, que el Padre ha difundido en nosotros.

También el segundo gran ciclo del temporal en la liturgia romana, el que va desde el Adviento a Epifanía, está construído sobre la visual cristológico-trinitaria; mas en él la parte del Espíritu Santo se pone menos de relieve. El concepto de este ciclo es de nuevo, como se sabe, toda la historia sagrada, misterio de Cristo, mas bajo el aspecto de la venida manifestativa del Señor; venida preparada y anunciada en el Antiguo Testamento, realizada históricamente en el nacimiento y vida de Cristo, y sacramental y místicamente, cada día en toda alma, y esperada en la parusía del Señor. En este proceso, la liturgia romana pone de relieve, ante todo, la parte del Padre y del Hijo encarnado.

gración de un altar o de una iglesia; la consagración de las vírgenes; la *commendatio animae*, en la que es notable el principio de la oración: *Proficiscere:* "Sal, alma cristiana, de este mundo, en el nombre de Dios, Padre omnipotente que te crió; en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por ti padeció; en el nombre del Espíritu Santo, que en ti se infundió".

Incluso, cuando en el medievo se estableció el uso de dar toda bendición o de comenzar toda acción sagrada principal haciendo el signo de la cruz, sobre sí mismo o sobre los objetos que han de bendecirse, y recitando la fórmula: *"In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti"*, no se perdió completamente el aspecto cristológico-trinitario, si bien se esfumó un poco ante el otro más puramente trinitario. Efectivamente, tales bendiciones, hechas con el signo de la cruz y la invocación de la Trinidad, significan: comenzamos la acción sagrada con la virtud que, por medio de la cruz del Señor, nos viene del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tres personas distintas en una sola naturaleza. O bien: bendecimos, consagramos este objeto por medio del poder que, por la cruz del Señor, tenemos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tres personas distintas en una sola naturaleza.

Los ciclos litúrgicos.

El mismo estado de cosas que hemos encontrado hasta aquí en toda la liturgia, es decir, el hecho de que el fondo de la liturgia está incrustado directamente sobre la visual cristológico-trinitaria, pero que en una sobreestructura posterior o se acentúa notablemente en algunas secciones particulares o se hace prevalecer la afirmación directa de la unidad de naturaleza de las personas en sentido ontológico y antiarriano, se encuentra también en las fiestas y en los ciclos litúrgicos. Nos limitamos aquí a una rápida ojeada a la liturgia romana en su estado actual.

Se sabe que el ciclo de las fiestas más antiguas es el de Pascua, que transcurre desde Septuagésima a Pentecostés. Históricamente alcanza en sus partes esenciales su formación completa hacia el siglo VII. El objeto de este período festivo es simplemente toda la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, pero bajo el aspecto de redención: redención vista necesaria, preparada, prefigurada, iniciada en el Antiguo Testamento; redención realizada en raíz, históricamente, por la venida, vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo; redención realizada y aplicada en el mundo después de la ascensión de Cristo por el Espíritu Santo merecido por Cristo, mandado por Él y por el Padre, que da alientos a la Iglesia y que vivifica espiritualmente a los individuos a través de los sacramentos y la vida moral ascética y espiritual de cada uno en la misma Iglesia.

Ahora bien, desde el punto de vista de Dios, toda esta perspectiva está dominada en la liturgia por la visual cristológico-trinitaria en el esquema habitual *a, per, in, ad*. En efecto, litúrgicamente, todo este ciclo se divide en tres partes: la primera, desde Septuagésima hasta el Domingo de Pasión, exclusive.

En la liturgia romana actual esta primera parte pone de relieve los presupuestos y la necesidad de la redención y su preparación y prefiguración en el Antiguo Testamento hasta Moisés. Por eso en este período, sobre todo en el breviario, se narra la historia de la humanidad desde la creación hasta Moisés. Pero se pone de relieve la actualización de la redención para cada uno de los fieles mediante la vida moral y ascética de cada uno: los fieles bautizados en estado de gracia se preparan a recibir un aumento siempre mayor de la redención mediante la vida ascética y litúrgica; los fieles pecadores se preparan para la reconciliación en la penitencia; los catecúmenos se preparan para el ingreso en la Iglesia mediante los sacramentos de iniciación cristiana.

Ahora bien, en esta primera parte, se coloca en el primer plano de la atención de la liturgia al Padre. Él aparece, como de ordinario, *ut a quo* y *ut ad quem*. Es decir, aparece como quien creó el mundo y el hombre, elevó a Adán, lo constituyó cabeza religiosa de la humanidad y le mandó que le obedeciera. Adán le ofendió por el pecado, y nosotros le ofendimos en Adán y hemos sido entregados a Satanás mereciendo su ira y las miserias de quien nos ha señalado con su culpa. Mas Él, no obstante esto, prometió el Redentor y preparó la redención en el Antiguo Testamento. Es al Padre a quien nosotros hemos de volver, y es a Él a quien debemos satisfacer por la penitencia, el ayuno, las oraciones, las obras buenas y la limosna.

En este primer período del ciclo, Cristo, el Hijo, aparece sólo en segundo plano, esencialmente en las epístolas y evangelios de las misas, sobre todo como maestro que, con su doctrina y ejemplo, nos enseña los preceptos de la vida moral, de la penitencia y de las obras buenas.

En la segunda parte del ciclo, desde el Domingo de Pasión a la Ascensión, la perspectiva cambia de acento. Pasa al primer plano la realización histórica de la redención realizada por Cristo, ante todo, por sus misterios pascuales: pasión, muerte, resurrección y ascensión. La liturgia pone en primer plano de la atención la prefiguración de la pasión en Jeremías; los sucesos históricos de la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo, el Redentor; la aplicación actual del fruto de la redención a los fieles, ya que en este período son iniciados los catecúmenos en la vida cristiana, son reconciliados los penitentes y perfeccionados los otros fieles.

Ahora bien, en todo esto es Cristo, el Hijo encarnado, nuestro Redentor y cabeza en su pasión y en su gloria, quien

es puesto al primer plano de la atención de la liturgia. Mas el Padre está también allí presente, como aquel del que tiene origen; en último término, esta historia sagrada de Cristo paciente y glorificado, historia que Él ha querido así y la dirige infaliblemente desde su gloria. Él ha prefijado la hora de Jesús; el sacrificio de Jesús es un sacrificio que Él hizo de sí mismo al Padre para satisfacer por nosotros y reconciliarnos con Él; es el Padre quien ha conducido a su propio Hijo Jesucristo a la pasión por el amor excesivamente grande con que nos ha amado. Es Él quien aún lo ayuda en esta pasión—por lo cual en este período toda la liturgia está llena de las oraciones que Jesús dirigió a su Padre—. Es el Padre quien lo resucita y en las misas de la semana de Pascua aparece Él como el principio y fin de todo el misterio pascual de la regeneración de los hombres a una nueva vida por el bautismo. En el período de la Ascensión se divisa también al fin de todo la figura del Padre, porque es el Padre quien en la Ascensión glorifica de modo definitivo al Hijo y lo hace sentar a su derecha en la gloria, mientras que Jesucristo, allí, no hace otra cosa que interceder por nosotros ante el Padre; ruega al Padre que nos envíe el Espíritu y prepara para nosotros un lugar ante el Padre. En la última fase del ciclo, desde la Ascensión a Pentecostés, es el Espíritu quien se encuentra en el primer plano de la atención. Aquí se desarrolla litúrgicamente el concepto de cómo todo el negocio de la redención de Cristo en todos y cada uno de los hombres, desde el momento en que Cristo se sentó a la derecha del Padre en la gloria, se realice *in Spiritu*, con la presencia y la obra del Espíritu que anima a la Iglesia y vivifica sus medios de santificación, de doctrina y de gobierno. Cristo, en este período, aparece sobre todo como Aquel que nos ha merecido el Espíritu y nos vivifica dándonos el Espíritu. El Padre es el que, por la intercesión de Cristo, nos envía el Espíritu y al que el mismo Espíritu tiene por misión conducirnos.

No es del caso entrar en particularidades para ilustrar litúrgicamente estos conceptos y demostrar que ellos, efectivamente, constituyen el esquema ideológico de todo el ciclo, desde Septuagésima a Pentecostés. Es oportuno, por el contrario, poner de relieve una vez más todavía cómo la liturgia, en su mismo ciclo principal, mira a las personas de la Trinidad, sobre todo en la visual de su real distinción y considerándolas en las relaciones propias o casi propias, de cada una con la historia sagrada de nuestra salvación. En relación a los acontecimientos de esta historia de nuestra salvación considera la liturgia en las fiestas al Padre, a Cristo, el Hijo encarnado, nuestro Redentor y cabeza, y al Espíritu Santo.

El ciclo litúrgico desde Septuagésima a Pentecostés, históricamente hablando, ha evolucionado y ha tenido necesidad de largos siglos hasta encontrar su estado actual. Pero puede

verse cómo en la formación de este ciclo ha sido guiada la Iglesia por una intuición unitaria y como por un instinto fundamental simplicísimo, que consistía únicamente en poner litúrgicamente en obra el pensamiento que ha expresado San Pablo de un modo sintético, poco más o menos completo, en la epístola que se lee el sábado de las cuatro témporas de Pentecostés (Rom 5,15), al fin, y como conclusión, de todo el ciclo: "Justificados por la fe, tenemos paz con Dios nuestro Señor Jesucristo; por el cual tenemos también acceso por medio de la fe a esta gracia, en la cual estamos, y nos gloriamos de la esperanza de la gloria de los hijos de Dios... La esperanza no engaña, porque la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". Luego también en la creación de las fiestas es la perspectiva *a, per, in, ad,* la que dirige desde el principio el espíritu más profundo y como el instinto de la liturgia [97].

Y aquí se tiene la última clave para entender por qué motivo en la liturgia antigua no sólo no existió una fiesta al Padre considerado en su vida intratrinitaria [98], cómo no existió una fiesta del Hijo, o del Verbo, o del Espíritu Santo considerados cada uno en la vida misma intratrinitaria independientes de sus intervenciones en la historia sagrada de nuestra salvación, sino que ni siquiera existió una fiesta de la Trinidad como tal, considerada directamente y ante todo en la unidad de la naturaleza divina. La introducción de una fiesta tal, que comienza a aparecer sobre el suelo gálico en el siglo VIII y se afirma en la misma región en el curso del siglo X, corresponde, en el campo de las fiestas litúrgicas, a aquel fenómeno ya considerado en las otras partes de la liturgia, que hace ver cómo, en reacción contra la herejía arriana, se ha desarrollado fuertemente en la Iglesia la necesidad psicológica de juntar explícitamente a la antigua perspectiva cristológico-trinitaria del esquema *a, per, in, ad,* la afirmación directa de la unidad de naturaleza divina en la Trinidad beata considerada directamente en sí misma en la visual que trasciende el tiempo y la historia.

¿Fué esto un efecto de falta de espíritu litúrgico? No me parece así. Como no me parece sea una falta de espíritu litúrgico el haber desarrollado en las conclusiones y en las doxologías, junto a la antigua perspectiva cristológico-trinitaria, una visual más reciente en la que se afirmó más directamente el aspecto ontológico-trinitario de la unidad de la naturaleza divina entre las tres personas. Como decíamos al principio de este capítulo, el misterio de la Trinidad, abarcándolo dos tér-

[97] Más de una vez, incluso en tiempos recientes, ha habido quien ha intentado hacer introducir en los ciclos litúrgicos una fiesta del Padre. Pero Roma siempre la ha negado. Véase BENEDICTO XIV, *De servorum Dei beatificatione* p.2.ª l.4 c.31; M. CAILLAT, *La dévotion a Dieu le Père: une discussion au XVII siècle:* Rev. d'Asc. et de Myst. 20 (1939) 35-49; 136-157.

[98] *De sacr.* VI,2,5,8.

minos antitéticos, de cualquier modo en que se formule tendrá necesariamente sus inconvenientes y sus peligros desde el punto de vista de la eficacia psicológica. Por lo cual, en general, parece inevitable que no exista más que un camino seguro: nada más haber afirmado de modo bien vivo y concreto la distinción real de las personas, tener cuidado de revalorizar la unidad de naturaleza en las mismas. Es lo que ha hecho la liturgia, tanto en la conclusión de las oraciones y de las doxologías, como en las fiestas litúrgicas. Por esto ha instituído al fin del ciclo Septuagésima-Pentecostés una fiesta, en la cual, como compendiando y completando en modo psicológicamente eficaz toda la visión cristiana del mundo y de la historia sagrada que se ha desarrollado en este período según el antiguo esquema *a, per, in, ad,* se concentre explícitamente la atención y el afecto del creyente sobre la unidad de la Trinidad considerada en sí misma.

Creando esta fiesta la liturgia, en el fondo no hizo otra cosa que obedecer a aquella preocupación, jamás inevitable después de la herejía arriana, de presentar al pueblo cristiano en modo completamente equilibrado la visión de sus relaciones con Dios. Preocupación que, por ejemplo, San Ambrosio así expresaba: "Por todas partes el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; una operación, una acción santificadora; aunque exista, según parece, alguna cosa especial para cada uno... Tú tienes de especial que es Dios quien te ha llamado, mientras en el bautismo, de modo especial, has sido crucificado con Cristo, y, por lo mismo, cuando has recibido de modo especial el sello espiritual; ve que existe distinción de persona, pero todo el misterio de la Trinidad está unido" [99].

Y la liturgia mozarábica, en un sentido análogo, ruega así el día de Pentecostés:

"Rogamos suplicantemente a tu omnipotencia, ¡oh Dios!, santo Padre omnipotente, que nos llenes del don de tu Unigénito... y de su Espíritu Santo: para que cuantos tú creaste y los rescataste por medio de tu Hijo, te dignes conducirlos a la perfección por medio del Espíritu Santo. No ya que la operación de la Trinidad sea separada o desemejante, sino para que aparezca evidente la inconfundida igualdad de las personas distintas en la única deidad" [100].

Roma, no obstante todas las insistentes solicitaciones que comenzaron desde el siglo VIII, opuso larga resistencia durante seis siglos a la aceptación de esta fiesta en su liturgia. Es porque el instinto tradicional fué siempre fortísimo en Roma, así como la antigua intuición instintiva de que una fiesta litúrgica no tiene por objeto simplemente una idea abstracta, sino

[99] *Liber moz. sacr.* (ed. Férotin) n.785.
[100] H. DU MANOIR, *Cyrille d'Alex.*: Dict. de Spiritualité 2 col.2682. El mismo P. Du Manoir explica largamente esta conclusión en su obra *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alex.* (París 1944).

un acaecimiento histórico de nuestra salvación o, a lo sumo, una idea, sí; pero concretizada en uno o más sucesos históricos de la historia sagrada de nuestra salvación. Se comprenden por lo mismo las indecisiones de Roma, en tiempos no recientes, cuando se trataba de hacer algunas excepciones a esta regla fundamental de la tradición. Multiplicando, en efecto, las excepciones a esta regla fundamental, se va al encuentro del grave inconveniente de proponer esquemas abstractos y, por lo mismo, no permanentemente eficaces, a la piedad del pueblo cristiano, y especialmente se hace que este pueblo olvide la gran perspectiva bíblica y litúrgica de la historia sagrada, que es toda una con el misterio de Cristo, con el misterio de la Iglesia, con el misterio por el cual todo viene del Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo, todo vuelve al Padre; misterio que constituye la visual connatural fuera de la cual, como ha podido verse, ni se comprende la Biblia ni se vive la liturgia.

Qué es lo que significa, en la doctrina y en la vida espiritual práctica, el descubrimiento y la celosa salvaguardia de este misterio en esta perspectiva, nos lo dice San Cirilo Alejandrino después de otros muchos antes que él. El que mejor conoce actualmente su doctrina espiritual ha podido escribir: "El destino del cristiano es el de llegar a ser en la unción y por medio de la unción del Espíritu Santo, conforme a la imagen del Hijo, único mediador, el cual nos conduce al Padre; tal es el motivo dominante de la doctrina espiritual de San Cirilo. Su enseñanza ascética y su mística se nos presentan, repitámoslo, esencialmente trinitarias. El Padre envía a su Cristo; junto a Cristo y por medio de Él, envía al Espíritu Santo; y en el Espíritu Santo y por medio del Hijo se realiza nuestro retorno ascensional al Padre" [101]. San Cirilo mismo se expresaba, en pocas palabras, de esta manera: "Santificar, entendiéndose, como se acostumbra (en la Escritura), por consagrar y ofrecer, decimos que el Hijo se santificó a sí mismo por nosotros (cf. Io 17,19). Efectivamente, se ofreció como sacrificio y víctima santa a Dios y Padre, reconciliando con Él al mundo y restableciendo en amistad lo que estaba caído, es decir, el género humano. Él, efectivamente, es nuestra paz, como está escrito. Nuestro retorno a Dios no se entiende hecho diversamente por Cristo Salvador, sino por medio de la participación y de la santificación del Espíritu Santo. Aquel que nos acerca y, por decirlo así, nos une con Dios, es el Espíritu, recibiéndole somos partícipes y consortes de la naturaleza divina y lo recibimos por medio del Hijo, y en el Hijo recibimos al Padre" [102]. La liturgia, si sabemos entenderla y vivirla más y mejor que cualquier otro medio, puede hacernos penetrar y mantenernos en estas maravillosas realidades.

---

[101] *In Io.* 10: PG 74,544 D ss.

CAPITULO VIII

El único liturgo y la única liturgia

La visual: del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, al Padre, nos da el ciclo completo de la descensión de Dios entre los hombres y del retorno de los hombres a Dios. Pero, después de cuanto hemos dicho en el capítulo anterior, es necesario precisar mejor la parte propia que en la liturgia corresponde a Cristo en este ciclo, por el cual, en el Espíritu, todo viene del Padre y vuelve al Padre. ¿Qué cosa significa exactamente en la liturgia *Per Christum Dominum nostrum?* ¿Qué cosa quiere decir San Clemente Romano cuando, con una expresión magnífica, dice: "Jesucristo, el sumo sacerdote de nuestras oblaciones, el patrono y la ayuda de nuestra debilidad"?

1. El celeste sacerdocio de Cristo.

Se trata, en una palabra, de esto: en nuestra liturgia la parte de Cristo es de tal modo real, viva, presente y preponderante que, en el fondo, no exsite en el mundo sino un solo liturgo, Cristo, y una sola liturgia, la de Cristo.

Cuando se trata de la acción y de la presencia de Cristo en su Iglesia, especialmente en la liturgia, existe un peligro y es éste: que más o menos conscientemente la concebimos como una cosa acaecida una vez para siempre en la vida terrestre de Jesús desde su encarnación hasta su muerte en la cruz, y que ya no está presente sino en el campo puramente sicológico del conocimiento y de los afectos. De nuevo, el peligro del pansicologismo y del panmoralismo. En el fondo hay tentación de concebir a Jesús solamente como un gran maestro que nos ha dado una admirable doctrina moral para caminar hacia Dios; como un admirable modelo a quien imitar; tal vez se llegue a no olvidar que Jesús es quien aceptó expiar voluntariamente por nosotros, sobre la cruz, y así, una vez para siempre, nos dió la posibilidad de obtener nuevamente de Dios todas las gracias necesarias para alcanzar la gloria, donde Él nos espera.

Pero si el significado de Cristo para nuestra vida se limitase sólo a estos aspectos, Él, en el fondo, no sería otra cosa que un gran santo y sólo por esto, maestro y modelo. Su presencia y acción actual entre nosotros, en la Iglesia, no se diferenciaría de la presencia y acción de un filósofo entre sus discípulos, o de un gran santo entre sus devotos, o de un gran fundador entre los miembros de su Orden. Ahora bien, Cristo, su acción, su presencia, es para la Iglesia algo inmensamente más pro-

fundo que todo esto. Pertenece a otro orden. La acción y la presencia de los antiguos maestros es entre sus discípulos de un orden sólo psicológico, moral. La acción y presencia de Cristo en la Iglesia es, sobre todo, de un orden físico y, por lo mismo, como consecuencia, de un orden también moral.

Para entender la profundidad de esta acción y presencia de Cristo en su Iglesia, especialmente en la liturgia, hay que ponerse en la gran síntesis de la historia y de la vida cristiana propuesta en la epístola a los hebreos [1].

El autor de esta epístola, pensando en el significado último de toda la historia y de toda la vida, no sólo la encuadra, como hacen todos los autores del Nuevo Testamento, en el gran panorama circular por el cual todas las cosas vienen del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo, y de ese modo vuelven al Padre—panorama que él supone, aunque no insista mucho sobre la persona del Espíritu [2]—, pero, además, considéralo principalmente y sobre todo bajo el aspecto de santificación y de culto. Es, efectivamente, la historia sagrada y la vida cristiana consideradas como liturgia que el autor nos presenta.

La Epístola a los Hebreos es una exhortación y arenga destinada directamente a un grupo de sacerdotes y levitas hebreos convertidos a Cristo y que, en medio de las dificultades de la persecución, estaban tentados de deplorar la eficacia santificadora y el esplendor cúltico de la liturgia judaica del templo frente a lo que podía parecerles un descarnado espiritualismo de la nueva religión de Cristo y del nuevo culto. Por esto el autor no piensa en otra cosa que en demostrar e ilustrar por todos los modos posibles la inmensa trascendencia de la vida cristiana como santificación y como culto sobre la liturgia del Antiguo Testamento [3]. Para esto presupone que toda la vida de los fieles ante Dios en esta tierra no es otra cosa, en el fondo, que una inmensa procesión litúrgica de peregrinos hacia el santuario donde habita Dios, para ser admitidos en su presencia, para verlo, alabarlo y ofrecerle nuestros sacrificios. Luego son bien conocidos los temas fundamentales de la epístola, puestos óptimamente de relieve por Spicq: el pueblo de Dios peregrinante; el pueblo de Dios comunidad cultual; Cristo, el Hijo de Dios, Sumo Sacerdote, redentor, santificador (a causa del pecado que ha precedido), cabeza y guía de esta comunidad peregrinante y cultual; la vida moral de los cristianos como presupuesto y consecuencia de su participación en la acción santificadora y cultual de Cristo, su cabeza; las santifica-

---

[1] Véase C. Spicq, *L'épître aux hébreux* 2 vols. (París 1953-54), especialmente I,286-329.

[2] Véase ibid., I,147ss. Del Padre habla el autor con mucha frecuencia con el nombre de Dios (véase ibid., *Indices* II,446 s.v. *Dieu*. Para el Espíritu Santo véase ibid., 446 s.v. *Esprit Saint*).

[3] Toda la terminología base y característica de la Epístola es específicamente litúrgica: acercarse, presentarse, ofrecer, santificar, expiar, purificar, altar, sacerdote, etc.

ciones y el culto del Antiguo Testamento como figuras y sombras de las santificaciones y culto de Cristo y en Cristo; la actualidad presencial, sin fin, de la liturgia celeste de Cristo glorioso a la derecha del Padre en la asamblea litúrgica y festiva *(panegyris)* de los ángeles y de los justos que ya han alcanzado su fin, asamblea en la que ya los cristianos, en cierto modo, por la peregrinación y en la fe, toman realmente parte.

Centro de toda esta perspectiva es el concepto del sacerdocio de Cristo, Hijo de Dios. Sacerdocio verdadero, perfecto, eterno, del que todos los anteriores no eran sino sombras y figuras. Sacerdocio comenzado en la encarnación, actuado en toda la vida terrestre de Cristo, principalmente en el Gólgota, que alcanzó la última y eterna fase de perfección y eficacia en el cielo, a la derecha del Padre, y que se proyecta continua y eficazmente sobre esta tierra para cuantos se adhieren a Él en la fe y en la vida cristiana. Es éste el punto capital reasuntivo *(kephalaion,* Heb 8,1) de toda esta doctrina superior (cf. Heb 5,11) que el autor quiere explicar a sus correspondientes: "que tenemos un Pontífice que está sentado a la derecha del trono de la Majestad de los cielos, ministro del santuario y del tabernáculo verdadero, hecho por el Señor, no por un hombre" (Heb 8,1ss.). Un sacerdote, el cual: "por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por Él se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos. Y tal convenía que fuese nuestro Pontífice, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y más alto que los cielos; que no necesita, como los pontífices, ofrecer cada día víctima, primero, por sus propios pecados; luego, por los del pueblo; pues esto lo hizo una sola vez, ofreciéndose a sí mismo" (Heb 7,24ss.).

¿Qué sentido toma la adhesión a la fe y a la vida cristiana en esta perspectiva? Dícelo el autor de la epístola en un texto que resume, poco más o menos, todos los grandes temas a los que ahora aludía, cuando dice a los cristianos que ellos no se han "acercado" (siempre término litúrgico) al monte Sinaí, al que se acercaron a los hebreos en el momento del pacto, en el conocido escenario extraordinario de majestad y de terror, sino: "vosotros, por el contrario, os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de los ángeles, a la festiva asamblea *(panegyrei)* y a la iglesia *(ekklesia)* de los primogénitos inscritos en el censo de los cielos, y a los espíritus de los justos llegados a la consumación, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús, y a la sangre de la aspersión, que habla mejor que la de Abel" (Heb 12, 22ss.).

Se ve, desde el punto de vista que nos interesa, cómo puede

encontrarse efectivamente en este texto y en el citado algo más arriba los grandes temas ahora enunciados. La vida cristiana es una procesión litúrgica de peregrinos cuyo fin es llegar al término donde está la perfección *(teleiosis)*, de acercarse al santuario a Dios, de comparecer ante Él. El santuario, en último término, es el santuario del cielo, donde en torno a Dios están reunidas en asamblea festiva las miríadas de los ángeles y los hombres justos, que ya han llegado a la perfección a la que habían sido llamados por Dios, porque han llegado al término de su camino *(teteleiomenon)*. Los cristianos, abrazando la nueva fe y la nueva vida, también en cierto modo han alcanzado el término de su peregrinación litúrgica, se han acercado en acto litúrgico a aquella Jerusalén y al santuario del cielo en un modo realísimo, si bien aún no perfecto. Esto ha sido y es posible gracias al sumo sacerdote mediador de la nueva alianza, Jesús, el cual, aspergeándolos con su sangre, purificándolos de sus pecados y santificándolos, los ha introducido, ya ahora realmente, en el santuario de la santa Sión y los ha juntado allí realmente desde ahora a la asamblea litúrgica de los ángeles y de los justos en la cual Él es el sumo y eterno sacerdote a la derecha del Padre, liturgo del santuario y del tabernáculo verdadero, siempre vivo para interceder en favor de los suyos. El culto, las santificaciones, la liturgia entera y el sacerdocio del Antiguo Testamento no eran otra cosa que sombras y figuras (Heb 8,5; 10,1) de este verdadero sacerdocio, de este verdadero culto y de esta verdadera santificación de la que Cristo es el liturgo y de la que los cristianos ahora son realmente partícipes. Así la antigua economía sacerdotal, santificadora y cúltica, del Antiguo Testamento, ha sido para siempre abolida y no subsiste más que la economía sacerdotal, santificadora y cúltica de Cristo, en la que tienen ya parte real los cristianos. De aquí se ve cómo la suerte de éstos trasciende inmensamente a la de los hebreos.

Todo se resume, pues, en este único razonamiento: Cristo, único y perfecto sacerdote, después de haber realizado su liturgia de santificación y alabanza al Padre sobre la tierra, principalmente en el Gólgota, ahora, siempre vivo, presente y glorioso a la derecha del Padre, como único liturgo, en el único santuario, continúa allí en acción intercesora la única liturgia de santificación y de alabanza que inició sobre la tierra y atrae y admite realmente en ella también a sus fieles todavía peregrinantes, y les da la firme esperanza de llegar mediante la perseverancia y la buena vida al término perfecto en el santuario celeste.

2. Liturgia celeste y liturgia terrestre.

En esta perspectiva general, ¿cuál es la parte de la liturgia propiamente dicha que realizan los cristianos desde ahora? El autor de la epístola, todo ocupado en la visión de la liturgia celeste, no desarrolla la relación que tiene con ella la liturgia terrestre de los cristianos. Sin embargo, hace algunas alusiones a ella, v.gr., el texto siguiente: "Teniendo, pues, hermanos, segura confianza de entrar en el santuario en virtud de la sangre de Jesús, entrada que él inauguró para nosotros como camino nuevo y viviente a través del velo, esto es, de su propia carne, y teniendo un sacerdote grande sobre la casa de Dios, lleguémonos con sincero corazón, con plena convicción de fe, purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura. Mantengamos inconmovible la confesión de la esperanza, pues fiel es quien hizo la promesa; y considerémonos los unos a los otros para estímulo de la caridad y de las buenas obras; no desamparando vuestra común reunión, según es costumbre de algunos, antes bien alentándoos, y tanto más cuanto veis que se acerca el día" (Heb 10,19).

Muchos comentadores ven en la asamblea *(episynagoge)*, que el autor exhorta a los cristianos a no desertar de ella, la asamblea litúrgica. Si esto corresponde a la intención del autor, podría tal vez decirse que para él la asamblea litúrgica es el lugar natural donde los cristianos, aspergeados y purificados los corazones de mala conciencia y lavados los cuerpos con el agua pura del bautismo, se acercan ya ahora a Dios bajo la égida del gran sacerdote Jesús, que nos ha obtenido tanto beneficio con su sangre, mientras, en virtud de la misma sangre, nos da la firme confianza de poder entrar un día en el santuario celeste, término último de nuestra peregrinación, donde Él nos ha precedido con tal que, entre tanto, conservemos intacta nuestra fe, nuestra esperanza y las traduzcamos en buenas obras. Diversos comentadores creen que el autor de la epístola hace aquí alguna alusión a la eucaristía (Heb 13,10; 6,4).

Pero, aunque la Epístola a los Hebreos no indique claramente cuál sea la relación entre la liturgia celeste y la liturgia terrestre de los cristianos, ella ha puesto ciertamente los principios fundamentales, de los cuales esta relación puede determinarse, como lo ha hecho, efectivamente, la tradición patrística y litúrgica posterior. El principio máximo es el explicado antes y fuertemente inculcado por la Epístola a los Hebreos del único liturgo, Cristo, y de la única liturgia, la de Cristo, ahora glorioso a la derecha del Padre. Principio complementario, igualmente subyacente, o también expreso, en la Epístola de los Hebreos, es la idea de que el verdadero y definitivo mundo es el celeste; el mundo de aquí abajo es sólo sombra, figura, imi-

tación[4]. Es cierto que el autor desarrolla esta visual ejemplarista sobre todo para ilustrar las relaciones que median entre el culto mosaico y el culto celeste de Cristo. En esta materia no se cansa de repetir que el culto mosaico era una pálida sombra, una figura, una débil imitación del futuro culto, perfecto, el de Cristo (Heb 10,1; 8,2-5; 9,11-24). No me parece que pueda demostrarse que el autor en esta visual, en la que piensa ciertamente sobre todo en el culto celeste de Cristo, tenga en la mente también el culto cristiano sobre esta tierra.

Comoquiera que sea, es inevitable que en esta perspectiva los cristianos se presentaron claramente la cuestión del sentido del culto cristiano terreste, respecto al culto celeste y al culto del Antiguo Testamento. La respuesta era de cualquier forma inevitable conforme a los principios de la Epístola a los Hebreos: si la liturgia del antiguo Testamento no era otra cosa que sombra y figura de la liturgia celeste de Cristo, la liturgia terrestre de los cristianos era también sombra y figura de la liturgia celeste de Cristo. Pero con una gran diferencia: que el concepto de figura y de sombra aplicado a la liturgia terrestre de los cristianos respecto a la liturgia celeste, tiene un sentido inmensamente más profundo y real, incluso realista, que el que se tiene cuando se aplica a la liturgia del Antiguo Testamento respecto a la misma liturgia celeste.

El motivo profundo es que, entre los cristianos, también sobre esta tierra, no existe más que una sola santificación, que es la realizada continuamente en ellos por Cristo; no existe más que un culto, que es el ofrecido ininterrumpidamente por ellos y con ellos por Cristo, y por lo mismo no existe más que un liturgo: Cristo mismo. Si la liturgia terrestre es verdadera santificación y verdadero culto, esto no puede ser sino en cuanto ella actúa de un modo diverso la misma santificación y el mismo culto de Cristo ahora glorioso en los cielos. La liturgia terrestre de los cristianos no puede ser sino la epifanía, bajo el velo de los ritos y de los símbolos, de la liturgia celeste de Cristo; su simple manifestación sobre la tierra bajo una envoltura terrestre. La liturgia terrestre y la liturgia celeste son una misma realidad y no difieren más que en el modo de manifestarse y en su plenitud, como, en el concepto antiguo, la imagen y la realidad que ella manifiesta.

Estas ideas, que pueden fácilmente deducirse de los principios puestos por la Epístola a los Hebreos, han sido largamente revalorizados por la tradición patrística y litúrgica. Esta tradición tuvo siempre gran solicitud de inculcar que en nuestra liturgia terrestre es siempre y principalmente Cristo mismo quien opera bajo el velo de los ritos y por el instrumento de los mi-

---

[4] Sobre este principio, base de la Epístola a los Hebreos, véase SPICQ, l.c., I,72-76. El autor de la Epístola, en esta materia, toma el tema de la tradición platónico-alejandrina en torno al ejemplarismo.

mundo hace Cristo, ahora glorioso a la derecha del Padre, realízalo por medio del Espíritu Santo, que Él mismo envía del Padre, de modo que la acción de Cristo y la acción del Espíritu Santo no son dos acciones diversas, sino una acción de Cristo en el Espíritu Santo o por medio del Espíritu Santo. Teóricamente hablando, puede ponerse en buena hora de relieve lo que se considera parte del Espíritu Santo en la Misa, sin que por esto se abandone la idea de que Cristo, nuestro sumo sacerdote, ahora en el cielo a la derecha del Padre, es el ministro principal del sacrificio eucarístico.

Como quiera que sea, es evidente la antigüedad y la universalidad del concepto de que es verdaderamente Cristo mismo quien en la Misa ofrece su sacrificio. El concilio de Trento no hizo otra cosa que reafirmar esta idea cuando dijo que en el sacrificio de la Misa: "Es la única y misma víctima que, por el ministerio de los sacerdotes, se ofrece ahora a sí mismo, y que se ofreció un día en la cruz" [11].

Se sabe que la cuestión de determinar más precisamente el modo en que Cristo, ahora glorioso a la derecha del Padre, ofrece realmente, como ministro principal, todo sacrificio que se realiza en la tierra, da lugar, entre los teólogos, a opiniones bastante diversas, en las que no creo oportuno entrar [12].

No conviene tampoco insistir sobre el concepto general de que en los diversos sacramentos Cristo mismo es siempre el ministro principal. Se sabe que esta doctrina fué explicada esencialmente por San Agustín, en orden a la controversia de la validez del bautismo conferido por los donatistas, en cuya ocasión escribió aquellas famosas palabras: "Pedro bautiza, pero es Él (Cristo) quien bautiza. Paulo bautiza, pero es Él quien bautiza. Judas bautiza, pero es Él quien bautiza" [13]. La doctrina de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* está toda fundada sobre este presupuesto.

Y en general, a este propósito, hay que recordar la doctrina de Santo Tomás, de la que se ha hablado en un capítulo precedente, que toda santificación que obra Dios en los hombres, se hace a través de la humanidad de Cristo, como instrumento físico de su divinidad.

También en los sacramentales y en los ritos litúrgicos de institución eclesiástica, como en la misma alabanza divina, es siempre Cristo el autor principal. Como se ha explicado en un capítulo anterior, esto se realiza de un modo y grado diverso que en los sacramentos que obran *ex opere operato*, pero de un modo claramente superior al que se realiza en la oración

[11] Denz. 940. Se sabe que este concepto abasteció, en la historia del arte, el tema iconográfico de Cristo que ofrece Él mismo la propia misa. Véase, p.ej., G. MILLET, *Monuments de l'Athos* I (París 1927), tablas 64,1 y 2; 118,2; 168; 218,2; 219,3; 256; 257; 261; 262,1 y 2.

[12] Véase, p.ej., A. COELHO, *Curso de Liturgia Romana* (ed.3.ª Singeverga-Negralos 1950) p.

[13] *In Io. tract.* VI,7.

simplemente privada de un cristiano o de una oración en común, pero no propiamente litúrgica. De aquí, precisamente, el concepto de la eficacia de la alabanza divina y de los ritos litúrgicos de institución eclesiástica *ex opere operantis Ecclesiae* intermedio entre el *opus operatus* y el *opus operantis individui*. La eficacia *ex opere operantis Ecclesiae*, especial de los ritos instituídos por la Iglesia y de la alabanza divina, proviene precisamente del hecho de que Cristo toma de modo especial a cuenta suya estos ritos y esta oración, mucho más que de cualquier oración simplemente privada o no oficial de uno o más cristianos.

Si el fundamento de la eficacia de toda oración cristiana, incluso privada o no litúrgica, es siempre la unión del cristiano con Cristo como del miembro con su cabeza, por lo cual en toda oración es siempre la Iglesia y Cristo los que ruegan, hay, pues, que decir que eso se realiza en un grado y con una cualidad superior cuando esta oración es la oración litúrgica. Con mayores razones y de un modo más eminente se deberá, pues, aplicar a esta oración (incluso a todos los ritos litúrgicos instituídos por la Iglesia, ya que, como sabemos, ellos obran esencialmente a modo de oraciones) lo que dice San Agustín de la oración del cristiano en general: "Dios no podía conceder a los hombres mayor don que aquel por el cual les dió por Cabeza al Verbo, por cuyo medio hizo todas las cosas y los hizo sus miembros, de modo que Él es Hijo de Dios e Hijo del hombre, Dios con el Padre, y hombre con los hombres; y cuando hablamos nosotros a Dios en la oración no separamos el Hijo de Dios, y cuando ruega el cuerpo del Hijo no separe de sí a su Cabeza; y Él es el mismo Señor nuestro, Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador de su cuerpo, que ruega por nosotros y ruega en nosotros y es rogado por nosotros. Ruega por nosotros como sumo sacerdote; ruega en nosotros como Cabeza nuestra; es rogado por nosotros como nuestro Dios. Reconozcamos, pues, en Él nuestras voces y en nosotros la suya... ¿Quiere hacer suyas las palabras del salmo, cuando pendía de la cruz y decía: Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado? Es, pues, rogado en la forma de Dios, ruega en la forma de siervo; allí Creador, aquí creado. Asumió sin cambio la criatura que debía mudar y nos unió a sí mismo un solo hombre: Cabeza y cuerpo. Luego nosotros rogamos a Él, por Él y en Él; hablamos con Él y habla con nosotros; decimos en Él y Él dice en nosotros la oración de este salmo... Por lo mismo nadie diga, cuando oiga estas palabras: no es Cristo quien las dice; o diga, por el contrario: no soy yo quien las digo; antes al contrario, si se reconoce parte del cuerpo de Cristo, debe decir lo uno y lo otro: Cristo lo dice y: yo lo digo. No decir nada sin Él, Él no dice nunca nada sin ti" [14]. La gran idea es

[14] *Enarrat. in Ps.* 85,1.

que la oración de la Iglesia es la oración de Cristo y la oración de Cristo es la oración de la Iglesia. Cristo y la Iglesia, dice en otra ocasión el mismo San Agustín, porque son esposo y esposa son dos como en una misma carne: "De dos vienen a ser una misma persona, cabeza y cuerpo, esposo y esposa... Si son dos en una sola carne, ¿por qué no han de ser en una sola voz? Habla, pues, Cristo, porque en Cristo habla la Iglesia y en la Iglesia habla Cristo; el cuerpo en la cabeza y la cabeza en el cuerpo" [15].

No sin razón cita la encíclica *Mediator Dei* [16] el primer pasaje de San Agustín para dar a entender cómo el oficio divino es de modo eminente la oración del mismo Cristo, por lo cual puede decirse de este oficio que: "el Verbo de Dios, tomando la naturaleza humana, trajo Él mismo a esta tierra de destierro el himno que perpetuamente se canta en las mansiones celestes. Uniendo en sí toda la comunidad humana, Él se asocia a este canto de alabanza" [17].

En cualquier parte que se considere la liturgia, es siempre y principalmente Cristo quien está en el primer plano: Cristo es quien ofrece el sacrificio de la Misa; Cristo quien santifica y distribuye las gracias en los sacramentos; Cristo quien ruega y alaba al Padre en los sacramentales y en la oración de la Iglesia, y en la alabanza divina. La Iglesia de Cristo, sus ministros, sus fieles, son en la liturgia como su sombra que Él arrastra tras de sí; a todos los cubre Él consigo mismo, los identifica consigo mismo; el Padre mira la liturgia como cosa de Cristo; así la ve, así la escucha, así la ama. En la liturgia no ve Dios a los hombres que obran, sino sólo a Cristo que obra por los hombres y los asocia a sí mismo.

Si a esto se añade la doctrina expresa del Nuevo Testamento, especialmente de San Pablo y de la Epístola a los Hebreos, que Cristo es cabeza también de los ángeles [18], así como el pensamiento de la liturgia romana que afirma que a través de Cristo es como los ángeles alaban a Dios [19], se comprenderá plenamente cómo Cristo es el único "liturgo de los lugares santos y del tabernáculo verdadero que fijó el Señor y no el hombre" (Heb 8,2) en los cielos; y cómo es al mismo tiempo el único gran liturgo de nuestra liturgia terrestre que, bajo el velo de signos, cual envoltura sensible humana, hace presente y actualiza entre nosotros aquella misma liturgia celeste que Él realiza ante el Padre. Siempre se vuelve al gran concepto tan vivo en la antigua Iglesia y que Tertuliano expresó magníficamente

---

[15] *Enarrat. in Ps.* 30,4.
[16] N.142.
[17] Ibid.
[18] Véanse, p.ej., Col. 1,15-20 y Heb. 1,5-2,18. Que Cristo sea cabeza de los ángeles es cuestión aparte de saber si lo es también en el sentido de que la gracia de los ángeles es también la gracia de Cristo.
[19] *Per quem maiestatem tuam laudant angeli.*

cuando llamó a Cristo *catholicum Patris sacerdos*[20], el universal y único sacerdote del Padre.

3. Consecuencias para la naturaleza de la liturgia

Síguese de aquí que el culto que la Iglesia rinde a Dios sobre la tierra no puede ser otro que el unirse la Iglesia al culto que Cristo rinde a Dios. O de otro modo: el culto de la Iglesia es el culto que Cristo rinde a Dios en la Iglesia, sirviéndose de ella como de instrumento y asociándola a su propio culto. Nuestra liturgia terrestre, vista de la parte de Cristo, es pues, bajo el velo de signos sensibles, una continua epifanía del sacerdocio de Cristo ahora glorioso ante el Padre, epifanía que Él mismo realiza continuamente entre nosotros asociando en actualidad a la Iglesia a su sacerdocio siempre en acto. Vista de la parte de la Iglesia, la liturgia no es otra cosa que una participación actual y real de los hombres al acto sacerdotal de Cristo siempre efectivo ante el Padre, continuando, por lo mismo, en la gloria la acción sacerdotal que Él comenzó en la tierra desde el primer instante de su encarnación.

Se ve cómo estas afirmaciones suponen en la realidad litúrgica una presencia actual de Cristo que trasciende inmensamente la simple esfera psicológica del conocer y del querer y se fundamenta, a su vez, en la unión hipostática, en la doctrina del cuerpo místico y de la *gratia capitis*. En la realidad litúrgica Cristo está siempre presente como una realidad física; en su persona (eucaristía, sacrificio) o al menos en su virtud santificadora real y físicamente operante (en los otros sacramentos, sacramentales, alabanza divina). En suma, para entender la liturgia es indispensable haber descubierto esta verdad: Cristo está en ella presente *hic et nunc*, no como una idea abstracta, sino como una persona viva y como una fuerza viva que emana de una persona también viva: "y por esto puede salvar perfectamente a cuantos por Él se allegan a Dios, estando siempre vivo para interceder a su favor" (Heb 7,25), incluso para obrar en ellos, por medio de ellos y junto con ellos.

Así, en la realidad litúrgica, la acción actual sacerdotal de Cristo, que comenzó con la encarnación, se realizó sobre el Gólgota y se prolonga ante el Padre, viene a ser una realidad que nos asalta real y presencialmente. El tiempo es allí superado y como suspendido: Cristo, su sacrificio, su virtud santificadora, su oración, su acción mediadora ante el Padre, están allí realmente, físicamente bajo el velo de signos sensibles. Todos los hombres en el correr de los siglos, individualmente, uno por uno, participando en la realidad litúrgica, pueden llegar a ser contemporáneos de Cristo en un modo que Kierkegaard, protestante como era y todo sumergido en el puro psicologismo, no

[20] *Adv. Marc.* 4,9.

pudo ni siquiera sospechar. No es que el hombre, prescindiendo del tiempo y del espacio, se transporte a los tiempos de Cristo, sino Cristo, siempre vivo y presente, quien atrae a sí a todo hombre en la órbita de su acción sacerdotal, sacrificial, mediadora, que trasciende todo espacio y todo tiempo.

A esta luz deberá aparecer como expresión muy sobria de una simple realidad bien firme una serie de afirmaciones en torno a la naturaleza de la liturgia que, por el contrario, se toman con frecuencia por exageraciones más o menos poéticas de los liturgistas que viven lejos de la realidad de este mundo y de las necesidades del apostolado moderno. Así, por ejemplo, cuando se dice que la liturgia, bajo el velo de signos sensibles, es la actuación y la prolongación temporal y espacial de la misma acción sacerdotal mediadora de Cristo, que Él inició en la tierra y continúa ahora siempre ante el Padre: actuación que se realiza por Cristo en la Iglesia, por medio de ella y a su favor.

Se observará que esta noción de la liturgia, más que ser una exageración de los liturgistas, no hace otra cosa que repetir con otras palabras el pensamiento profundo de la misma encíclica *Mediator Dei,* cuando escribe: "En toda acción litúrgica, al mismo tiempo que la Iglesia, está presente su divino Fundador. Cristo está presente en el sacrificio del altar, sea en la persona de su ministro, sea especialmente, bajo las especies eucarísticas. Está presente en los sacramentos por la virtud que les infunde para que sean instrumentos eficaces de la santidad; está presente, en fin, en la alabanza y en las oraciones dirigidas a Dios... La santa liturgia es, pues, el culto público que nuestro Redentor rinde al Padre como cabeza de la Iglesia; es también el culto rendido por la sociedad de los fieles a su Cabeza y, por Ella, al Eterno Padre; es, en una palabra, el culto integral del cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la Cabeza y de los miembros" [21]. Con mucha razón comenta el P. Roguet este pasaje, diciendo: "La Iglesia no sucede a Cristo; no lo sustituye. El culto que ella rinde a Dios, los sacramentos que ella administra, no sólo fueron instituídos por Jesucristo. Cristo está allí presente, por medio de su asistencia a la Iglesia, por su presencia en la comunidad, por su eficacia santificante. De aquí procede la grandeza de la liturgia: obra de la Iglesia y obra de Cristo al mismo tiempo. La liturgia es, pues, algo más que un ceremonial o un memorial" [22].

Más aún: la liturgia, bajo el velo de los signos sensibles, es simplemente la continuación y la aplicación continuada en cada individuo, a través de los tiempos, de la acción redentora de Cristo. Tampoco aquí ha de temerse un juego de prestidigitación intentado para hacer aparecer a la liturgia bajo una luz

[21] N.20.
[22] Ed. de la *Mediator Dei* p.10.

exageradamente favorable. Esta doctrina de todos los liturgistas ha sido también recientemente y con gran autoridad refrendada en la encíclica: "En las celebraciones litúrgicas, se dice, especialmente en el augusto sacrificio del altar, la obra de nuestra redención es verdaderamente continuada y aplicado su fruto. Cristo, en los sacramentos y en su sacrificio obra cada día nuestra salvación; por ellos Él purifica y consagra continuamente a Dios el género humano" [23]. En estas frases se reconocen fácilmente los pensamientos que la liturgia misma expresa claramente más de una vez. Así dice, por ejemplo, la secreta del domingo noveno después de Pentecostés, citada por la misma encíclica [24]: "Concédenos, ¡oh Señor!, te lo rogamos, tomar parte dignamente en estos misterios que repetidamente celebramos, para que cada vez que se celebra, conmemorando, este sacrificio, se realice la obra de nuestra redención" [25].

Todo esto no es más que una simple consecuencia de la realidad encerrada en aquellas cuatro palabras: *Per Christum Dominum nostrum*. Realidad del único sacerdote, del único mediador, del único liturgo y de la única liturgia que, en los planes queridos y realizados efectivamente por Dios, domina todo el mundo de la santificación y del culto en el cual se concretizan las relaciones entre el hombre y Dios. *Per ipsum, cum ipso et in ipso.*

CAPITULO IX

La liturgia y la ley de la salvación en comunidad

Con esta ley se entra en lo más vivo de una de las cuestiones más espinosas que la liturgia pone al espíritu moderno: las relaciones entre el individuo y la sociedad, entre el individualismo y el sociedalismo, en el campo mismo más celosamente íntimo y personal de nuestra piedad, de nuestras relaciones íntimas con Dios.

El espíritu moderno, como se ha desarrollado desde el alto Medievo y del Renacimiento, tiende a acentuar fuertemente el aspecto estrictamente individual y personal de nuestras relaciones con Dios. Esto hace temer a todo factor que pretenda intervenir para determinar las relaciones entre el individuo y Dios. Ya se llame este factor hombre, cosas sensibles o simplemente comunidad, sociedad o tradición, la mente moderna está instintivamente tentada a considerarlo como intruso. Sólo así, parécele, puede salvaguardarse la espontaneidad, la sinceridad, la vitalidad, etc., de la actitud religiosa, contra la exte-

[23] N.29.
[24] N.78.
[25] *Quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur.*

rioricidad ritualista, el mecanicismo privado de vida, el vacío conformismo de las costumbres sociales.

Ahora bien, quien dice liturgia dice no sólo cosas externas y sensibles, sino también ceremonias oficiales, presididas por autoridades oficiales, que obran en nombre de la sociedad como tal: donde se invita a los fieles a conformar sus sentimientos religiosos a pensamientos y estados de ánimo que se suponen ser los de toda la comunidad, expresados en formas transmitidas de generación en generación y tal vez muy lejanas a nosotros. Esto es más que suficiente para hacer surgir ante una mente moderna el espectro del colectivismo, de lo jurídico, de lo abstracto, del conformismo, introducido en el mismo santuario de la conciencia religiosa.

Para resolver este problema es necesario demostrar cómo el aspecto comunitario, oficial y tradicional, del mundo litúrgico, no sólo no daña a las legítimas exigencias del individuo en el campo religioso, antes al contrario; estas justas exigencias no pueden encontrar verdadero alimento y desarrollo sino en íntima conexión con el mundo litúrgico, con su carácter comunitario, oficial y tradicional.

1. El sentido comunitario protestante y el sentido comunitario católico

A este fin acúdese con frecuencia a la naturaleza estrictamente social del hombre en virtud de la cual el individuo mismo no puede encontrar su pleno desarollo religioso sino en una forma de religión también social. Es cierto que la naturaleza social del hombre se toma en consideración como elemento explicativo del carácter social del mismo. Pero, por sí sola, no me parece que esta consideración toque el nudo del problema. La naturaleza social del hombre exige ciertamente por sí misma que la religión por él practicada tenga cierta impronta de socialidad, pero no determina el grado ni la intensidad concreta y especialmente el sentido de esa impronta. Para satisfacer la naturaleza social del hombre en el campo religioso puede bastar, por ejemplo, el grado de socialidad que reviste el culto religioso entre los luteranos o entre los yogas hindúes. Mas el carácter social del culto católico es inmensamente más profundo del que lógicamente puede admitir un luterano o un yoga hindú puede soñar.

Para un protestante la socialidad de la religión y del culto agota toda una función de orden psicológico para con el individuo; para el católico, tiene ella una función primera y esencialmente de un orden mucho más profundo, que con los teólogos llamamos física, aunque sobrenatural[1], y sólo consi-

[1] Se sabe que "físico" teológicamente, en semejante contexto, se opone a puramente moral, y no significa material o sensible.

guientemente de orden psicológico. Nos explicaremos mejor. Para el protestante la santificación del hombre no supone en el hombre mismo un efecto real y físicamente transformador, no supone participación física de la naturaleza divina que eleva y transforma físicamente al hombre a un orden de ser y de obrar divinos; en el creyente (luterano) supone sólo un efecto de orden psicológico: el sentimiento de confianza en la misericordia de Dios. Para el protestante los sacramentos no son verdaderos y propios instrumentos de la gracia, que, presupuestas las debidas condiciones, también psicológicas, del que los recibe, producen realmente en él lo que significan, sino únicamente símbolos destinados a excitar en el creyente el predicho sentimiento de confianza en la misericordia de Dios. Un sacramento así entendido, en el fondo se agota todo en una predicación *sui generis*.

Especialmente, para el protestante, la eucaristía no contiene real y físicamente a Cristo; la Misa no es en sí misma real y físicamente un sacrificio, la continuación incruenta del sacrificio del Gólgota, sino sólo un memorial, un recuerdo, destinado, en el fondo, sólo a excitar los buenos sentimientos de los fieles. Consiguientemente el sacerdocio, para el protestante, no es una participación real y física del sacerdocio de Cristo que realiza actos real y físicamente para ser, en las manos de Cristo, instrumentos reales por cuyo medio Él renueva real y físicamente su sacrificio y santifica real y físicamente a los fieles. El sacerdocio, para los protestantes, es simplemente una deputación que un grupo de hombres da a otro hombre para que él los instruya y excite en ellos sentimientos de piedad. El ministro del culto en el protestantismo es simplemente un delegado y representante de la comunidad y no de Cristo. Finalmente, la comunidad protestante no es sacerdotal en el sentido de que el sacerdocio no la constituye como elemento esencial y determinante. La comunidad protestante es simplemente la suma de los fieles que tienen fe-confianza. Fuera de esto no existe ningún elemento físico divino que sea necesario para constituirla.

Por lo mismo, todo para el protestante se limita al plano estrictamente psicológico. Por esto la asamblea cúltica protestante en modo alguno sobrepasa este plano puramente psicológico. Todo el culto protestante se reduce, pues, esencialmente, a una predicación, y el carácter comunitario de su religión se concentra todo en una predicación. No sin razón en un templo auténticamente protestante ocupa el púlpito el lugar principal. Síguese de aquí que, en la lógica protestante, los actos cúlticos y la asamblea cúltica no son físicamente necesarios para la transmisión de la vida divina. En las relaciones entre Dios y el hombre tienen ellos, en fin de cuentas, sólo una utilidad psicológica, de la cual el creyente (luterano), si descubre medios concretamente más eficaces para él, puede también lógicamente

echarlos de menos. En una palabra, la comunidad en el protestantismo no es para el individuo intermediaria de la vida divina sino en el sentido de que ella es un medio útil para excitar en el individuo conciencia recta y buenos sentimientos, especialmente el sentimiento de fe-confianza.

Es fácil intuir cómo, en la visión católica del mundo, el carácter comunitario de la vida religiosa es inmensamente más profundo. Antes de ser del orden psicológico pertenece al orden físico, y por eso aquí el individuo, en sus relaciones con Dios, depende de modo más sustancial de la comunidad. Efectivamente, aquí, cuando se dice que Dios santifica al hombre, quiere decirse que Él lo transforma real y físicamente en su ser, haciéndole partícipe de su propio modo de ser y de obrar. Esta transformación real no se realiza sin los sacramentos, *in re* o *in voto*, como suele decirse. Estos son instrumentos reales y canales reales de la gracia y producen realmente aquello que significan. Todos los sacramentos están ordenados al sacrificio. El sacrificio mismo no se realiza sin el sacerdocio sacramental jerárquico, el cual es una participación real y física del sacerdocio de Cristo, que habilita real y físicamente a santificar a los hombres real y físicamente; esto hace que un grupo formado en comunidad llegue a ser Iglesia.

Según la doctrina católica, en efecto, no existe Iglesia sin sacerdocio sacramental y jerárquico, incluyendo siempre al Papa. Por lo cual la Iglesia, en la doctrina católica, no es simplemente la suma de los creyentes en Cristo, sino que ésta añade, además, un elemento físico divino nuevo: el sacerdocio sacramental jerárquico, incluyendo siempre al Papa. Los creyentes no son comunidad, no son Iglesia, sino en cuanto están unidos a este sacerdocio sacramental y jerárquico, en cuanto se insertan en él. En la doctrina católica el sacerdote no es el simple delegado del pueblo ni siquiera su representante, sino, ante todo, y esencialmente, es el delegado y el sustituto de Cristo, Cabeza de su cuerpo místico, que Cristo habilita para ser tal por medio de una cualidad especial de orden no sólo moral o puramente jurídico, sino físico sobrenatural: el carácter y la gracia sacerdotal transmitida por el sacramento del orden. Sólo porque el sacerdote es, en el modo predicho, delegado de Cristo, Cabeza del cuerpo místico, es, derivadamente también representante y como delegado de los fieles. Es la doctrina recordada explícitamente por la encíclica *Mediator Dei*, "creemos un deber recordar que el sacerdote hace las veces del pueblo, únicamente porque representa la persona de nuestro Señor Jesucristo, como Cabeza de todos sus miembros que se ofrece por ellos. Por esto, el sacerdote se acerca al altar inferior a Cristo, pero superior al pueblo" [2].

Por esto en la doctrina católica, la necesidad para el indi-

[2] N.83.

viduo de insertarse realmente (si no visiblemente al menos invisiblemente) en la comunidad, Iglesia católica concreta y visible bajo la jerarquía auténtica; de estar en contacto real, al menos invisible, con ella no proviene de una simple utilidad de orden psicológico, para alcanzar más fácilmente un fin también psicológico, sino que es una necesidad de orden físico; sin esta inserción, el individuo es físicamente incapaz de participar de la vida divina. Como sin un aparato es físicamente incapaz el hombre de elevarse en el aire, así, en la doctrina católica, la vida religiosa del individuo depende radical y físicamente de la comunidad-Iglesia, como tal, bajo la legítima jerarquía. Estamos muy lejos de la posición protestante. Para justificar una dependencia tan profunda de la vida religiosa del individuo de la comunidad, como tal, jerárquicamente estructurada, no basta recurrir a la naturaleza social genérica del hombre.

2. Historia sagrada y salvación en comunidad según la revelación

Necesitamos remontarnos a otro capítulo y recordar que las relaciones entre Dios y el hombre han sido impuestas sobre la ley de la objetividad: el camino por el que Dios desciende al hombre y el hombre va a Dios ha sido determinado al hombre en sus muchas particularidades por la libre voluntad de Dios. Al hombre no le queda más que conformarse a esta libre voluntad y someterse a ella como a cosa ya hecha. Conocemos la libre voluntad de Dios por la revelación. Es ésta, y únicamente ésta, la que hace conocer hasta qué punto ha querido Dios ligar la vida religiosa del individuo a la inserción y sumisión a una determinada sociedad; y si de esta determinación ha querido Dios hacernos conocer algún motivo que la haga más comprensible, hay, del mismo modo, que acudir a la revelación para conocerlo.

Efectivamente, la revelación nos hace conocer un aspecto importantísimo de los fines y planes de Dios en sus relaciones con los hombres, y es éste: en la comunicación de su vida divina al mundo, Dios no ha querido solamente atraer a sí a un cierto número de individuos, considerados aisladamente los unos de los otros y como atomísticamente, sino que ha querido fundar una ciudad, una sociedad orgánica divina, un pueblo, un reino, de modo que los individuos en el plano sobrenatural no pueden ni existir en el modo querido por Dios—por lo mismo, sobrenaturalmente, no pueden existir del todo—ni desarrollarse, sino en estrecha conexión y dependencia, también física, con esta comunidad, con este pueblo, como Dios lo ha querido efectivamente. Es la ley de la salvación en comunidad. Consecuencia inmediata de esta ley es que, en el campo

sobrenatural, entre el bien de la sociedad y el bien del individuo es simplemente imposible, porque estos dos bienes coinciden formalmente y, por libre voluntad de Dios, no forman sino un solo bien sobrenatural del individuo y de la sociedad, mejor aún, del individuo en la sociedad.

Para demostrar la realidad de la ley de la salvación en comunidad habría que explicar todo el concepto teológico del pueblo de Dios, del pacto, del reino de Dios, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Equivaldría esto a explicar toda la teología de la historia en la revelación cristiana. Bastará aquí recordar brevemente los grandes rasgos, el esquema esencial, poniendo de relieve aquí y allá algunos puntos que pueden ser de mayor interés para nuestro fin.

El concepto del pueblo de Dios y del reino de Dios está ya presente en las primeras páginas del Génesis donde se hace ver cómo toda la creación material, en la intención de Dios, ha sido ordenada a la creación del hombre y la misma creación del hombre ha sido ordenada al establecimiento y desarrollo de aquellas relaciones amistosas entre Dios y los hombres con la gracia y los dones preternaturales de que gozaron nuestros primeros padres antes del pecado. Para el autor sagrado, aquel estado inicial era el punto de partida ideal por el que la humanidad debiera haberse desarrollado. Para él, aquel estado ideal debiera haberse transmitido desde Adán a todos sus descendientes, y si, de hecho, no ha sucedido así, la causa ha sido el pecado de nuestros primeros padres. De este modo, desde las primeras páginas, mira la Biblia como estado de hecho querido por Dios la solidaridad religiosa en el bien y en el mal de todos los individuos humanos con Adán. Para la Biblia, religiosamente hablando, entre Dios y todo individuo humano existe por medio Adán, y éste aparece de este modo no sólo fuente física de todos los individuos, sino también cabeza religiosa de los mismos individuos, libremente constituídos por Dios junto con él en una solidaridad y sociedad *sui generis* bajo el poder real de Dios mismo. La doctrina cristiana del pecado original, y por lo mismo de la redención, no tiene sentido si no se supone como libremente querida por Dios para todos los hombres la ley de la salvación en solidaridad con un determinado individuo como cabeza de esa sociedad.

Tal ley aparece aún más decididamente aplicada en conexión con la sociedad religiosa de Israel como fué concretamente querido por Dios. Es cosa vivamente puesta de relieve por todos los estudiosos del Antiguo Testamento la naturaleza profundamente social, comunitaria y colectiva de la religión de Israel[3]. En el concepto del Antiguo Testamento toda la acción de Dios para con Israel está dirigida esencialmente por esta

[3] Véase, p.ej., W. EICHRODT, *Theologie des alten Testaments* vol.2 (ed.2.ª, Berlín 1948) p.1ss.

idea: Dios quiere no sólo ocuparse de los individuos, sino formarse un pueblo, una teocracia. A este pueblo como tal está confiada la misión extraordinaria de ser el instrumento de la instauración del reino de Dios en el mundo, según los planes queridos por el mismo Dios: salvaguardia de la fe monoteísta, preparación del ambiente donde ha de aparecer el Mesías; robustecer las primeras falanges del reino mesiánico; ser como el punto de partida desde el que este reino había de salir a la conquista del mundo.

En Israel el individuo no puede participar en los bienes mesiánicos, en parte ya presentes y en su mayoría futuros, sino como miembro del pueblo elegido. Fuera de esta inserción en el pueblo por la sangre, por la fe, por la circuncisión, por la observancia de la ley, por la práctica del culto, el individuo en Israel está completamente fuera de la corriente de vida que Dios imparte. Este es, en sustancia, el concepto del Antiguo Testamento; pero también es verdadero que los profetas, especialmente a partir de Jeremías [4], han reaccionado fuertemente contra la exageración grosera que muchos en Israel habían estado tentados de hacer de este concepto de religión y de moral comunitaria reivindicando los justos derechos y deberes del individuo en sus relaciones con Dios.

Esta reivindicación profética, en efecto, no era para alejar al individuo del concepto de salvación en comunidad, sino para recordar que esta misma realidad comunitaria no dispensa al individuo de las responsabilidades morales de una religión íntima y sentida. Así, el fuerte concepto de la salvación en comunidad en Israel no quería decir, como a veces se ha pretendido, que en Israel la individualidad religiosa del individuo esté completamente estrujada por los fuertes lazos colectivos; quería sólo decir que en Israel no se concibe el desarrollo de la personalidad individual religiosa sino en el ámbito del cuadro colectivo. En el Antiguo Testamento no existen rasgos de individualismo religioso si éste es entendido en el sentido de que la vida religiosa del individuo pueda nacer, desarrollarse, alcanzar su fin, sin proyección alguna al vínculo religioso con el pueblo teocrático como tal. Religiosamente es el pueblo quien lleva al individuo, y el individuo en tanto vale en cuanto está en el pueblo y se desenvuelve a través del pueblo.

En el Antiguo Testamento la denominación característica de este pueblo teocrático, además de "pueblo de Dios" es iglesia de Dios, *Qahal Iahweh, Ekklesia tou Theou, Ecclesia Dei* (Dt 4,8-13; 23,1-9). Y significa asamblea de Dios, congregación de Dios, y quiere indicar que Israel es un pueblo religioso que por libre y amorosa voluntad de Dios ha sido elegido, llamado.

---

[4] Véase, p.ej., F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Roma 1953); A. GELIN, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament* (ed.4.ª, París 1952) p.49ss.

separado de los demás, congregado en comunidad y consagrado en modo especialísimo a Dios, en vista a una misión especial [5]. Significado esencialmente semejante tienen en el Antiguo Testamento las otras denominaciones características de Israel como comunidad religiosa: posesión de Dios, su heredad, gente santa, amada por Dios, pueblo sacerdotal objeto de las promesas de Dios [6].

El Antiguo Testamento anuncia también claramente en qué modo este pueblo de Dios, al fin de los tiempos, cuando aparezca el Mesías, alcanzará de hecho el término de su misión mesiánica. Los profetas anuncian que la mayoría de los individuos que componen el pueblo, cuando aparezca el Mesías, no entenderá la solemnidad del momento, desobedecerá a Dios y será infiel. Sólo un grupo pequeño permanecerá fiel: "los testigos de Israel", la semilla permanente de Israel. Ellos formarán en torno al Mesías un nuevo pueblo religioso, continuación, heredero espiritual y complemento del antiguo Israel infiel, aquel pueblo mesiánico mismo que Israel tenía la misión de preparar [7].

Viene el Mesías y realiza todos los deseos de Dios. Ahora bien, es clarísimo en el Nuevo Testamento el concepto de que estos deseos de Dios, realizados por el Mesías, Jesucristo, no son otros que los que Dios había tenido siempre desde la creación del hombre: no sólo la salvación de los individuos, sino la creación de un pueblo, de una sociedad fuertemente comunitaria que fuese para los individuos medio inderogable y asilo de salvación. Y sobre todo, el Mesías es el nuevo Adán que, por caminos nuevos y maravillosos, restablece, en un grado inmensamente superior, la situación religiosa de la humanidad renovada a la del primer Adán y aparece así de un modo mucho más maravilloso aún que en el primer Adán como cabeza de la humanidad renovada, redimida [8]. De este modo, todos los hombres son en la redención solidarios con Cristo. Esta unidad de todo individuo con Cristo, indispensable para tener la vida divina, es inmensamente más profunda y real que una unión puramente moral. Sin embargo, ella no es física, si por unidad física se entiende la unidad que existe entre mi mano y mi cuerpo, porque la individualidad personal entre Cristo y el redimido permanece estrictamente distinta. Es la unidad que generalmente se llama "mística", no porque con ello se niegue que pertenezca a un orden físico, sino para afirmar que es de un orden físico misterioso, sobrenatural y que deja íntegra la distinción individual. Es absurdo, en la economía cristiana, que

[5] Véase, p.ej., K. L. SCHMIDT, *Ekklesia:* Teologisches Wöterbuch zum Neuen Testament 3 (1938) 502-39.
[6] Véase, p.ej., H. TRATHMENN-R. MEYER, *Laos:* ibid., 5 (1942) 29-57.
[7] Véase, p.ej., S. GAROFALO, *La nozione profetica del resto d'Israele* (Roma 1942).
[8] Véase San Pablo, Rom. 5,12-17.

el individuo pueda religiosamente nacer, desarrollarse, perfeccionarse, sin esta unión físico-mística con Cristo y su completa sumisión a Él como a fin querido de hecho por Dios.

Mas esta misma unión ninguno la alcanza si no se inserta en la comunidad fundada por Cristo, como su cuerpo, su pueblo, su Iglesia. Esta Iglesia de Cristo es simplemente aquel pueblo cuya realización ha sido siempre, según los libros sagrados, el fin querido por Dios a través de toda la historia; mi Iglesia *(Ekklesia)*, dice Cristo [9]; la Iglesia *(Ekklesia)* de Dios en Cristo, dice San Pablo [10]; el nuevo Israel, el Israel de Dios, los herederos de las promesas, los hijos verdaderos de Abraham [11]; el pueblo santo, elegido, amado de Dios [12]; todas las denominaciones que, transferidas a la Iglesia cristiana de la sociedad religiosa del Antiguo Testamento, señalan la estrecha unidad entre las dos comunidades y el carácter estrictamente social de la nueva economía no menos que de la vieja. De este modo pudo San Pedro decir, dirigiéndose a los nuevos cristianos: "Vosotros sois estirpe elegida, real sacerdocio, gente santa, pueblo de su patrimonio, para que proclaméis las grandezas de aquel que de las tinieblas os llamó a su admirable luz; vosotros erais mirados sin misericordia, mas ahora fuisteis mirados con misericordia" (1 Petr 2,9ss.). Y San Pablo insiste de tal modo sobre el aspecto social comunitario orgánico de la Iglesia cristiana que la compara a un cuerpo vivo en el que los diversos miembros no sólo cooperan al bien común, sino que de ningún modo pueden subsistir sin su inserción vital en el cuerpo como unidad. Y este cuerpo, esta unidad total, y no sólo un agregado de individuos es lo que, según San Pablo, ha intentado Cristo formar: "Él es la cabeza de la Iglesia, Salvador del cuerpo... (que) amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el lavado del agua mediante la palabra de la vida, a fin de hacer aparecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada" (Eph 5,23ss.).

En la primera comunidad cristiana, como se ve en los Hechos de los Apóstoles, este sentido comunitario eclesial, y por lo mismo sacramental y litúrgico, de la nueva religión aparece con fuerza y lozanía maravillosa. Véase qué cosa respondió San Pedro el mismo día de Pentecostés a los primeros convertidos que preguntaban a los apóstoles: "Hermanos, ¿qué cosa hemos de hacer?", y cómo describió San Lucas la vida de este primer grupo de cristianos: "Y Pedro les dijo: Arrepen-

---

[9] Mt. 16,18.
[10] Cf. 1 Thes. 1,1; 2 Thes. 1,1.
[11] Cf. Rom. 9-11; Gal. 3,29; 6,16; 1 Cor. 10,18.
[12] Cf. Rom. 8,27; 8,33; 1 Cor. 6,1ss.; Phil. 4,21; Col. 3,12. Para la teología del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento en general, véase, por ejemplo, L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (ed.2.ª, París 1948).

tíos y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo... Ellos, pues, acogiendo su palabra, fueron bautizados; y fueron agregados en aquel día como unas tres mil almas. Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles, y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones... Y día por día, asiduos en asistir unánimemente al templo y partiendo el pan en sus casas" (Act 2,38ss.). Es, pues, clarísimo que desde el primer día, en la nueva economía instaurada por Cristo, entre el individuo y Dios existe por medio la comunidad, y por lo mismo la jerarquía, los sacramentos, la oración en común, la liturgia, y que son éstas, para todo individuo, las formas indispensables en las que debe entrar si quiere encontrar la salvación.

Así, al pasar del Antiguo Testamento al Nuevo, no han sido cambiados los planes de Dios para con la humanidad, sino perfeccionados en modo inmensamente más maravilloso de cuanto podían esperar los viejos israelitas. Lo que Dios intenta es la formación de un pueblo en torno al Mesías y no sólo la salvación de cada uno de los individuos. Los individuos son llamados a ser insertados en este pueblo en el que Cristo es su cabeza. No existe para ellos otro camino de salvación, de desarrollo y perfección de sí mismos, sino en el seno de este pueblo, en armonía con esta colectividad; viviendo, en una palabra, la vida de la Iglesia.

Este intento de Dios de formarse un pueblo no termina en esta tierra. Tiene sus reflejos en la gloria, como lo escribió San Juan en el Apocalipsis. El cielo no es sólo el conjunto de individuos salvados, sino el triunfo de un pueblo, la eterna liturgia triunfal de una ciudad, la Jerusalén celeste, constituída por miríadas de ángeles y de fieles al Cordero que celebran todos juntos la liturgia cósmica que nunca tendrá fin y cantan: "Nos redimiste, Señor, Dios nuestro, con tu sangre, de toda raza, pueblo y nación e hiciste de nosotros un reino para nuestro Dios" (antífona de vísperas de la fiesta de Todos los Santos; cf. Apoc 4,9-14).

3. Iglesia y liturgia en la ley de la salvación en comunidad.

Entre tanto, los individuos de esta tierra, para que un día puedan ser enumerados en el libro de los vivos inscritos en la ciudad de la Jerusalén celeste, no pueden hacer otra cosa que insertarse aquí abajo en la Iglesia como pueblo de Dios y sociedad, como lo ha querido concretamente el mismo Dios, determinada esencialmente como tal por el sacerdocio jerárquico, depositario del sacrificio, ministro de los sacramentos sin los cuales ninguno viene a la vida verdadera, sin los cuales ninguno es insertado en el cuerpo místico de Cristo.

Por la ley general de la salvación en comunidad se comprende el último sentido del hecho de que sólo tal sacerdocio sacramental jerárquico, que obra en virtud de su mandato, tiene el poder, en la acción litúrgica, de transformar una asamblea de hombres en algo inmensamente más sublime que un agregado de muchos individuos, aunque sean creyentes, es decir, en la actuación sacral (sacrificial, sacramental, eucológica) del cuerpo místico de Cristo, de aquel pueblo querido de Dios e intentado por Dios mismo en toda su economía para con los hombres; *en la ekklesia* que en aquel acto se reúne como tal, en torno a Cristo realmente presente, en persona o en virtud, bajo el velo de signos sensibles de sus ministros y de los ritos litúrgicos. En la acción litúrgica todos los individuos que participan en ella son actualizados, o siempre más actualizados, como miembros de esta realidad de orden superior que es el cuerpo de la Iglesia unido a su cuerpo y principio vital, Cristo.

Por esto se dice, como hemos explicado en un capítulo precedente, que en la realidad litúrgica es siempre la Iglesia como tal quien obra y los individuos sólo en cuanto son sus ministros y miembros, o sólo miembros, es decir, en cuanto están insertados en la realidad eclesial, como Iglesia, como familia, como pueblo de Dios. Por esto la eficacia divina de la acción litúrgica sobrepasa inmensamente el poder propio inherente personalmente a los individuos que la realizan o la reciben.

Se ve una vez más cómo (aunque en el campo puramente filosófico exista diversidad de pareceres sobre la cuestión de saber si una sociedad es realmente algo más que la simple suma de individuos o es, por el contrario, como tal, una simple ficción jurídica) en el campo de la vida sobrenatural no puede existir duda alguna de que la Iglesia como tal no puede en modo alguno reducirse a una simple ficción jurídica, sino que es algo más real que sobrepasa inmensamente la suma de los individuos. La Iglesia es el cuerpo místico de Jesucristo, cuya característica es precisamente trascender inmensamente una unión puramente moral hecha por afectos y tendencia de muchos individuos a un fin común extrínseco. Ella es una realidad de orden misterioso, pero realísimo, que, en el cuadro de la estructura jerárquica y a través de sus poderes especiales, une realmente a los fieles con Cristo y a los fieles entre sí, dejando intacta la distinción de la individualidad personal entre los fieles y Cristo. Realidad misteriosa, pero innegable desde el punto de vista católico, que, admitida, el concepto de *opus operantis Ecclesiae,* como ha sido explicado, viene a ser lógico.

En conclusión: la Iglesia siendo el único puerto de salvación, y siendo el carácter social y comunitario de ella lo que antes se ha dicho, la cuestión individualismo-comunitarismo en la liturgia se resuelve, pues, en el sentido de que, desde el

punto de vista católico, es simplemente absurdo pensar que propiamente el aspecto social, comunitario y oficial del mundo litúrgico sea impedimento para una verdadera piedad fuertemente sentida y para el libre desarrollo de la personalidad individual sobrenatural como la *quiere Dios en todo hombre*. En efecto, lo que pide Dios al individuo (y de esto estamos seguros por medio de la revelación propuesta por la Iglesia) no es simplemente ponerse en intensa vibración religiosa en el modo que mejor parezca al individuo, sino de vibrar intensamente, con respuesta sentida y personal en armonía con determinadas y objetivísimas realidades impuestas por Dios como norma precisa de todo sujeto y que son: Cristo visto en el sacrificio, en los sacramentos y sacramentales y en la Iglesia, es decir, la realidad litúrgica con todo su carácter objetivo, social y oficial. Por lo mismo, el camino para salvaguardar la espontaneidad, la sinceridad, la vitalidad de la actitud religiosa querida por Dios y evitar el enemigo mortal del mecanicismo y del ritualismo sin vida no puede ser en el concepto católico huir de la liturgia o reducirla al mínimum indispensable para permanecer en la ortodoxia católica.

Se requiere, en otras palabras, que el cristiano, en correspondencia con su ser sobrenatural esencial y fuertemente comunitario, se cree una psicología religiosa comunitaria para armonizarse precisamente con la realidad objetiva de su ser y no vivir en su sensibilidad religiosa distanciada de su ser religioso. Sin esta armonía del sentir con el ser religioso profundamente comunitario, eclesial, sacramental, el católico no se sentirá jamás plenamente a su gusto en el mundo de la liturgia. Siempre estará tentado de evitarlo cuando le sea posible. Mientras, por el contrario, si llega a plasmar su sensibilidad religiosa según la tonalidad comunitaria de la liturgia, el cristiano vivirá plenamente cada día el dogma del cuerpo místico de Cristo sin correr el peligro de reducir esta realidad a una relación desencarnada, de orden, en el fondo, puramente psicológico e individual, incluso individualístico, entre Cristo y el creyente y todos los creyentes entre sí independientemente fuera de la realidad eclesial concretamente querida por Cristo.

Hemos llegado, pues, en último término, a la gran ley de la objetividad: el camino para ir a Dios nos lo ha impuesto el mismo Dios y ha sido libremente determinado por Él en sus particularidades. Ahora bien, este camino no es sólo cristológico-trinitario, sino social, comunitario, eclesial, jerárquico y por lo mismo litúrgico. Por esto, en el orden querido efectivamente por Dios, el individuo, fuera de la comunidad eclesial litúrgica, no puede nacer, ni vivir, ni desarrollarse, ni alcanzar su fin. Darse cuenta de esta realidad y armonizar la propia psicología y la propia sensibilidad es el camino indispensable para vivir la liturgia.

4. Expresiones rituales de la naturaleza comunitaria de la liturgia: historia y actualidad

La misma naturaleza y expresión ritual son un exponente manifiesto de la profunda naturaleza comunitaria de la liturgia. Esto es verdadero, incluso si en el curso de la historia se llega a percibir, especialmente en la liturgia romana—y no sólo en ésta—, algún oscurecimiento o disminución de aquel mismo carácter comunitario. Esto sucede tanto por la supresión de ritos antiguos que acentuaban precisamente ese carácter comunitario de la liturgia, cuanto por la reservación de algunos de estos ritos y oraciones al clero solamente, mientras que primitivamente pertenecía a toda la comunidad, o también, finalmente, por infiltración de elementos de orden privado que se conjugan mal con el primitivo carácter comunitario de la liturgia.

En la Misa.

Especialmente para la Misa, la naturaleza profundamente comunitaria de su estructura litúrgica esencial, así como la historia del oscurecimiento de aquella estructura suya primitiva, a partir de los siglos IV y V, y más especialmente en el Medievo occidental, ha sido sustancialmente narrada en dos obras, ciertamente clásicas en esta materia: una de Dix [13] y otra de Jungmann [14].

En ellas puede verse cómo la Misa, por su naturaleza profunda y por su estructura ritual antigua, aparece esencialmente como una acción de toda la comunidad eclesial, principalmente de aquella *hic et nunc* presente. Se trata, es verdad, de la acción de una comunidad diferenciada y jerárquicamente ordenada en cada uno de sus miembros y en cada uno de sus órdenes, teniendo cada uno su parte específica, sin confusión y sin nivelamiento. Pero, sin embargo, siempre es una acción unitaria de una comunidad cuyos miembros obran todos activamente en un solo drama que interesa a todos y en el que todos, cada uno a su modo, tienen parte activa. Por lo cual, antiguamente no se concebía que algunos miembros o algunos órdenes de la comunidad presentes en la Misa fueran sólo espectadores o simples oyentes; mucho menos que estuvieran allí ocupados en pensamientos y oraciones privadas que no se refieren nada o muy remotamente a la acción que allí se desarrolla como acción de todos.

Es conocido cómo, antes del siglo IV, esta estructura ritual de la Misa, que expresa su naturaleza intrínseca como acto de toda la comunidad se manifestara con mucha variedad. Antes del siglo IV todas las oraciones, por ejemplo, se dicen en alta voz,

[13] *The shape of the liturgie.*
[14] *Missarum sollemnia.*

sensibles por todos los presentes. No existen oraciones dichas secretamente en voz baja ni por el sacerdote ni por otros.

No existe superposición de oraciones, de cantos o de otros ritos, como sucede cuando el sacerdote dice una oración o una fórmula, mientras el coro canta otra cosa o cuando el coro canta alguna cosa que no tiene relación inmediata con lo que hace el sacerdote.

Las partes cantadas o leídas para todos son cantadas o escuchadas por todos, comprendido el sacerdote. Este no lee por sí las partes cantadas por todos o leídas para todos por el diácono o el lector.

Las mismas oraciones son siempre oraciones para todos los presentes, dichas en nombre de todos los presentes o por todos los hermanos o por todos los hombres o categorías de hombres. No existen oraciones en las cuales el sacerdote ruega en nombre propio o sólo directamente por sí, aunque esté en relación directa con el acto sacrificial que está realizando. La Misa está redactada en una lengua comprendida o supuesta comprendida por todos los asistentes. Cuando esta suposición no puede sostenerse, no se tardó mucho en cambiar la lengua, como hízolo Roma en el curso del siglo IV. La Misa no es la oración del sacerdote solo que la comprende, sino de toda la comunidad que asiste, por lo cual parecía obvio que debían estar redactadas sus fórmulas en una lengua comprendida por todos.

El obispo, o su delegado, antes de la oración que ha de hacerse en nombre de la comunidad, interpela a todos: El Señor sea con vosotros; demos gracias a Dios; oremos; la paz sea con vosotros, o con fórmulas semejantes. Al fin de la oración dicha en nombre de todo el pueblo, todo el pueblo la hace suya y la ratifica explícitamente con el amén. Esto se observa más estrictamente en la gran oración eucarística de la Misa, la anáfora; sólo el obispo, o el presbítero que hace sus veces, tiene, entre todos, el derecho de decirla. Sólo él consagra la ofrenda diciendo precisamente esta gran eucaristía (el canon o anáfora). En ella él repite lo que hizo Cristo en su lugar y como su representante. Pero tampoco en ella es separado el pueblo; por esto todo el pueblo dice el amén final. También en la comunión aquel que recibe el cuerpo y la sangre de Cristo del obispo o de los diáconos, responde amén a la fórmula relativa por éstos recitada.

El pueblo está en torno al altar, el cual no se encuentra relegado en lugar lejano de la iglesia, apartado de los asistentes, que sólo pueden verlo desde lejos, y malamente, lo que junto a él se realiza. Mucho menos se encuentra el altar escondido al pueblo.

No se concibe la asistencia a la Misa sin la comunión. Quien asiste, comulga, porque la comunión es, esencialmente, y en el sentido más profundo, el rito de la participación de lo que se

realiza en el sacrificio. A los asistentes que no han podido asistir se les lleva la comunión, precisamente para que puedan participar en el sacrificio realizado [15].

En el curso del siglo III aparece el rito del ofertorio de todo el pueblo: el pueblo ofrece al sacerdote mismo la materia del sacrificio que él ha de consagrar. Se acentúa de este modo muy fuertemente el carácter comunitario de la acción eucarística: todos ofrecen y todos comulgan, aunque sólo el sacerdote consagra. Se sabe que esta práctica se mantiene en Occidente hasta el siglo XI y también después [16].

Otra magnífica expresión del carácter comunitario de la Misa es el uso romano (y también de otros obispos) del *fermentum*, por el cual el Papa, en los días festivos, en señal de comunión, mandaba a los sacerdotes párrocos de Roma y a los obispos suburbicarios una partícula del pan consagrado por él en la Misa solemne, partícula que luego aquellos párrocos y obispos echaban en el cáliz del sacrificio celebrado por ellos. En Roma se mantuvo este uso hasta el siglo IX [17].

Quien no tiene parte en la comunidad eclesial no puede asistir a la Misa. La Misa es el acto por excelencia de la comunidad eclesial y sólo de ésta.

Con ser la Misa una acción esencialmente comunitaria, permanece siempre como una acción diferenciada en la cual cada uno tiene su función específica. Acción de todos, de cada uno a su modo. Clemente Romano tuvo que reaccionar en este sentido contra las tendencias de desorden en la comunidad de Corinto: "Debemos hacer con orden cuanto el Señor nos prescribió realizar en tiempo oportuno. Él nos mandó realizar la ofrenda y los servicios sagrados *(leitourgias)*, y no casualmente y sin orden, pero en tiempos y en horas determinados. Y Él mismo, con su soberana voluntad, determinó dónde y de quiénes quiere que sean celebrados a fin de que siendo toda cosa hecha santamente según su beneplácito, sea grata a su voluntad. Al sumo sacerdote, en efecto, están conferidos particulares oficios litúrgicos; a los sacerdotes se les ha señalado un lugar especial y a los levitas incumben servicios particulares; el laico está obligado a los preceptos de los laicos. Cada uno de vosotros, hermanos, en el propio lugar, busque de agradar a Dios, con recta conciencia y gravedad, sin transgredir la regla establecida por su oficio *(leitourgias)* [18]. Se observará cuánto dista este texto de la mentalidad protestante y del nivelamiento esencial de los poderes en la acción litúrgica.

La expresión más completa de la Misa como acción unitaria de toda la comunidad eclesial en el orden y en la diferen-

---

[15] Cf. SAN JUSTINO, *Apol.* I,65.
[16] Cf. RIGHETTI, II p.268ss.
[17] Cf. ibid., p.436ss.
[18] 1 Cor. 40; 41,1.

ciación queridos por Cristo fué el uso antiguo (pero no pudo mantenerse por mucho tiempo por las necesidades prácticas consiguientes al crecimiento numérico de los fieles) de que en toda comunidad local, incluso en los domingos, no se celebrase más que una Misa, presidida por el obispo rodeado por su presbiterio, por sus diáconos, por los otros clérigos y por todo su pueblo.

El expositor más elocuente y magnífico de este ideal antiguo es San Ignacio Antioqueno, cuyas instantes recomendaciones a las comunidades del Asia Menor son conocidísimas: "Seguid todos al obispo, como sigue al Padre Jesucristo, y al colegio de los presbíteros como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, veneradles como a la ley de Dios. Nadie haga sin el obispo algo que mira a la Iglesia. Considérese válida aquella eucaristía que se celebra por el obispo o por quien ha recibido autoridad de él. Donde aparece el obispo esté la comunidad, como está la Iglesia católica donde está Cristo. Sin el obispo no es lícito bautizar ni celebrar el ágape; todo lo que él ha aprobado es grato a Dios. De este modo todo cuanto se haga será seguro y válido" [19]. "Como el Señor jamás hizo, ni por sí mismo ni por sus apóstoles, cosa alguna sin el Padre, porque era una misma cosa con Él, así tampoco vosotros debéis hacer algo sin el obispo y los presbíteros. En vano intentaréis hacer aparecer laudable alguna cosa que vosotros hayáis hecho guiados de criterios propios; sólo lo que hacéis en común es laudable. Una sola oración, una sola súplica, un solo espíritu, una sola esperanza, animada por la caridad, en la gloria sin mancha; esto es Jesucristo, más excelente que Él no existe nada. Corred todos a un solo templo, a un solo altar, es decir, a Cristo, que es uno y que, procediendo de un Padre, permanece unido a Él, y a Él ha retornado" [20]. "Procura, pues, participar en una sola eucaristía; ya que una es la carne de nuestro Señor Jesucristo, uno es el cáliz que nos une en su sangre, uno es el altar, como uno es el obispo, circundado del colegio de los presbíteros y de los diáconos, mis compañeros de ministerio. De este modo todo cuanto hagáis será hecho según la voluntad de Dios" [21].

Se ve nuevamente hasta qué punto la antigua Iglesia distaba del presupuesto fundamental de todo protestantismo lógico, es decir, la autosuficiencia esencial de todo individuo respecto a los demás en sus relaciones con Dios. En la antigua Iglesia, por el contrario, existía de modo muy vivo la conciencia de que el individuo, fuera de la *ekklesia* jerárquicamente estructurada, desde el punto de vista sobrenatural, es absolutamente nula. Como era igualmente muy viva la conciencia de que el máximo signo

---

[19] *Smyrn.* 8.
[20] *Magnes.* 7.
[21] *Philadel.* 4.

ritual expresivo y eficaz de esta *ekklesia* no es otro que la participación de todo el pueblo, en una sola eucaristía, una sola oración, una sola súplica, en un solo espíritu, en una sola esperanza y caridad en torno a un solo altar donde preside en persona el obispo, cabeza de toda la comunidad local, rodeado del colegio de sus presbíteros y de sus diáconos, y en la eucaristía todos los fieles se unen entre sí porque todos participan de un solo pan y de un solo cáliz que los une en la única carne y en la única sangre de nuestro Señor Jesucristo.

En esta visual puede apreciarse qué cosa significa en realidad toda celebración litúrgica realizada por toda la comunidad eclesial en torno al propio obispo y, por analogía, qué cosa significa toda celebración litúrgica realizada por la comunidad eclesial menor, la parroquia, en torno al propio párroco, delegado y representante del obispo, y la celebración litúrgica de la comunidad eclesial universal, al menos por representación, realizada en torno al Papa, como puede verse en algunas ocasiones en San Pedro de Roma. Se ve, pues, cómo el obispo es principalmente el liturgo por excelencia de una comunidad local, y por esto debe augurarse que hoy todos, jerarcas y fieles, tengan algo de este antiguo sentido de la *ekklesia* en su expresión comunitaria litúrgica para reavivar el sentido de la naturaleza esencialmente y sobre todo comunitario y sacral de la Iglesia.

Desafortunadamente, no puede negarse—Dix y Jungmann lo han investigado en sus esenciales particularidades—que, a partir del siglo IV, pero especialmente en el Medievo, en Occidente, aquel sentido de la Misa como acción de toda la comunidad estructurada y jerárquicamente diferenciada, tuvo en su expresión litúrgica, y, por lo mismo, innegablemente, también en la psicología de los fieles, notable disminución y oscurecimiento. Nacieron así aquellas anomalías y aquellos contrastes entre la naturaleza profundamente comunitaria de la realidad litúrgica que se realiza en la Misa y su expresión ritual y rubricista, que pueden observarse, en parte, también en la Misa en su estado actual entre nosotros.

En Oriente, por ejemplo, a partir del siglo IV, como en el Sacramentario de Serapión, aparecen una serie de oraciones que han de recitarse en la Misa sólo por el sacerdote, además, naturalmente, de la gran oración eucarística siempre a él reservada. De este modo se aumenta la parte reservada solamente al clero. En los siglos IV-V aparece el ofertorio del pueblo. En Oriente ante el altar se encuentra el iconostasio que, desarrollándose cada vez más, termina por esconder casi completamente el altar a los ojos del pueblo, especialmente en el momento más solemne de la anáfora. Se introduce luego el uso de que el sacerdote recitase en secreto las oraciones por todos, mientras que el diácono y el pueblo cantaban las letanías y otros cantos, elevando sólo la voz en la conclusión final *(ecfonesi)*, a fin de que el

pueblo pudiese responder Amén. Sobre todo, también se introduce en Oriente el uso de que el sacerdote recitase la anáfora del mismo modo, es decir, secretamente, exceptuadas algunas *ecfonesis*.

Pero, con todo, paréceme que la disminución del sentido comunitario de la Misa fué y es más notable en Occidente que en Oriente. Los rasgos principales en este sentido, en la liturgia occidental, son: la lengua litúrgica no entendida por el pueblo. El desarrollo de la Misa rezada y su enorme multiplicación por simple devoción, en algunos períodos del Medievo occidental. El hecho de que en las mismas Misas rezadas exista sólo un ministro, el cual, entre otras cosas, no sólo podía y debía, cuando no había otra asistencia, responder al sacerdote en aquellas partes que por su misma naturaleza corresponden al pueblo—cosa naturalísima—, sino también, sólo entre todos había tenido el derecho de dar aquellas respuestas, incluso cuando era mucha la asistencia, a la que normalmente le correspondía hacerlo. De este modo la ley prohibía a éstos ejercitar su derecho connatural de participar activamente en el sacrificio. La introducción en la Misa misma no sólo de oraciones secretas recitadas privadamente por el sacerdote, sino también de oraciones de carácter acentuadamente privado, en las cuales el sacerdote ruega por sí mismo y en nombre propio[22]. El canon dicho en

[22] Se sabe que estas oraciones de origen medieval galicano se han concentrado prácticamente en la misa a la entrada, al ofertorio y a la comunión. Para la entrada: *Iudica me Deus; Introibo ad altare Dei; Adiutorium nostrum; Confiteor; Misereatur; Indulgentiam; Deus tu conversus; Ostende nobis; Domine, exaudi orationem meam; Aufer a nobis; Oramus te, Domine.* Para el ofertorio: *Suscipe Sancte Pater; Deus qui humanae substantiae; Offerimus tibi; In spiritu humilitatis; Veni Sanctificator; Incensum istud; Lavabo inter innocentes; Suscipe Sancta Trinitas; Orate fratres; Suscipiat.* Para la comunión, *Domine Iesu Christe, qui dixisti; Domine Iesu Christe, Filii Dei vivi; Perceptio corporis tui; Panem caelestem accipiam; Domine, non sum dignus; Corpus Domini nostri Iesu Christi; Quid retribuam Domino; Sanguis Domini nostri Iesu Christi; Quod ore sumpsimus; Corpus tuum, Domine.* Estas oraciones van casi todas en singular, y las que van en plural se refieren, ante todo, al mismo sacerdote. En buena parte constituyen las llamadas "apologías", porque ellas se presentan como una especie de confesión o de acusación que el sacerdote hace ante Dios para excusar, en cierto modo, su atrevimiento a celebrar tan altos misterios, y, por lo mismo, como una protesta de indignidad por los propios pecados, que, genérica o específicamente, vienen indicados... Las apologías, siendo la expresión de sentimientos personales, que, justamente por lo demás, animan al sacerdote en ciertos momentos de la misa, vienen expresadas en singular, son recitadas por él en voz baja, con la frente inclinada y con las manos juntas, sin que la asamblea tome parte; se dirigen a Cristo o la Santísima Trinidad, no tienen por sí mismas una finalidad especial, sino comentar una fórmula, un gesto o una ceremonia litúrgica, u ocupar piadosamente al celebrante durante el canto de la *schola;* elementos todos que contrastan claramente con las costumbres litúrgicas de la Iglesia antigua... Todavía hoy las apologías mantienen oficialmente su carácter privado. En el tiempo que el celebrante recita, con los ministros, las oraciones al pie del altar, la *schola* prescinde de ello y canta la antífona y salmo del introito; y lo mismo hace durante el canto del ofertorio mientras que la asamblea de los fieles se encuentra sentada, muda espectadora de la escena litúrgica (cf. RIGHETTI, II p.171ss.; 288ss.; 309ss.; 462ss.). N. DEL TR.: La revista *Liturgia* dedicó el segundo número de 1958 a estudiar este aspecto comunitario de la liturgia. Merecen especial mención los

voz baja. En las Misas cantadas, no sólo el permiso, sino también la obligación hecha al sacerdote, de recitar privadamente, en voz baja, las partes cantadas por todo el pueblo o leídas por el diácono, por el subdiácono o por el lector para todo el pueblo. La supresión, como en Oriente, del ofertorio del pueblo, así como la disminución, y, en ciertos períodos, casi la ausencia total, de la comunión del pueblo. La comunión fuera de la Misa, incluso a quienes han asistido a la Misa. La *schola cantorum* que canta sola las partes que corresponden al pueblo, mientras que éste no las cantaba, ni podía cantarlas por su gran dificultad en ello, tanto en las melodías gregorianas, como, y más aún, en las polifónicas. La costumbre generalizada en el pueblo de rezar durante la Misa otras oraciones privadas sin relación alguna, o con unas relaciones muy remotas, con la Misa a la que asistían. La prohibición que duró mucho tiempo de traducir el Misal y especialmente la Misa en lengua vulgar. Los laicos reducidos casi completamente a "asistir" y a mirar [23].

No hay por qué insistir más. Es evidente que, si bien muchos usos o abusos medievales contra el carácter comunitario de la Misa han sido eliminados o disminuídos de la reforma de Pío V y de otras reformas sucesivas, sin embargo quedan todavía una buena parte de los arriba enumerados. En primer lugar: la liturgia no comprendida por el pueblo, el canto litúrgico, canto de especialistas y no canto popular; la recitación del canon en voz baja, no sensible al pueblo. No quiero decir, naturalmente, que tocar estos puntos en la Misa no llevan consigo una serie de grandes dificultades; quiero sólo poner de relieve que, en buena parte, de estos hechos surge el problema litúrgico actual: cómo conducir el pueblo a la participación activa de la Misa como acción comunitaria de toda la comunidad eclesial jerárquicamente estructurada y diferenciada. Es evidente que el estado actual de la Misa, desde el punto de vista ritual y rubricístico, hace todavía difícil a nuestra generación, tan embebida de individualismo y de psicologismo, plasmar la propia sensibilidad religiosa en armonía con la naturaleza profundamente comunitaria que, a pesar de todo, conserva naturalmente la Misa.

En los sacramentos.

Algo semejante de lo que se ha dicho acerca de la Misa en relación a la expresión ritual de su naturaleza esencialmente comunitaria, podría decirse acerca de los sacramentos. La naturaleza intrínseca esencialmente comunitaria de cada uno de los

---

artículos de L. NÚÑEZ-GARCILAZO *El espíritu comunitario de la celebración litúrgica* y el de M. F. DE A. VALCAM *¿Tienen significación comunitaria todas las fórmulas litúrgicas?*

[23] Para mayores detalles históricos, léase sobre esto el excelente cuadro trazado por JUNGMANN, *Missarum sollemnia* (ed.2.ª esp., BAC) p.196ss.

sacramentos es no menos evidente que en la Misa. Los sacramentos, en efecto, son esencialmente algo eclesial, ya que son instrumentos de la gracia, mediante los cuales los fieles, sobrenaturalmente, nacen, se nutren, son renovados y perfeccionados por la Iglesia y en la Iglesia, como miembros orgánicos del pueblo de Dios, jerárquicamente estructurado y diferenciado. Así el bautismo no es sólo la regeneración sobrenatural de un individuo (Rom 6,1-14) y su adopción como hijo de Dios, sino también, y necesariamente, la inserción visible, al mismo tiempo, en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia y por lo mismo la unión orgánica sobrenatural con los otros miembros distintos que pertenecen al mismo cuerpo. El bautismo no es unión con Cristo, sino en la Iglesia y por la Iglesia, jerárquicamente estructurada y diferenciada. La confirmación no es sólo el perfeccionamiento sobrenatural de un individuo, sino también el perfeccionamiento de su inserción en el pueblo de Dios.

La penitencia no es sólo la reconciliación de un individuo con Dios, sino, al mismo tiempo y de modo necesario, su reconciliación con la Iglesia, con la comunidad de los hermanos, que el pecador ha ofendido y denigrado al mismo tiempo que ha ofendido a Dios. Lo mismo hay que decir de la extremaunción como complemento de la penitencia, y que se la puede considerar, secundariamente, como un acto por el cual toda la comunidad eclesial prepara inmediatamente y envía a un miembro suyo a la Jerusalén celeste.

Que el orden y el matrimonio tengan un carácter profunda e inmediatamente comunitario es cosa obvia y resabida, pues están destinados inmediatamente a proveer a la sociedad cristiana en la multiplicación material y espiritual de sus miembros y en la formación de su estructura jerárquica.

No sería difícil, con la historia en la mano, demostrar cómo en la administración de estos sacramentos la expresión ritual antigua puso fuertemente de relieve esta naturaleza suya comunitario y cómo, por el contrario, en la práctica corriente actual, a consecuencia de las vicisitudes históricas diversas, esta expresión comunitaria, aunque no se haya suprimido de raíz, sin embargo, se la ha disminuído mucho y oscurecido tanto que, en algunos casos, el aspecto comunitario de estos sacramentos queda muy ensombrecido en la psicología práctica de los fieles.

Para el bautismo y la confirmación basta pensar en el ritual antiguo de la iniciación cristiana, realizada una sola vez o dos veces al año con toda solemnidad, en la vigilia solemne del sábado santo y en la del sábado de Pentecostés, ante la presencia de toda la comunidad eclesial del lugar, presidida por su obispo que, como cabeza de la *ekklesia*, introducía nuevos miembros en la comunidad sacral de los fieles. En aquella atmósfera era intuitivo y fortísimo el significado del acto de la

iniciación cristiana como del acto de la Madre Iglesia que engendra nuevos miembros; del cuerpo místico de Cristo, al que se agregan nuevas células; de la leva anual de la milicia de Cristo. Si, por el contrario, se piensa en el modo ordinario en que se administra el bautismo hoy entre nosotros, es obvia la disminución, en nuestra psicología, de su valor de acto de iniciación y de ingreso en una comunidad eclesial, la cual está toda entera interesada. Hoy en un bautismo, incluso en las familias más cristianas, todo parece limitarse al concepto de la regeneración de un alma y, a lo sumo, a una fiesta de familia. Mas es apenas percibido, si lo es del todo, el aspecto eclesial comunitario que lleva consigo.

La penitencia es probablemente el sacramento que hoy, para nosotros, tiene el carácter más secretamente pasivo. Todo parece limitarse a un asunto entre Dios y nosotros, en el que el sacerdote hace, es verdad, de intermediario y de ministro, pero del que apenas percibimos su carácter eclesial, comunitario. Hoy, en la administración de la penitencia todo es privado y secreto: confesión privada, absolución privada, penitencia privada.

En la antigüedad, por el contrario, como se sabe, hasta los siglos VI-VIII, en los que se comenzó el cambio de la disciplina en este campo, no se tienen rasgos seguros, aunque lo afirmen algunos, de penitencia sacramental privada, mientras que la disciplina de la penitencia pública es bien notoria: confesión, al menos implícitamente pública para los pecados graves más notables [24], en torno a los cuales deliberaba la asamblea eclesiástica presidida por el obispo con presbíteros y diáconos, estando el pueblo presente [25]; la excomunión del pecador que "ha merecido ser excluído de la oración en común, y de ser tenido lejos de nuestra reunión y de cualquier eventual contacto con nosotros" [26]; las obras públicas de penitencia o de satisfacción, entre las que se encontraba el recomendarse de rodillas y con gemidos no sólo al obispo y los presbíteros, sino también a todos los hermanos de la comunidad [27]; la reconciliación pública concedida por el obispo ante toda la comunidad de los hermanos como readmisión a la paz no sólo con Dios, sino también y necesariamente con la Iglesia y con todos los hermanos.

Como fundamento de toda esta disciplina está, naturalmente, el concepto de que el pecado no es sólo una ofensa a Dios, sino, al mismo tiempo, una ofensa y un daño inferido a toda la *ekklesia*, que interesa, por lo mismo, a toda la comunidad.

---

[24] Implícitamente pública, ya que el hecho de aceptar por estos pecados la deliberación de la asamblea eclesiástica, presidida por el obispo, y someterse a la satisfacción pública, equivalía a la confesión pública. Por el contrario, la confesión de los pecados ocultos era secreta: sólo ante el obispo.

[25] Véase, p.ej., RIGHETTI, II p.765ss.

[26] TERTULIANO, *Apologético* 39,4.

[27] Cf. RIGHETTI, II p.770.

Así, Orígenes podía escribir a propósito de la fornicación: "No me es permitido tomar un miembro de Cristo y hacerlo miembro de una meretriz. Dile: he venido a ser templo de Dios; no me está permitido introducir algo inmundo; no me está permitido violar el templo de Dios. Añada también: quien comete fornicación peca contra el propio cuerpo, que ha venido a ser templo de Dios, pero también contra aquel cuerpo del que se dice que toda la Iglesia es cuerpo de Cristo. Quien mancha su cuerpo peca contra toda la Iglesia, porque, por un miembro, introdúcese la mancha en todo el cuerpo" [28]. A esta luz compréndese fácilmente que el pecado, incluso de un solo miembro, y la reconciliación del pecador es cosa que interesa sumamente a toda la comunidad.

Todos los miembros de la comunidad, cada uno a su modo, según la naturaleza y las exigencias de la estructura jerárquica diferenciada de la *ekklesia*, cuerpo de Cristo, podían intervenir en el juicio y en la readmisión del pecador. Por eso Tertuliano podía de este modo exhortar a los penitentes: "Tratándose de hermanos y de consiervos, que tienen una común esperanza, un mismo temor, un mismo juicio, un mismo dolor, una misma pasión, ya que es común a ellos el espíritu de un mismo Señor y Padre, ¿por qué, pues, los mira como cosa extraña a sí mismo? ¿Por qué huye, como si no se alegrasen cuantos están interesados en tu conducta? No puede alegrarse el cuerpo de la malicia de un miembro suyo; por el contrario, todo padece con él y colabora a sanarlo. En ambos casos es la Iglesia; la Iglesia, luego es Cristo. Cuando te prosternes a las rodillas de los hermanos, es a Cristo a quien abrazas, es a Cristo a quien ruegas. Y cuando ellos lloren por ti es Cristo quien padece, es Cristo quien ruega al Padre. Siempre se obtiene fácilmente lo que el Hijo pide" [29].

Se sabe que antiguamente el carácter comunitario del sacramento del orden se hacía más manifiesto que hoy por la intervención más efectiva de toda la comunidad interesada en la designación del candidato al episcopado, al sacerdocio, al diaconado, por una determinada indagación.

En el ritual del sacramento del matrimonio, la expresión de su naturaleza comunitaria se ha mantenido sustancialmente intacta, incluso, bajo cierto aspecto, reforzada por la prescripción de la forma obligatoria y la declaración de invalidez de los matrimonios clandestinos.

---

[28] *In Iesu Nave* hom.5.6.
[29] *De poenit.* X,7.

En el estilo de las oraciones litúrgicas y en el breviario.

En cuanto a la naturaleza y al estilo de las oraciones litúrgicas de todo género, en la liturgia romana, no obstante alguna infiltración de carácter más privado y de origen medieval, especialmente en la Misa, conservaron en toda su pureza la impronta antigua fuertemente comunitaria. Es el conocidísimo fenómero del estilo plural de las oraciones litúrgicas, en las cuales, por boca del celebrante, es siempre toda la comunidad quien ruega como Iglesia de Dios, pueblo de Dios, familia de Dios [30]. Ya en el siglo III había observado San Cipriano: "Pública y común es nuestra oración y cuando oramos, no oramos por un individuo, sino por todo el pueblo, porque todo el pueblo es una misma cosa" [31]. Y San Ambrosio, un siglo más tarde: "La fe es, pues, fundamento de la justicia... También el Señor dice en Isaías: he aquí que pongo una piedra como fundamento de Sión (Is 28,18), es decir. Cristo, fundamento de la Iglesia. Cristo, efectivamente, es el objeto de la fe de todos y la Iglesia es cierta concretización de la justicia. Ella es el derecho común de todos; ruega en común, obra en común, es probada en común" [32].

El carácter esencialmente comunitario del oficio divino era muy vivamente acentuado en la antigua Iglesia, incluso por el hecho de que se concebía esencialmente como una oración coral a la que la comunidad, canonical o monástica, como tal estaba obligada como a una oración de familia, sin que existiese para el individuo la obligación canónica de recitarlo fuera del coro. La obligación jurídica de la recitación para todos los individuos fuera del coro acentúa, naturalmente, en la Iglesia latina actual, el aspecto personal en la oración del oficio divino. Lo cual, entiéndase bien, en el caso presente, es algo distinto que un mal. Sólo se ha de desear que, con esto, su carácter principal de oración comunitaria no sea prácticamente anulado en la psicología de los interesados.

* * *

La Iglesia, pues, sobre todo en la liturgia, aparece sobre la tierra como concretización máxima de la ley divina de la salvación en comunidad, diferenciada y estructuralmente jerárquica, fuera de la cual no existe para el individuo, sobrenaturalmente, ni vida ni desarrollo posible porque: "donde está la

[30] *Ecclesia tua; populus tuus; familia tua.*
[31] *De dom. orat.* 8.
[32] *De officiis* I,29,142.

Iglesia está también el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y toda gracia" [33].

Hoy, la expresión general más eficaz de todo este sentido litúrgico comunitario entre los fieles debería ser su vida litúrgica parroquial si el sentido parroquial de la vida cristiana no estuviera, por el contrario, muy vencido por tantas y tantas circunstancias de la vida moderna. Como quiera que sea, parece cierto que, para reavivarlo, es necesario acostumbrar a los fieles a la meditación de la gran ley divina de la salvación en comunidad. Como parece cierto que, sólo considerando las cosas sobre el fondo de esta ley, se comprende verdaderamente el hecho de un derecho eclesiástico litúrgico dependiente de una autoridad eclesiástica competente y regulador también externo y obligatorio de la vida litúrgica de los fieles. Cosa esta que, en la feliz restauración del sentido litúrgico actual, algunos, que comprenden mejor que otros el sentido y la fuerza de la liturgia, parecen soportar con cierta impaciencia, se olvide que los frenos de una sola autoridad competente forman parte precisamente de la ley de la salvación en comunidad diferenciada y jerárquicamente estructurada.

En la historia de la liturgia, no puede negarse, resultó bien pronto, como ha podido verse, cierta tensión entre la expresión ritual del aspecto comunitario y aquella del carácter individual de toda acción y oración litúrgicas. Esta tensión está, en cierto modo, inherente en la naturaleza misma de las cosas, en cuanto que la liturgia, por ser cosa vital, como ha de serlo, requiere necesariamente que la realidad, el *ethos* comunitario, venga realmente interiorizado y como personalizado en todo creyente que participa en ella y, sobre todo, en el mismo sacerdote. Pero puede suceder que esta necesaria interiorización y personalización, apenas desarrollada, tienda fácilmente, como no faltan casos, a desplegarse en modo casi autónomo del cuadro comunitario que le ha dado origen y a imponer ella misma a la liturgia su expresión ritual. De este modo se crea el peligro de invertir las relaciones y en vez de una sintonización de la interioridad subjetiva del individuo a la objetividad comunitaria, requerida por la liturgia, de crear un estado de cosas en el que la interioridad subjetiva del individuo tome a su servicio la expresión ritual litúrgica sin prestar bastante atención a la naturaleza esencialmente comunitaria de éste.

El equilibrio justo en este campo es ciertamente delicado en conservarlo. Como quiera que sea, es históricamente cierto que el tardío Medievo y la edad barroca, en el campo litúrgico, especialmente en la Misa, nos han dejado una herencia de usos y de sentimientos en los cuales nosotros sentimos justamente la urgente necesidad de revalorizar mejor el aspecto comunita-

---

[33] SAN IRENEO, *Haer.* III,24,1.

rio concibiendo con mayor pureza nuestra participación personal a la liturgia como una sintonía de nuestra personalidad a la realidad litúrgica comunitaria.

CAPITULO X

La liturgia y la ley de la encarnación

Más de una vez, en el curso de la explicación de la naturaleza de la liturgia, se ha hecho alusión a la ley de la encarnación. Es necesario considerarla aquí explícitamente para entender más profundamente el significado del carácter concreto y humano de la liturgia como el lugar del encuentro entre Dios y el hombre a través del velo modesto y humano de cosas sensibles y también de hombres visibles y concretos, con todas las consecuencias que ellos llevan consigo.

1. La ley de la encarnación en las relaciones entre Dios y el hombre

Esta ley tiene dos aspectos: significa, ante todo, que Dios comunica al hombre la vida divina, fin de toda la historia sagrada, a través del velo de cosas sensibles, de modo que el hombre debe pasar a través de estas cosas sensibles para recibir aquella vida. En segundo lugar, significa que el resultado de aquella comunicación es una elevación del hombre a un modo de ser y de obrar divinos no sólo en un orden puramente moral en la línea cognoscitiva y afectiva, sino también de un orden ontológico, entitativo y, en este sentido preciso, de un orden físico, de modo que, permaneciendo siempre intacta la distinción sustancial entre Dios y el hombre, es elevado el hombre a un estado de ser y de obrar realmente divinos.

La ley de la encarnación afirma, pues, un misterioso y realísimo teandrismo o unión entre lo divino y lo humano, tanto en el resultado de las relaciones entre Dios y el hombre como en el camino que conduce a este resultado. Lo divino, toma, por decirlo así, cuerpo en lo humano para elevar lo humano a un modo de ser y de obrar divinos.

Esta ley determina mejor y acentúa fuertemente la ley de la objetividad. En nuestras relaciones con Dios, el camino para ir a Él es cosa talmente objetiva y normativa de nuestro sujeto, que es de naturaleza humano-divina sensible, espiritual y que el resultado es una verdadera participación a la naturaleza divina, no sólo en el campo del conocimiento y de los afectos, sino en el del mismo ser, que es la raíz del conocer, del querer y del sentir.

Cristo, Verbo encarnado, hombre-Dios, es el prototipo en el que la ley predicha se verifica en grado sumo bajo todos sus aspectos. Y es natural que así sea, ya que Cristo es la síntesis concreta de toda la economía de Dios para con los hombres, el nudo entre Dios y el hombre. En Él la naturaleza humana, desde el primer instante de su ser, fué asumida por la naturaleza divina. Es el misterio de aquella unión inaudita que la teología llama hipostática, por cuyo medio la naturaleza humana en Cristo está toda compenetrada por la persona divina y como toda embebida en la divinidad, no sólo en el orden del conocer y del querer, sino, más radicalmente aún, en el orden del ser. Es la santificación más real y más plenaria que sea posible a ser creado. Es lo divino que baja a lo humano en el modo más perfecto que pueda concebirse. Es, por lo mismo, el teandrismo en su misma fuente y en su máximo prototipo, del que todas las demás elevaciones al orden hipostático no podrán ser sino imitaciones y participaciones [1].

Ahora bien, esta comunicación en Cristo es una encarnación. Es verdad que el Verbo divino no asumió sólo un cuerpo humano, sino también una naturaleza humana íntegra, alma y cuerpo. Pero en Cristo, durante su vida mortal, estuvo escondida la divinidad bajo el velo especialmente de esta cosa sensible y material que era su cuerpo humano. Por esto la encarnación fué al mismo tiempo la manifestación plenaria de Dios al mundo, la epifanía de Dios [2] y su ocultamiento. En el hombre-Dios, Cristo Jesús, Dios se oculta al mismo tiempo que se manifiesta [3].

No bastaba a los contemporáneos de Jesús de Nazareth verlo, vivir, ¡ojalá!, junto a Él, para ver en Él al hombre-Dios. La divinidad que en Él se manifestaba en modo tan misterioso no podía ser vista más que por los ojos de la fe. A los soberbios, a los satisfechos de sí mismos, la humanidad de Jesús, su visibilidad, su corporeidad, fué un obstáculo que ocultó la divinidad. Sólo quien mediante la fe supo penetrar en aquel obstáculo, pudo alcanzar a través del mismo la divinidad. Esta

---

[1] Véase, p.ej., la magnífica oración para la fiesta de Navidad en el c.d. sacramentario leoniano: *Omnipotens sempiterne Deus, qui in Domini nostri Iesu-Christi filii tui nativitate tribuisti totius religionis initium perfectionemque constare; da nobis, quaesumus, in eius portione censeri, in quo totius salutis humanae summa consistit* (n.1248 [ed. MOHLBERG] p.159). Cristo, que aparece en el mundo el día de su navidad, constituye no sólo la fuente inicial de que se deriva todo culto agradable a Dios *(religionis initium)*, sino también la perfección máxima de este culto y de toda santificación que Dios hace a los hombres *(perfectio; summa)*. Para los hombres se trata sólo de estar unidos a Cristo y de participar de su plenitud *(in eius portione censeri)*.

[2] Cf. Tit 2,11; 3,4.

[3] Justamente dice el Pseudo-Dionisio: "En la humanidad de Cristo, el Supraesencial se ha manifestado en la esencia humana, sin que deje de estar escondido después de esta manifestación, o, para expresarme en un modo más divino, en esta misma manifestación" (*Ep.* 3: PG 3,1069 B).

fué la vía objetiva, ineludible, que impuso Dios a los hombres para llegar a Él.

Este modo, verdaderamente sorprendente para la sabiduría puramente humana, en el que Dios ha querido aparecer en el mundo y comunicarse a los hombres, es de una grandísima importancia para entender, por así decirlo, los modos de obrar Dios para con los hombres y el camino que ellos han de recorrer para llegar hasta Él. En efecto, el camino de la encarnación para llegar a Dios no sólo fué impuesto a los contemporáneos de Jesús, sino también hoy es el único camino que conduce al Padre. Es una ley. Puede decirse, de algún modo, que lo que fué la humanidad de Jesús para sus contemporáneos, lo son, sobre todo para nosotros, los sacramentos. Nosotros no podemos llegar hasta Dios sino pasando al mismo tiempo por el trámite de estas cosas sensibles y espirituales que son los sacramentos, por cuyo medio obra la virtud divina santificadora. Los sacramentos no sólo son símbolos cuyo valor consistiría en evocar ciertas ideas en nosotros y en excitar en nosotros ciertos afectos y quereres. No; son verdaderamene instrumentos, canales de la gracia. Y esta gracia que Dios nos comunica por su medio nos transforma realmente en el orden del ser, y no sólo en el del conocer y en el del sentir. En el orden del ser hemos dicho y, por lo mismo, en el orden de obrar. Son para nosotros instrumentos sensibles que obran instrumentalmente en nosotros un ser y una vida teándrica. Esta vida no es otra cosa que un reflejo, una derivación y participación de la vida teándrica de Cristo. Por lo mismo, el mundo sacramental está todo construído según la ley de la encarnación. También aquí es lo divino que desciende sobre lo humano, sobre lo sensible mismo, para elevar al hombre a su mismo modo de ser y de obrar divinos. No sin razón Santo Tomás, para explicar con mayor detención lo que en este campo la fe simplemente afirma, dice que los sacramentos son instrumentos separados del Hombre-Dios, como la humanidad de Cristo es el instrumento conjunto con la divinidad. Y lo que aquí se dice de los sacramentos vale a su modo también para los sacramentales propiamente dichos, con la sola diferencia de que los sacramentos obran *ex opere operato* y los sacramentales *ex opere operantis Ecclesiae*.

No sólo los sacramentos están estructurados según la ley de la encarnación, sino toda la Iglesia está constituída de este modo. Es exacto decir, como se ha dicho, que Dios se comunica a nosotros no sólo a través de cosas-sacramentos, sino a través de hombres-sacramentos. Es decir, en la Iglesia existen hombres que tienen, por voluntad de Dios, la función específica, auténtica de comunicar a los otros hombres la vida divina, de modo que a estos otros hombres es indispensable conservar el contacto con los primeros para no ser alejados de la

corriente de la vida. Estos hombres son la jerarquía auténtica de la Iglesia católica: Papa, obispos, sacerdotes. Nosotros debemos pasar a través de estos hombres para ir a Dios. Son instrumentos, intermediarios bien visibles y sensibles, entre nosotros y Dios. Son, entre otras cosas, los poseedores del sacrificio, los administradores de los sacramentos, los que presiden la oración pública y oficial de la Iglesia. Y tienen para esto un auténtico mandato, siempre por voluntad de Dios. También aquí, por lo mismo, lo divino se comunica a través de lo humano y de lo sensible, y esto sensible hace presente, manifiesta, lo divino y, al mismo tiempo, en el mismo acto en que lo manifiesta, lo oculta. Siempre la misma ley de la encarnación. Es la encarnación que llega a cada uno de nosotros individualmente [4].

Jamás podremos decir que consideramos bastante estos misterios de nuestra fe. Existe siempre la fuerte tentación de asemejar al cristianismo a un simple sistema filosófico *sui generis;* a un sistema ético, a una simple moral; a reducirlo todo, a lo sumo, a una experiencia religiosa. Esta tentación es fuerte no sólo para quienes están lejos de la fe, sino también para los mismos creyentes. Mas, si se cede a la tentación, se está todavía muy lejos de haber penetrado las auténticas profundidades del ser cristiano, ya que no se ha tomado en serio la encarnación y no se entiende aún su alcance preciso en la visión católica del mundo.

Jamás insistiremos bastante sobre lo que ya hemos puesto de relieve en el concepto de la historia sagrada, es decir, que el cristianismo, antes de ser un sistema de doctrina, antes de ser una ética o una experiencia psicológica, es un suceso, un acaecimiento. Aquí hay que precisar que este acontecimiento se llama, ante todo, encarnación del Hijo de Dios; la manifestación de Dios en la tierra; su comunicación a los hombres en el hombre Cristo Jesús. Quien no ha entendido esto no puede entender nada de San Pablo. Ser cristiano significa, ante todo, aceptar este acontecimiento, este hecho de la encarnación con todas las consecuencias que ello lleva consigo para las relaciones entre Dios y el hombre. Ahora bien, estas consecuencias las hemos visto: lo divino para transformarnos entitativamente, en la esfera del ser, nos elevó hacia sí para ser nosotros, a semejanza de Cristo, seres teándricos; se comunica a nosotros a través y bajo el velo de cosas bien objetivas, también sensibles

[4] Es evidente que sería muy útil en la actualidad que de esta ley de la encarnación se hiciese una reflexiva meditación y se tomase viva conciencia de ella. Especialmente se puede señalar la cosa a todos los ambientes de acción católica y donde se desarrolla una renovación magnífica de la conciencia religiosa, eclesiástica y apostólica entre los seglares, comprendidos los ambientes de los llamados institutos seglares o laicales, a fin de que se conserve siempre celosamente intacto el delicado equilibrio del sentido católico en torno a la parte esencial e insustituible, que en la Iglesia, en el campo religioso, mira a la jerarquía y al sacerdocio, que nace del sacramento del orden. El peligro de un cierto carismatismo, de sabor más protestante que católico, no es siempre un vano temor.

y visibles: el sacrificio, los sacramentos, los sacramentales. La jerarquía humana y bien visible de la Iglesia, cosas que son, cada una a su modo, como la prolongación de la encarnación y, cada una a su modo, ponen a todo creyente, individualmente, en el sucederse de los siglos, en contacto personal con aquel acontecimiento único en la historia. A través de estas cosas, divinas y humanas, al mismo tiempo, espirituales y sensibles, todo individuo que, en el curso de los siglos, se presenta por breves horas ante el escenario de la historia, puede y debe insertarse en aquel acontecimiento extraordinario y siempre permanente y vencer de este modo el espacio y el tiempo.

Sabemos que Dios en su comunicación con los hombres hubiera podido escoger otro camino, pero, al escoger libremente el de la encarnación, no ha hecho otra cosa en sustancia que haber tenido presente la misma naturaleza del hombre y tratar al hombre, espíritu encarnado, al estilo del hombre.

2. La encarnación y la liturgia

Con todo esto nos hemos alejado algo de la liturgia. Para encuadrar a la liturgia en su verdadero ambiente hemos hablado de la encarnación. La liturgia es un caso privilegiado de esta ley. El mundo litúrgico, más que cualquier otro aspecto de la Iglesia, es el mundo de la encarnación prolongado, hecho presente y participado a los hombres en la santificación que Dios hace de la Iglesia y en el culto que la Iglesia rinde a Dios. La liturgia es aquella cosa en la que los hombres, a través del velo de cosas también simbólicas y sensibles, sacrificio, sacramentos, sacramentales, ceremonias y oficio divino, en el culto oficial jerárquico de la Iglesia, ser humano-divino, se insertan en el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios, participan de él, se lo apropian, hasta ser por él transformados y elevados a un ser y a un obrar teándrico, a imagen de Cristo. Todo esto hay que entenderlo en un sentido estrictamente realista y objetivo.

Fuera de esta ley jamás se entenderán dos caracteres esenciales y sugestivos de la liturgia, es decir, que tanto como santificación cuanto como culto, tiene un carácter también sensible y externo y que es una acción jerárquica, es decir, regulada oficialmente por la autoridad y presidida por hombres oficiales y responsables. Dos caracteres que hacen a la liturgia tan antipática no sólo a todo idealismo desencarnado, sino también a todo individualismo y psicologismo antropocéntrico.

Por esto en la liturgia es siempre amenazador el escándalo de la encarnación: *nonne hic est filius Ioseph?* ¿Ocúltase propiamente lo divino bajo esta humanidad? ¿Hay que ligar la propia libertad interior a esta exterioridad, a esta materialidad? ¿En qué consiste entonces la adoración en espíritu y en verdad? Todo quien piensa así demuestra que, si la cosa hubiera

dependido de él, no se hubiera elegido la vida de la encarnación para redimir al mundo, y, como quiera que fuese, no aquella de la encarnación en la *forma servi*, por la cual apareció Dios sobre la tierra *in similitudine hominum factum et habitu inventus ut homo*.

Cristo mismo, cuya humanidad era un velo transparentísimo a través del cual, a los ojos de la fe, resplandecía la divinidad, no pudo impedir que aquella misma humanidad fuera para muchos piedra de escándalo. Tanto más será inevitable que la exterioridad y la humanidad en la liturgia, actuada por hombres malos conductores de lo divino, sea ocasión de tropiezo y de escándalo para muchos. Pero en cuanto a aquellos ministros del santuario que en la acción litúrgica, en vez de facilitar en cuanto puedan la perfección, ya de suyo difícil, de la fe de los creyentes, no hacen otra cosa que agravarlo con su negligencia, grosería y falta de conocimiento de la parte que a ellos corresponde en la casa de Dios, podrían repetírseles las palabras de Jesús: *necesse est enim ut veniant scandala; verumtamen vae homini illi, per quem scandalum venit*.

Mas la liturgia, como Cristo mismo, puede repetir su: *beatus qui non fuerit scandalizatus in me*. Quien, mirándola y viéndola, llega a superar el escándalo de la encarnación, puede decirse que ha descubierto la vida *et hauriet salutem a Domino*. Porque la liturgia, como la Iglesia misma y los sacramentos que en ella se realizan, es la continua epifanía encarnada de Cristo, como Cristo era en la tierra, a los ojos de la fe, la epifanía encarnada de Dios. En ella, más que en otras manifestaciones de la Iglesia, los ojos del creyente, una vez superado el tropiezo de la exterioridad y de la materialidad y el escándalo de la encarnación, contemplan la epifanía de nuestro gran Dios y Salvador Cristo [5], que el creyente en la liturgia, a su modo, ve, escucha y palpa. Este creyente, fuera de la liturgia, principalmente en la Misa, puede hacer propias, en cierto modo, las palabras de San Juan: "Lo que hemos visto con nuestros ojos [6], lo que contemplamos y nuestras manos tocaron acerca del Verbo de la vida [7], y la vida se manifestó, y la hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna, la que estaba cabe el Padre, y se manifestó a nosotros, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Y estas cosas escribimos nosotros para que nuestro gozo sea completo" [8].

---

[5] Cf. Tit 2,11-13; 3,4.

[6] La liturgia griega, después de la comunión de los fieles, canta ordinariamente una antífona, que comienza: "Hemos visto la luz verdadera, hemos recibido el espíritu celeste..."

[7] Antiguamente, todo fiel podía decirlo literalmente después de la comunión en la misa, en la cual recibía el pan consagrado en las propias manos. Cf. JUNGMANN, (ed.2.ª esp., BAC) p.1091ss.

[8] 1 Io 1,1-4.

Este encarnacionismo de la concepción católica del mundo, tan característicamente expreso en la liturgia, representa también el punto en el cual catolicismo y protestantismo se separan tal vez más profundamente. En la profunda psicología de todo protestantismo lógico consigo mismo existe, en efecto, un desconocimiento radical de la ley de la encarnación. Porque en la raíz del protestantismo existe el repudio de aceptar, entre el alma individual y Dios, cualquier intermediario humano del que dependa el alma esencialmente en sus relaciones individuales con Dios. Como si la humanidad en Cristo Hombre-Dios no fuese precisamente, para todos los hombres, en virtud de la misma encarnación, un intermediario esencial de quien, por voluntad divina, ningún individuo, después del pecado de Adán, ha podido, puede o podrá jamás prescindir; como si, por la misma voluntad de Dios y la institución positiva de Cristo mismo, la ley, que rige ahora las relaciones entre los individuos y Dios, no fuera aquella misma ley de la encarnación de la cual dependían las relaciones de los contemporáneos de Cristo con Dios. Por esto todo protestantismo, lógicamente desarrollado, es profundamente antilitúrgico y en su seno toda reviviscencia del espíritu litúrgico es reacercamiento a la tradición católica, porque toda reviviscencia del espíritu litúrgico es reviviscencia del espíritu de la encarnación.

CAPITULO XI

La liturgia y la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios: I. Liturgia, hombre y mundo infrahumano

Con la ley que llamamos de la unitotalidad cósmica del reino de Dios, entiendo simplemente afirmar el hecho de que, en el orden de las cosas querido efectivamente por Dios, el hombre, en la totalidad de su estructura física, psíquica, espiritual, individual y social, la criatura infrahumana y el mundo angélico, han sido ordenados, cada uno a su modo, en una unidad orgánica—salvando, sin embargo, las posibilidades y las características de todo ser—a un fin único común: conseguir, en fin de cuentas, el reino de Dios en la Jerusalén celeste. Así, este reino de Dios tiene el carácter y las dimensiones de una unitotalidad cósmica extensiva e intensiva que abarca el todo de todas las criaturas, ordenadas al fin común orgánicamente y, por lo mismo, con una cierta solidaridad e interdependencia recíproca y, por así decirlo, en una sola sinfonía universal, y no por simple yuxtaposición [1].

[1] Los condenados, ángeles y hombres, que, contra la voluntad de Dios, no alcancen de hecho el fin al que fueron destinados, se sustraen a los planes de la misericordia de Dios, mas no huyen de su justicia.

Comprendiendo esta ley suprema, no nos maravillaremos de hacer constar el hecho de que también en la liturgia aparece el cosmos entero actualizado cúlticamente como unitotalidad. Esto nos hará comprender un gran número de rasgos particulares característicos de la liturgia que pueden considerarse como manifestaciones particulares de aquella ley general que encuentra en ella su particular actuación notablemente perfecta, cuanto lo permite nuestro estado de seres terrestres.

1. La liturgia y la actualización plenaria de todo el hombre

Según la revelación, todo el hombre, plenariamente, como unidad viva, en todos los aspectos de sus sustancias y de su vida física, psíquica y espiritual, está ordenado a conseguir la vida divina en la Jerusalén celeste. Tiene aquí particular importancia el dogma de la unidad sustancial del hombre como ser corpóreo y espiritual al mismo tiempo, cuyas partes componentes, cuerpo y alma, no son en cuanto al ser y al obrar un todo que subsiste y obra por sí mismo, sino sólo partes de un todo que subsiste y obra por sí mismo [2].

Para el dogma, este compuesto sustancial, en la unidad de su ser, el sujeto concreto constante y total de todas las fases de las intervenciones de Dios y del desarrollo de la vida divina en nosotros: creación, elevación, caída, redención, lenta y penosa ascensión a Dios en el esfuerzo de la purificación y de la ascesis para cooperar con su gracia, y, finalmente, en el estado de la última perfección que todos anhelamos esperanzadamente. En todo este desarrollarse de nuestra historia sagrada y en cada uno de todos sus momentos, el cuerpo, no menos que el alma, a su modo, es investido, obra y coopera en la unidad sustancial del todo. Por lo mismo son investidas y cooperan, cada una a su modo, no sólo las facultades psíquicas, sino también las físicas; y entre las facultades psíquicas, son investidas y cooperan no sólo las espirituales: el entendimiento y la voluntad, sino también las sensitivas: sentidos externos e internos, pasiones y afectos.

A la luz de este dogma se han de considerar los dogmas de la encarnación, de la resurrección de la carne y todos los que miran a la práctica ascética en el catolicismo. El Verbo, al querer salvar al hombre, no asumió, en la unión hipostática de la persona divina, solamente un alma humana, ni sólo un cuerpo humano, sino "se hizo hombre", es decir, asumió íntegramente la naturaleza humana en la unidad sustancial del cuer-

[2] Se sabe que se llama unión sustancial una unión en la cual cada una de las partes componentes no son en el ser y en el obrar un todo por sí subsistente y operante, sino sólo partes de un todo subsistente y operante por sí mismo.

po y del alma: hombre perfecto, no menos que perfecto Dios.

En el hombre mismo, sólo entonces alcanzarán la bienaventuranza y la redención su término perfecto, cuando la vida divina transforme, sin aniquilarlo, al hombre entero, alma y cuerpo, en la unidad sustancial de su ser. De aquí se comprende la razón suma y la conveniencia del dogma de la resurrección de los cuerpos. Y en esta precisa perspectiva defendían los antiguos Padres de la Iglesia este dogma contra los paganos que tenían tanta dificultad en admitirlo [3].

De aquí se comprende también la lucha que ha sostenido siempre la Iglesia contra todo ascetismo que ha tenido por fundamento el concepto de que la materia, y especialmente el cuerpo, fuese algo malo en sí misma [4]. Desde este punto de vista nada más extraño a la profunda mentalidad católica que el espiritualismo desencarnado de la tradición órfica, platónica, neoplatónica, con su fortísima tendencia de reducir todo el hombre al alma humana, y por lo mismo a pura interioridad; a considerar el cuerpo, por su misma materialidad, como prisión y tumba del alma, y los sentidos, como cadenas que no sirven para otra cosa que para impedir al alma el vuelo libre hacia su pura espiritualidad de origen.

Se sabe cómo, en la historia de las teorías y de las prácticas ascéticas, más de un doctor privado, con propio descalabro y peligro, se ha dejado llevar de aquello que semejante mentalidad podía parecer ser un estímulo para una perfecta vida cristiana, que siempre debe apartarse de las cosas de aquí abajo y tender a las realidades sobrenaturales.

Mas, en la visión católica del mundo, en esta tensión hacia las realidades sobrenaturales, el cuerpo debe ser considerado como sujeto e instrumento, y no como puro enemigo. Entiéndase bien, sujeto e instrumento que conserva la parte que por naturaleza le corresponde, es decir, que se pone al servicio del bien superior del todo. Toda tendencia a romper el equilibrio y la unidad y a hacer del cuerpo el beneficiario total de todo el obrar humano, deberá, por lo mismo, reprimirse en la mortificación y en la ascesis. Pero, en la visión católica del mundo, la mortificación del cuerpo y de los sentidos y el deseo mismo de la muerte no es sino un medio momentáneo para mantener la parte al servicio del todo y que, en fin de cuentas, redunda al máximo bien del mismo cuerpo para toda la eternidad de modo definitivo en la resurrección gloriosa. La mortificación cristiana del cuerpo y de los sentidos está, pues, ordenada, en el fondo, a su verdadera y perpetua vivificación. Jamás se trata de aniquilar el cuerpo y los sentidos, sino de servirse de ellos, como dóciles y flexibles instrumentos, en orden

[3] Así, p.ej., SAN JUSTINO, *De resurrectione fragm.* 8; ATENÁGORAS, *De resurrectione mortuorum* 15; SAN IRENEO, *Haer.* V,6; TERTULIANO, *De resurrectione carnis* 53.

[4] Véase, p.ej., CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 1.3 íntegro.

a la vida divina en nosotros, que somos una unitotalidad sustancial corpórea y espiritual. Se trata sólo de hacerlos cooperar debidamente, sometiéndolos a este fin, es decir, apartarlos lo más posible del influjo del pecado y someterlo a la vida divina.

San Agustín mismo en los primeros años de su conversión, aún en la euforia del espiritualismo neoplatónico, no advertía bien cómo el espiritualismo de esta filosofía, con apariencias muy religiosas, estaba muy lejos del espiritualismo cristiano que enseña la encarnación y la resurrección de los cuerpos. Pero se agudizó en él el sentido católico, en Cristo descubrió finalmente al hombre; en el hombre, el cuerpo y los sentidos y en la Iglesia, los sacramentos y la liturgia. Por lo cual, más tarde, en más de una ocasión puso a sus lectores en guardia contra las imprecisiones de su primer pensamiento en esta materia. "Tampoco me agrada—decía él a propósito de su libro *De vita beata*...—, haber dicho que, en esta vida, solamente habita la bienaventuranza en el ánimo del sabio, interesa poco cómo esté su cuerpo. Mientras que el Apóstol espera el conocimiento perfecto de Dios, es decir, el mayor que pueda tener el hombre, en la vida futura, que sola ha de llamarse vida feliz, y que en aquélla también el cuerpo, incorruptible e inmortal, sin molestia y sin coacciones, será sometido al espíritu" [5]. Otra vez explica exactamente cuál es la diferencia entre el desprecio del cuerpo y de los sentidos practicado por los filósofos y el practicado por los cristianos y principalmente por los mártires: "Con muchísima prudencia, pues, los mártires no despreciaron sus cuerpos. Perversa y mundana es semejante filosofía: la de aquellos que no creen en la resurrección de los cuerpos. Créense grandes despreciadores del cuerpo, porque consideran los cuerpos como cárceles en las cuales creen que han sido recluídas las almas por haber pecado en un lugar premundano. Mas nuestro Dios ha hecho el cuerpo y el espíritu; es el creador del uno y del otro, y del uno y del otro redentor; del uno y del otro autor, del uno y del otro reparador. Los mártires, pues, no despreciaron ni persiguieron la carne como enemiga. Ninguno, efectivamente, ha odiado jamás a su carne. Antes al contrario tuvieron cuidado de ella cuando propiamente parecían que la descuidaban. Cuando, todavía en la carne, pero en la fe, soportaban los tormentos temporales, procuraban eterna gloria también para la carne" [6]. He puesto de relieve el caso de San Agustín porque, creo, que la tentación neoplatónica es algo más que irreal, incluso en la actualidad.

Añádase todavía que, según la revelación, la vida divina no sólo interesa a todo el hombre, cuerpo y alma y a toda su psicología integral, sino también santifica todas sus actividades por sí mismas honestas, especialmente su actividad crea-

---

[5] *Retractat.* I,2; también I,4,3.
[6] *Sermo* 277 n.3.

tiva estética, su trabajo por someter el mundo valiéndose de la técnica y organizarlo a los fines de la vida humana. El "creced y multiplicaos, y poblad la tierra y sometedla" (Gen 1,28) contiene en germen la justificación y la posibilidad de santificación de todas estas actividades, tanto individuales, cuanto sociales, en las cuales el hombre es cooperador de Dios en la obra de la creación y de la organización del mundo [7].

En suma, en la visión católica del mundo, es el hombre todo entero, vivo y concreto, en la plenitud y en la unidad sustancial de su ser corpóreo, psíquico y espiritual, individual y social, quien ha de ser actualizado por la vida divina e insertado de este modo en el reino de Dios.

La liturgia hace lo mismo: alma y cuerpo.

No se ha investigado en otra parte el último motivo por qué precisamente en esta precisa visual de la unitatolidad plenaria considera la liturgia al hombre y lo actualiza, a su modo, en la unidad concreta de su ser habilidoso: como individuo y como ser social; cuerpo y alma; con todas sus facultades y todas sus actividades, ordenadas cada una en la unidad orgánica del conjunto, al fin único de recibir de Dios la santificación y de darle culto bajo el velo de signos sensibles.

Es fácil poner de relieve cómo en la liturgia no sólo el alma del fiel, sino todo el fiel concreto, en la unidad sustancial de su ser: cuerpo y alma, es santificado por Dios, es consagrado a Él, y a Él le da culto. En la liturgia, tanto el cuerpo como el alma es actor y beneficiario, cada uno según sus propias exigencias y posibilidades, en la unidad sustancial del ser humano. Por esto, en la liturgia, se requiere, tanto de los fieles como de la jerarquía, no sólo la armonía interna del alma con la acción litúrgica que se realiza—sin un cierto grado de esta armonía la participación del fiel en la liturgia sustancialmente no aparecería—, sino también, a su modo, la armonía del mismo cuerpo con esta misma acción.

Esta armonía del cuerpo exige, ante todo, esencialmente la presencia corporal a la acción litúrgica en un lugar y en un tiempo determinado. Explícase de este modo, entre otras cosas, la ley de la presencia corporal para satisfacer la obligación de la asistencia a Misa [8]. Ella exige, secundariamente y connaturalmente, conformarse con diversas actitudes corpóreas a lo sugerido en todo momento por la acción litúrgica o por el sen-

[7] Es, como se sabe, el fundamento de la que hoy se llama la teología del trabajo, de la técnica y, en general, de las realidades terrenas. Cf. G. THILS, *Théologie des réalités terrestres* 2 vols. (París 1946-49); Y. CONGAR, *La théologie du travail* (París 1955).

[8] La anomalía del matrimonio por procurador parece provenir del hecho que la bendición nupcial no es el sacramento del matrimonio, sino que éste es el contrato que consiste en el solo consentimiento de los esposos.

tido connatural de las cosas y de los sentimientos expresados, o por los usos recibidos en la Iglesia y en la sociedad e impuestos por prescripciones de naturaleza rubricista y ceremonial. Por lo mismo, en la ley del carácter cósmico plenario de la salvación, donde, en último término, se encuentra la justificación de las ceremonias y de las rúbricas que imponen a los ministros y a los fieles determinadas actitudes del cuerpo en los diversos momentos de la acción litúrgica: genuflexiones, postraciones, inclinaciones, estar de pie, golpearse el pecho, elevar los ojos, juntar o elevar las manos y cosas semejantes. Es que todo el hombre ha de armonizarse con la acción litúrgica; la armonía del cuerpo es comparte sustancial de la armonía del hombre, ya que al mismo tiempo el cuerpo es, junto con el alma, comparte sustancial del hombre. Se sabe, por lo demás, que, según las leyes de la psicología, cuerpo y alma tienen una acción recíproca, porque la actitud corporal es connatural expresión de la actitud interna del alma cuando ésta ya existe, y, a su vez, es preparación e incitamiento a la actitud interna del alma cuando ésta no se ha producido todavía o la refuerza si ya se ha producido. El hecho de que la actitud externa corpórea pueda ser, a su modo, provocadora del sentimiento correspondiente en el alma, explica por qué no se trata enteramente de hipocresía si el fiel se somete a estas actitudes externas corpóreas, incluso si su alma no se encuentra todavía impregnada del sentimiento interno con el que aquellas actitudes externas están en relación. En este caso, la voluntad impone, más o menos reflexivamente, al cuerpo una determinada actitud con vista a crear la correspondiente sintonía en toda el alma. Con tal de que exista siempre la predicha voluntad, al menos virtual, como se dice, no hay absolutamente nada reprensible en este modo de obrar.

He aquí por qué en la liturgia, y especialmente en la Misa, la parte que, como actor, toma el cuerpo mismo en sus diversas actitudes físicas, es tan relevante y objeto de atentísimo cuidado.

Pero en la liturgia, y especialmente en la Misa, el cuerpo no es solamente co-actor esencial, sino también co-esencial beneficiario. Quiero decir que la liturgia, especialmente la Misa, se preocupan de la "salud" o salvación sobrenatural no sólo del alma, sino también del cuerpo, si bien, como es natural, el cuerpo jamás se considera separadamente del alma o en desarmonía con el fin total y supremo de todo el hombre.

Que la "salud" del cuerpo que la liturgia nos hace suplicar se entienda siempre en armonía con el fin total, que, a su vez, puede suplicar, incluso lo suplica siempre con cierta medida, la mortificación del cuerpo, demuéstralo bastante, por ejemplo, la liturgia penitencial y de ayuno de la Cuaresma. Mas al mismo tiempo preocúpase sinceramente la liturgia de obtener de

Dios la salud y la salvación también del cuerpo en los predichos límites del fin superior y del término final del hombre; demuéstranlo en la liturgia romana las numerosas *postcomuniones* en las que, sobre el fondo del concepto general, bíblico y tradicional de la eucaristía como medicina de incorruptibilidad y de inmortalidad también corporal, se pide a Dios que se digne extender también a nuestro cuerpo los efectos de su redención. La idea está magistralmente expresada y compendiada en la *postcomunión* de la Misa del Domingo XI después de Pentecostés: "Suplicámoste, Señor, hagas que, con la recepción de tu Sacramento, sintamos su ayuda en el alma y en el cuerpo; para que, salvados en ambos, nos gloriemos de la plenitud de tu celestial remedio" [9]. Y otras muchas veces que la liturgia pide expresamente que la participación en el sacrificio sea: "reparación de la mente y del cuerpo" [10]; "salud de la mente y del cuerpo" [11]; "salvación de la mente y del cuerpo" [12]; "remedio y defensa de la mente y del cuerpo" [13]. Es conocido que el sacramento de la extremaunción tiene por fin secundario la salud corporal, si así place a Dios [14]. Existen en todas las liturgias, tanto históricas como actuales, oraciones y misas por los enfermos [15], así como numerosas unciones y bendiciones para los mismos según diversas especies de enfermedades [16]. No menos elocuente testimonio del cuidado que la liturgia tiene del cuerpo son todos los ritos de las exequias de los difuntos. Finalmente, la resurrección gloriosa final está siempre en el fondo último de nuestra historia sagrada, la cual siempre se encuentra ante los ojos de la liturgia.

Este respeto y este cuidado de la liturgia por el cuerpo en general, abarca también, en modo especial, a los sentidos humanos. Me contento con traer aquí, como prueba, la santificación de los sentidos como se realiza en la liturgia romana en los ritos actuales del bautismo y de la extremaunción: la primera y la última intervención de la liturgia en la vida del hombre.

El actual *ordo* del bautismo de los adultos, según un bellísimo uso de tipo galicano y oriental, desarrolla el antiquísimo rito con el cual el catecúmeno era signado en la frente con el signo de la cruz, repitiendo esta *signatio crucis* sobre los de-

---

[9] *Sentiamus, quaesumus, Domine, tui perceptione sacramenti, subsidium mentis et corporis; ut in utroque salvati, caelestis remedii plenitudine gloriemur.*

[10] *Reparatio...* (posc. del dom.7 después de Pentecostés).

[11] *Sanitas...* (secreta de la fer.6 después del dom.4 de Cuaresma).

[12] *Salvatio...* (posc. *Orationes diversae* n.19).

[13] *Tutamentum...* (canon de la misa romana, tercera oración del sacerdote antes de la comunión).

[14] Véanse en el *Ritual romano* (n.10) los tres *oremus* finales.

[15] Véase, p.ej., el *Sacram. gelasiano* (ed. WILSON) p.282ss. En el *Misal romano* actual, entre las misas votivas para circunstancias diversas.

[16] Cf. en el *Ritual romano* actual (tít.9 c.4 n.6.7.8) y la bendición de San Blas el día de la Candelaria (tit.9 c.3 n.17).

más sentidos. Así se expresa el ritual: "el sacerdote signa con el pulgar sobre la frente del elegido, diciendo: "Te signo la frente para que recibas la cruz del Señor". Sobre las orejas: "Te signo las orejas para que escuches los divinos preceptos". Sobre los ojos: "Te signo los ojos para que veas la luz de Dios". Sobre las narices: "Te signo las narices para que percibas el olor de la suavidad de Cristo". Sobre la boca: "Te signo la boca para que profieras palabras de vida". Sobre el pecho: "Te signo el pecho para que creas en el Señor". Sobre las espaldas: "Te signo las espaldas para que recibas el yugo de su servicio". Sobre todo el cuerpo, sin tocarlo, traza el signo de la cruz y dice: "Te signo todo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que consigas la vida eterna y vivas por los siglos de los siglos. Amén" [17]. Es evidente que el rito tiene el significado de una santificación también de todos los sentidos, que tanta parte han de tener en la obra de la santificación y del servicio de Dios, que el bautizado está para comenzar en la vida cristiana.

Es lógico, pues, que al mismo cristiano llegando al fin de esta vida, en el sacramento de la extremaunción, esté prescrito, en el actual rito romano y ya en el Pontifical de los Papas del siglo XIII, que se le hagan las unciones sacramentales sobre los cinco sentidos: "Por esta santa unción, y por su piadosísima misericordia, te perdone el Señor cuanto hubieres pecado con los ojos. Amén... Con los oídos. Amén... Con el olfato. Amén... Con el gusto y la conversación. Amén... Con el tacto. Amén" [18].

Se ve en todo esto hasta qué punto es la liturgia eficaz expresión del dogma católico en repudiar cualquier espiritualismo desencarnado de sabor neoplatónico o gnóstico. Tertuliano, con su habitual estilo lapidario, había ya expresamente notado: "La carne es el quicio de la salvación. En cuyo proceso, cuando el alma se reconcilia con Dios, es ella la que hace que pueda serlo el alma. Es decir, la carne es lavada a fin de que el alma esté limpia; la carne es ungida a fin de que el alma sea consagrada; la carne es signada con el sello a fin de que el alma sea robustecida; la carne es protegida con las sombras de la imposición de las manos, a fin de que el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne es alimentada con el cuerpo y con la sangre de Cristo, a fin de que también el alma se nutra de Dios. No se pueden, pues, separar en la recompensa los dos elementos que una misma obra unió" [19].

---

[17] *Ritual romano* actual, bautismo de los adultos (n.11).

[18] *Ritual* n.8; 9. La unción de los pies puede omitirse por cualquier motivo.

[19] *De carnis resurrectione* 8; *Caro salutis est cardo. De qua cum anima Deo alligatur, ipsa est quae efficit ut alligari possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut anima muniatur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possumus ergo separari in mercede quas*

Actuación armoniosa de todas las facultades psicológicas.

Demos aún un paso más adelante. La liturgia, y especialmente la Misa—considerando, entiéndase bien, como prototipo connatural, la Misa solemne cantada, incluso la Misa de rito pontifical—, al poner en movimiento todas las diversas facultades psicológicas del hombre, tiene un equilibrio todo suyo y no raras veces bastante diverso, como parece, del que se realiza, en este campo, en otras formas de piedad o en otros, asi dichos, métodos de oración y de meditación.

Es imposible no reconocer que la liturgia, sobre todo la Misa, se preocupa de actualizar o de tener despierta, durante toda la acción cúltica, la vida entera psicológica de la comunidad presente, tanto en la parte cognoscitiva: sentidos externos, especialmente el oído y el ojo, la imaginación, la inteligencia; cuanto en la parte afectiva: sentimientos y voluntad. El espíritu de la liturgia dirigiéndose directamente a toda la asamblea, y suministrando por lo mismo una base que valga para actualizar la vida religiosa de todos, es, se diría, de no dejar inactivas, en la misma acción litúrgica, estas diversas facultades del hombre, sino de ponerlas todas, dulce y variadamente, es verdad, pero continua y simultáneamente, en movimiento, como una totalidad físico-psíquica. La liturgia, parece innegable, se presenta, ante todo, como una acción sagrada, físicopsíquica, en continuo desarrollo, y no ya, en primer lugar, como una meditación. Esto al menos si se entiende por meditación un ejercicio individual en torno a Dios, a nuestras relaciones con Dios y a las cosas sagradas, para reconcentrarse *sólo interiormente* sobre Él. Tanto más si en este ejercicio se intenta realizar, o por lo menos obtener, lo más posible de Dios como gracia, la disminución, incluso tal vez la suspensión, no sólo de la actividad física externa en torno a estas cosas, sino también, hasta cierto punto, aunque sólo sea gradualmente, de la actividad psíquica interna, en cuanto distinta y discursiva, de las facultades inferiores, o directamente de todas las facultades, con vistas a unirse con Dios en un acto de unión simple y como intuitivo del alma, por encima de la misma actividad psíquica distinta y discursiva de todo género. Si por meditación se entiende todo lo dicho, o, poco más o menos, parece necesario deber afirmar que la liturgia no se presenta en primer lugar y directamente como un ejercicio de meditación, sino como una acción sagrada. Un δρώμενον mejor

opera coniungit. Ya Ireneo, contra la tesis gnóstica que afirmaba que "la salvación sólo afectaba al alma, y que el cuerpo..., habiendo salido de la tierra, no podía participar de la salvación" (*Haer*. I,27,3), defiende vigorosamente la doctrina que también "la carne participa de la vida" (*Haer*. V,4,2).

que un θεωρούμενον o que una θεωρία, como dirían los antiguos. Los momentos que tienen directamente un fin meditativo, en el sentido predicho, son rarísimos, si existen de hecho, en la liturgia actual.

En la liturgia romana antigua, en la sinaxis de la primera parte de la Misa, existían momentos en los cuales el pueblo y la jerarquía, invitados a ello por el diácono: *flectamus genua*, estaban en silencio meditativo y en oración privada durante un intervalo de tiempo, según parece, no muy largo, interrumpido por la invitación del mismo diácono: *levantaos*, y por la plegaria común en alta voz del sacerdote: *Oremus*. Mas las intenciones mismas de aquella oración privada eran sugeridas antecedentemente a toda la asamblea por el mismo sacerdote: Oremos por la Iglesia de Dios...; oremos por nuestro beatísimo Pontífice..., por los presbíteros, diáconos, etc..., por el emperador..., por los catecúmenos, y otras intenciones. Todavía hoy puede verse este tipo de oración litúrgica en la sinaxis del Viernes Santo. Otro rasgo puede verse en el *flectamus genua* y en el *levate* que en las misas de las cuatro témporas, excepto las de Pentecostés, preceden al *oremus*. Pero hoy el *levate* sigue inmediatamente al *flectamus genua* y no existe oración privada entre el uno y el otro (algo más conforme con el rito antiguo puede verse en las nuevas reformas de la liturgia de la Semana Santa). Puede admitirse que antiguamente, en el oficio divino monástico, entre la recitación de los salmos, existían, a veces, momentos más o menos prolongados de oración privada en silencio. Como quiera que sea, en la Misa propiamente dicha, en la Misa llamada de los fieles, no existe ni existió ningún rasgo, me parece, de semejantes momentos suspensivos oficiales de oración y de meditación privada [20]. La Misa es la *acción* sagrada por excelencia; es una cosa que se hace: *eucharistiam facere; oblationes facere*.

La Misa es, simplemente, en sustancia, la repetición de lo que hizo Cristo en la última cena; *haced* esto en memoria de mí. Ahora bien, Cristo, haciendo la eucaristía, partió el pan y lo dio a los discípulos, diciendo: tomad, esto es mi cuerpo; igualmente el cáliz: dando gracias, lo distribuyó a los discípulos diciendo: tomad, éste es el cáliz de la nueva alianza en mi sangre. Era simplemente, transformada, la acción sagrada "eucarística" de los banquetes judíos. Y como *acción sagrada* permanece siempre esencialmente.

Naturalmente, con todo esto no se quiere decir enteramente que en la liturgia, en la misma Misa, aunque sea Misa pontifical, no sea deseable que se tenga una concentración individual

[20] La interrupción actual del *Memento* de los vivos y de los difuntos en el canon romano, por su naturaleza, no está destinada a otra cosa que a sustituir la antigua práctica de la lectura de los nombres en alta voz, hecha por el diácono en los díptico. El cambio se realizó cuando se introdujo la misa rezada.

del sacerdote y de los fieles, incluso fortísima y de orden psicológico, sin excluir el del género llamado propiamente pasivo y místico; tanto menos hay que decir que tal concentración no sea posible en la liturgia, incluso en la Misa. Se quiere sólo decir que, si en la liturgia ha de suceder esto, o si de hecho sucede—la cuestión será mejor examinada cuando hablemos de liturgia y espiritualidad—, el camino que a tal fin propone la liturgia misma es el de una abundante, variada y continua, si bien dulce, actualización comunitaria y bastante simultánea de toda la psicología humana: movimientos corporales, diversos sentidos—especialmente el ojo y el oído—, imaginación, sentimientos, afectos, inteligencia, voluntad; y todo esto en el curso de una acción sagrada que se desarrolla ininterrumpidamente y en la que jerarquía y fieles, cada uno a su modo, han de tomar parte activa. La liturgia no invita a los fieles, y mucho menos al celebrante, en vista a orar y a unirse con Dios, a aislarse lo más posible de los comunes movimientos, cantos, palabras, respuestas y del ambiente de lo que se dice o se hace. Todo esto, es verdad, presenta un cierto problema, que a su tiempo se ha de examinar, es decir, por esto mismo no es del caso acusar a la liturgia de favorecer poco "el recogimiento de los sentidos" y de ser, por el contrario, causa de distracción y, en el fondo, ser un camino de unión con Dios superficial y muy extrinsicista y popular, buena, a lo sumo, para la generalidad de las almas, aún muy imperfectas. Por el momento baste haber consignado el hecho aludido.

La inteligencia, la voluntad y el sentimiento en la liturgia.

En cuanto al sustento del entendimiento en la liturgia: es cierto que este sustento no es casi nunca de tipo escolástico. Quiero decir que, si nos acercamos a la liturgia con la intención de encontrar allí aquel tipo de preocupaciones y de cuestiones intelectuales en torno a las cosas reveladas que constituyen la preocupación de gran parte principal de la teología escolástica, especialmente antigua, pero también de la postridentina, se encontrará poca cosa. Incluso por la razón simplicísima de que la liturgia, en su conjunto, hacía ya mucho tiempo que estaba formada cuando apareció la escolástica [21].

Mas esto no significa del todo que la inteligencia no se nutra largamente en la liturgia. Ninguna oración, sin llegar a transmutarse en disquisiciones escolásticas, es más dogmática que la

[21] Aquella preocupación dominante de la escolástica fué la de indagar el dato revelado ante todo, y principalmente bajo el aspecto ontológico, ontitativo o metafísico, según se quiera decir. Probablemente, en la liturgia romana actual, el oficio del *Corpus Domini*—por lo demás, bellísimo y, litúrgicamente hablando, de sentido muy tradicional—es el único que lleva algunas trazas, no muchas, de este punto de vista escolástico.

oración litúrgica, porque en la liturgia está continuamente presente todo el plano general de la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia. Todo es visto sobre este fondo en ella. Salvas poquísimas excepciones, debidas a infiltraciones de un tipo posterior de sensibilidad religiosa en la que el simple sentimiento autopsicológico del sujeto prevalece mucho sobre la visión objetiva y, por lo mismo, intelectual de las realidades dogmáticas [22], nada más extraño a la liturgia romana que agotarse en una simple exhibición de afectos y de sentimientos con un contacto sólo generalísimo y vago con las realidades objetivas señaladas.

Por el contrario, son siempre estas realidades objetivas dogmáticas las que se encuentran en el primer plano de la psicología litúrgica, en la cual, por lo mismo, sobre un sentimiento vago, incluso piadoso, predomina la clara visión intelectual: Dios, sus admirables hechos en el mundo a favor nuestro y sus perfecciones, vistas a través de estos hechos; Cristo en su vida terrena y en su gloria celeste; el hombre con sus miserias; la historia de la redención, preparada en el Antiguo Testamento, realizada por Cristo en Palestina, realizándose ahora para nosotros en la realidad eclesial y sacramental; la Jerusalén celeste y la gloria futura junto con los ángeles y los bienaventurados, con los cuales ya desde ahora vivimos en comunión. Muy significativa es, desde este punto de vista, la gran oración eucarística (la anáfora) de la Misa, tanto en la tradición oriental cuanto en la occidental.

Pero, precisamente, porque aquel predominio de la inteligencia en la psicología litúrgica no es de tipo abstracto, metafísico, raciocinado, deductivo, sino de tipo bastante más concreto, intuitivo, histórico, en la liturgia el sentimiento y la voluntad, en armonía total con el ser humano, tienen una parte absolutamente esencial. La liturgia jamás considera el mundo objetivo del dogma y de la historia sagrada, que siempre tienen presente al entendimiento, sin responder rápidamente a ello con toda la adhesión del afecto y del querer bajo forma y matices casi infinitos: admiración, aspiraciones, deseos, suplicaciones, humilde reconocimiento de la propia miseria, resoluciones, actos de fe, de esperanza, de caridad, de humildad, de compunción, etc. En este plano del afecto y de la voluntad se cierra

---

[22] Por ejemplo, los himnos *Iesu dulcis memoria* y *Iesu decus angelicum*, de las vísperas y laudes de la fiesta del Nombre de Jesús, sacados del *Iubilus rytmicus de nomine Iesu*, de un autor desconocido de fines del siglo XII o del principio del XIII, e introducidos en la liturgia por Inocencio XII en 1721 cuando extendió a toda la Iglesia la fiesta del Nombre de Jesús. Así también la misa y el oficio de las dos fiestas de los Siete Dolores de la Virgen, en el siglo XVII. Desde este punto de vista, puede notarse el contraste que media entre los textos litúrgicos de la fiesta de los Dolores de la Virgen, del día 15 de septiembre, y los de la fiesta de la Exaltación de la Cruz, el día anterior.

siempre el ciclo de la actualización psicológica total del ser humano en la liturgia.

Las diversas actividades de la vida; el sentido estético; la eficacia pedagógica.

Para darse cuenta luego cómo la liturgia santifica todas las actividades humanas por sí honestas, tanto individuales como sociales, basta observar cómo ella, mediante las bendiciones de su ritual, interviene en todas las circunstancias de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, y santifica toda especie de actividades humanas, sin olvidar, hoy, tampoco el deporte, y toda especie de productos del trabajo humano y de la técnica. El tema teológico de estas bendiciones sacramentales es siempre más o menos éste: haz, Señor, que cuantos se dedican a las actividades relacionadas con las cosas presentes, sean protegidos por ti en el cuerpo y en el alma, usen toda cosa según el orden recto y desarrollen su actividad según tu querer para llegar a amarte, servirte y gozarte en el cielo. Así, entre otras ciento, existe una bendición para el telégrafo, para un ferrocarril, para una máquina eléctrica, para un archivo, para una biblioteca, para una tipografía, para un puente, para un pozo, para un horno de fundición, para una tahona, para una nave, para un automóvil, para un aeroplano, para un sismógrafo, para los instrumentos del alpinismo [23]. Léase y medítese, por ejemplo, esta bendición de los alpinistas: "Protege, oh Señor, por intercesión del bienaventurado Bernardo, que has dado como patrón a los habitantes y viajeros de los Alpes, a estos siervos, para que, mientras se ejercitan en la ascensión de estas cumbres, puedan llegar al monte que es Cristo. Por el mismo Cristo nuestro Señor" [24].

En este contexto de la santificación que la liturgia hace de todas las facultades y actividades humanas, merece especial mención el uso que ella hace, en orden al fin de la santificación y del culto, del sentimiento estético del hombre, de su actividad artística y de los productos que de ella se derivan. No puede negarse que en la liturgia se utilicen con prodigalidad el sentimiento y la actividad estética. Arquitectura, pintura, escultura, música, coreografía: todo es utilizado abundantemente. Algunas restricciones históricas en este campo—ausencia, en la remota antigüedad cristiana, de representaciones figuradas, de estatuas y también de música, fuera, como todo permite creer, de los simples y populares cantos himnódicos, se explican, como se sabe, por las circunstancias históricas del mo-

[23] Cf. *Ritual romano* tít.9 c.8; c. 9. La tendencia de la liturgia es la de introducir nuevas bendiciones para los nuevos inventos de todo género honesto.

[24] *Ritual romano* tit.9 c.8 n.20.

mento, especialmente por la contemporaneidad del culto pagano en el que todas estas cosas eran abundantes. La Iglesia se preocupó de inculcar, ante todo, también psicológicamente, a sus fieles la diferencia esencial entre el culto pagano y el cristiano. Pasado el peligro, la liturgia siguió y sigue en larga escala su pendiente congénita.

No se niega, naturalmente, que este desplegamiento estético puede presentar peligros—como cualquier otra cosa humana si no se la usa ordenadamente, sin excluir las compenetraciones físicopsíquicas usadas en los diversos métodos de oración y de meditación—. Aquí el peligro estaría en dejarse llevar de este desplegamiento estético de la liturgia en un estetismo sin profunda vida religiosa. Pero sería absurdo decir que un sabio empleo del sentido estético no pueda servir poderosamente a los santos fines de la actualización religiosa en la liturgia, precisamente en virtud de la profunda unidad del hombre, unitotalidad corpórea psíquica y espiritual al mismo tiempo [25].

De este principio fundamental de la liturgia de tomar y actualizar cúlticamente todo el hombre concreto, plenariamente como es, dedúcese ciertamente, en su mayor parte, su extraordinaria eficacia pedagógica reconocida por todos. En la liturgia, por decirlo así, el objeto religioso enviste completamente al hombre y penetra en su interior a través de todos los poros de su psicología, casi sin que se dé cuenta. Toda edad, toda cultura, todo estado de ánimo y todo grado de perfección, cada uno a su modo y en su grado, encuentra en ella materia abundante de qué nutrirse.

Creo que, de este genio fundamental de tomar plenamente al hombre concreto como es, se explica, en buena parte, el hecho histórico de que en la liturgia (no obstante el carácter esencial de cosa notablemente tradicional y transmitida) no sólo una gran época, sino también cualquier grupo notable étnico que hace uso de ella, consigue dejar su impronta y expresar sus particulares necesidades en ella. Y esto constituye un principio de desarrollo y de continua adaptación en la liturgia, que, junto al principio de conservación, muy activo en ella, hace, sin embargo, que todo venga a ser cosa viva y que jamás se transforme en una sección de museo. Esta fuerza de adaptabilidad de la liturgia a las particularidades étnicas, especiales y temporales, ha sido evidentemente mucho más manifiesta y eficaz en la época de mayor florecimiento de las liturgias particulares, tanto en Oriente como en Occidente. Lo es, por el contrario, bastante menos en el régimen de unificación litúrgica, especialmente en Occidente.

---

[25] Se sabe que Romano Guardini ha insistido mucho en sus diversas obras acerca de la liturgia sobre el concepto de liturgia como "actividad desinteresada" y sobre el concepto de "juego litúrgico".

Con todo, la misma liturgia romana actual, a pesar de las apariencias, a veces lejanas, de la sensibilidad viva y popular de quien la usa, no es simplemente, como se sabe, la liturgia romana antigua, sino el fruto de esta misma, modificada y aumentada por influjos notables gálico-germánicos medievales. Que, con algún autor, se nos dé gran gloria en revelarlo [26], o bien, que de frente a este fuerte influjo, no se olvide, con otros autores, el revés de la medalla [27], el hecho, sin embargo, subsiste y muestra la vitalidad de la liturgia. La encíclica *Mediator Dei,* ha puesto recientemente de relieve, una vez más, el hecho y la legitimidad del desarrollo de la liturgia y de sus adaptaciones a las diversas necesidades [28]. Y de esto da nuevamente la liturgia romana en este momento (después de la fase postridentina, que, comparada con otras épocas en la historia de la liturgia, podría considerarse fase de relativo estancamiento) una demostración práctica notable [29], siempre motivada del gran principio que la liturgia se dirige al hombre concreto y vivo en la totalidad de su ser, y que, por lo mismo, ha de estar muy próxima a él.

De este hecho fundamental de la adhesión de la liturgia a la psicología concreta y total del hombre, se explica la semejanza, a veces notable, que los ritos de la liturgia cristiana pueden tener con ritos más o menos paralelos incluso de cultos no cristianos, especialmente antiguos, o también el hecho de que la liturgia cristiana antigua adoptó y cristianizó diversos usos, incluso cultuales, del ambiente helenístico y romano. Todo esto es natural. Siendo la naturaleza humana siempre la misma, es lógico que también las expresiones psicológicas en las cuales se encarna y se exterioriza sean también las mismas. La liturgia cristiana, respetando profundamente esta psicología, era natural que en diversos puntos sus ritos tuviesen también una notable semejanza que la misma naturaleza humana había creado en otra ocasión. O bien: los ritos cultuales del ambiente hele-

[26] Véase, p.ej., TH. KLAUSER, *Abendlandische Liturgiegeschichte* (Bonn 1949) p.14-20: *romana est, sed etiam nostra* (p.19).

[27] Por ejemplo, I. HERWEGEN, *Antike, Christentum und Germanentum* (Salzburg 1932); A. M. JUNGMANN, *Missarum...* p.196ss y 216ss.

[28] N.48ss.

[29] Es cierto que hoy la liturgia romana ha entrado felizmente en una nueva fase de adaptabilidad y de creatividad, como lo prueban, entre otras cosas, la nueva ley sobre el ayuno eucarístico y las misas vespertinas; la reforma litúrgica de la Semana Santa; el permiso, dentro de ciertos límites, del uso de la lengua vulgar en el ritual; incluso la licencia, concedida en grande escala, aunque las circunstancias no han permitido aplicar, del uso, notablemente más amplio, de una lengua vulgar (el chino) en la misma misa; el trabajo en curso para la revisión del misal, del breviario, etc. Es evidente que a todo esto ha cooperado y coopera sustancialmente todo el movimiento litúrgico y los estudios litúrgicos de todo género, también de carácter erudito y estrictamente técnico. No es menos notable, sin embargo, que toda esta renovación, como hacía resaltar explícitamente el P. Antonelli a propósito de la reforma litúrgica de la Semana Santa, "en su origen y en su actuación concreta, tiene carácter y fin eminentemente pastoral" *(L'Osservatore Romano* 27 noviembre 1955 p.2 col.1).

nístico y romano en los que primeramente se desarrolló la religión cristiana, siendo no raras veces expresiones connaturales o, como quiera que sea, por sí honestas, de la psicología humana, nada de extraordinario es que la religión cristiana, en ciertos momentos, haya creído oportuno adoptarlos y cristianizar profundamente el espíritu de los mismos.

2. La liturgia y la actualización cúltica del mundo infrahumano a los fines del reino de Dios

La unidad entre el hombre y la criatura infrahumana en la revelación.

Según la revelación existe una íntima conexión entre la criatura infrahumana y el hombre en el plano general del reino de Dios. Incluso la creación infrahumana está destinada a servir a los fines de este reino. Ella, sin embargo, lo alcanza en el hombre y a través del hombre, en cuanto sirve al hombre para alcanzar el propio fin que Dios le ha asignado en el reino común. La criatura infrahumana está toda al servicio de la vida divina en el hombre.

Algunos rasgos esenciales de este pensamiento de la íntima unidad entre el hombre y la criatura infrahumana están ya presentes, a su modo, en los tres primeros capítulos del Génesis. El capítulo primero, en la narración de la creación, junto con la trascendencia de Dios, subraya fuertemente, por medio de la distribución esquemática y progresiva de los días y de las cosas en ellos creadas, el orden y la unidad del cosmos: toda la obra de Dios culmina en la creación del hombre, a cuyo uso y dominio, como representante y vicegerente inmediato de Dios, todo lo demás, *de iure*, está cometido y ordenado, e incumbirá al hombre mismo, mediante su trabajo, realizar efectivamente en toda su plenitud este dominio (Gen 1,28-30). Es aquí claro que el mundo infrahumano se concibe esencialmente como el escenario donde se desarrollará la historia del hombre y como medio a los fines que el hombre ha de alcanzar. Estos fines del hombre no están precisamente en este capítulo primero.

Lo están, por el contrario, inmensamente en la narración de los capítulos segundo y tercero. Incluso aquí, ante todo, plantas y animales aparecen vivamente ordenados al hombre, como señor y dueño, bajo el supremo dominio de Dios [30]. Además el

[30] Véanse 2,8.9.17-21. Es conocida la cuestión de si se puede admitir una conexión genética entre el cuerpo humano primitivo y el cuerpo de animales brutos. Se sabe que semejante evolucionismo se puede admitir, teológicamente hablando, aun para el hombre, dentro de ciertos límites; ante todo, naturalmente, que se refiera sólo al cuerpo y no al alma; luego, también para el cuerpo que en el momento decisivo haya existido una intervención milagrosa de Dios, para adaptar, mediante una trans-

autor da a entender claramente que el fin supremo de la misma vida del hombre aquí abajo estaba constituído por aquellas relaciones gratuitas y amistosas con Dios de que gozaban nuestros primeros padres antes del pecado: el estado paradisíaco. Para el autor sagrado, aquellas relaciones íntimas y familiares con Dios constituían evidentemente el ideal de la vida, del que hubiera debido desarrollarse, sin desviación, la historia de la humanidad. Esta, por el contrario, para su desgracia, por el pecado de nuestros primeros padres, se torció de aquella línea ideal. Esta desviación, para el autor sagrado, fué causa de que se crease no sólo antagonismo y una enemistad entre el hombre y Dios, sino también una tensión entre el mismo hombre y la creación inferior, que no le está sometida como al principio y le opone resistencia.

Por voluntad expresa de Dios, que de este modo castiga la rebelión del hombre a su dominio supremo, el mundo infrahumano viene a ser para el hombre causa de trabajos y de dolores (Gen 3,16-19). Aunque el hombre después del pecado original conserva aún el derecho y el deber de someter a la criatura infrahumana, pero, por la historia primitiva de la humanidad, se ve que el progreso de este dominio, efectivamente, después del pecado original ha sido muy lento y penoso [31] y debió partir, por así decirlo, de cero. En todo esto es bien claro el pensamiento fundamental: rota, en cierto modo, la unidad entre el hombre y Dios por el pecado, se rompió también en cierto modo la unidad entre el hombre y la criatura inferior. Esta en sus relaciones con el hombre sigue, de alguna manera, la suerte de las relaciones del hombre con Dios.

Este mismo concepto fundamental se encuentra muy arraigado en todo el Antiguo Testamento, que lo acentúa y desarrolla de modo diverso.

El concepto de Dios, sumo creador y dueño absoluto de la criatura infrahumana, no menos que de todas las demás criaturas, está, naturalmente, en todas partes presente en el Antiguo Testamento, y, en algún pasaje, viene cantado y desarrollado de modo particular, como, por ejemplo, en Iob 38-41.

---

formación metafísicamente esencial, aunque fuese morfológicamente de poca entidad, el cuerpo del bruto para ser adaptado receptáculo del alma humana, y, por lo mismo, un cuerpo formalmente humano. Hay que notar que, si se admite el evolucionismo en este sentido, la conexión entre el mundo infrahumano y el hombre, el diseño unitario del cosmos y la providencia de Dios, no sólo no se disminuyen, sino que aparecen mucho más maravillosos. De hecho, en semejante teoría, todo el mundo inferior, mineral, botánico, zoológico, aparece como tendiendo y cooperando, en una inmensa trabazón unitaria, a la formación del cuerpo del hombre; éste luego, por intervención de Dios, es receptáculo del alma espiritual, y el hombre entero es hecho sujeto de la vida divina participada.

[31] Véase la invención de los oficios en Gen 4,17ss., de la misma tradición yahvista que Gen 2 y 3. El derecho y el deber del hombre de someter la tierra también después del pecado original, es expresamente puesto de relieve por la tradición sacerdotal en Gen 9,1-7.

La criatura infrahumana puede y debe servir al hombre, de modo especial en los siguientes fines inmediatos: sobre todo en los fines del honesto sustentamiento y de la utilidad de su vida física, como ya lo había dicho expresamente Dios. A este propósito es significativo, en el Antiguo Testamento, el sentido de la ley de la ofrenda de las primicias: el hombre ha de reconocer precisamente por medio de esta ofrenda que todo su sustento le ha sido asignado por Dios (Lev 23,9-11; 15-17; 39-43; Deut 26,1-11).

La criatura infrahumana debe, además, servir al hombre, para elevarse al conocimiento de Dios, de su existencia y de sus atributos (p.ej., Sap 13,1-9).

El Antiguo Testamento desarrolla de modo especial el tema de que la creación infrahumana ha de servir al hombre para alabar y adorar a Dios, ya que la criatura infrahumana es una revelación de Dios. Numerosísimos son los lugares, especialmente los salmos y los himnos del Antiguo Testamento, en los cuales, lírica y magníficamente, se tributa a Dios alabanza y adoración tomando el tema de la consideración de toda la creación, y en los que, por decirlo así, el salmista invita en cierto modo a la misma criatura a alabar y a adorar al Señor creador. Entre éstos, dignos de mención particular por su belleza extraordinaria, son los salmos (según la numeración de la Vulgata) 8; 18 A; 28; 103; 148 y el himno de los tres jóvenes en el horno (Dan 3,56-88): *Benedicite omnia opera Domini Domino*[32]. En estos himnos todo el cosmos como unitotalidad es referido a la gloria del Señor.

Se desarrolla del Gen 3,17-19: si el hombre, apartándose del fin que le ha señalado Dios, se revela contra Él, y, especialmente, si hace mal uso de las cosas, Dios se sirve de la criatura infrahumana contra el hombre, para que, éste así castigado, haga penitencia. De este modo usa Dios los elementos infrahumanos para castigar a Israel infiel (Deut 32,23-24); sequías y carestías, producidas por estaciones adversas y por daños de las bestias, son medios ordinarios de Dios para castigarlo (Ioel 1,1-20; 3 Reg 8,35-40); con los mismos elementos infrahumanos castiga Él a los pecadores, sus enemigos y enemigos de Israel (Deut 23,31-33; Sap 11-12); mientras que a sus amigos y fieles servidores, pone Él a disposición los mismos elementos, como sucede en los milagros de los profetas, y cuando Él da una tierra fértil y buena a sus amigos, al pueblo fiel (Deut 31,12-14; Sap 11-12), con abundantes cosechas y ganados, etc. (Lev 26,3-12; Am 9,13-15; Ioel 2,25).

En suma, la idea de la asociación íntima entre la criatura infrahumana y el hombre, para los fines de las relaciones con Dios, es de tal modo fuerte en el Antiguo Testamento, que

[32] Véanse los salmos 9 (numeración de la Vulgata); 95,11-13; 97, 7-9; 146,8-9; 147.

en la segunda parte del libro de Isaías (65,17-25) se expresa el pensamiento que, para el pueblo futuro, el pueblo ideal, mesiánico, escatológico, Dios, haciéndolo perfecto y dándole un corazón perfecto, creará también un cielo nuevo y una tierra nueva, como lugar correspondiente a la nueva situación; y en esto se volverá a encontrar, pero sublimada, la primera armonía paradisíaca entre la criatura inferior y el hombre bajo el dominio supremo del Creador [33].

Es fácil intuir cómo todas estas ideas del Antiguo Testamento sobre la unidad del mundo infrahumano y del hombre a los fines de la vida divina, son todas aceptadas y ulteriormente profundizadas en el Nuevo Testamento.

El grande e inaudito profundizamiento que aporta el Nuevo Testamento es, ante todo, el mensaje de la encarnación del Hijo de Dios, del Verbo que "se hizo carne" (Io 1,14) y, para ser del todo semejante a los hombres: "partícipes de la carne y de la sangre, también Él ha participado de las mismas" (Heb 2,14). De este modo, Cristo asumió íntegra y perfectamente la naturaleza humana, no sólo el alma, sino también el cuerpo, y vino a ser Cristo el prototipo y cabeza de toda la creación en su unitotalidad: el nudo físico unitario entre Dios y el hombre, la criatura inferior. En el cuerpo del hombre Cristo, Verbo encarnado, alcanzó el mundo infrahumano el máximo culmen de unión y servicio con Dios y la vida divina [34]. Allí en la misma persona divina del Verbo se tendrá la consagración más profunda posible a la divinidad, sobre todo, entiéndase bien, de todo el cosmos humano, tanto en su aspecto estático como en su aspecto dinámico, histórico; mas luego también del mismo modo infrahumano. Es cuanto encierra precisamente el modo de expresarse el martirologio romano el 25 de diciembre: "En el día octavo de las calendas de enero: año de la creación del mundo... 5199; año después del diluvio... 2957; del nacimiento de Abrahán: 2015; de Moisés y de la salida del

---

[33] Véase también Is 11,6-8. La afinidad entre Is 65,25 e Is 11,6-8 sugirió que también en Is 11,6-8 existe la idea de un retorno al estado paradisíaco y que en los versos 6-8 no se trate sólo de los hombres. El argumento de J. Steinmann *(Le prophete Isaie* [París 1950] p.169ss.) de que la idea de un "vegetarismo", etc., aparece sólo después del autor de la primera parte de Isaías, no convence. Fechas y textos nos dan otras razones positivas en contra. Véase también Is 32,15-18; 35,1-9; 24,18-23.

[34] Justamente observa San Juan Damasceno: "La graciosa voluntad del Padre en su Hijo unigénito ha obrado la salvación del cosmos entero y restaurado la unidad de todas las cosas. Ya que, en efecto, el hombre es el nudo y el lazo de unión de todo ser tanto visible como invisible, la voluntad del Padre, creador y regidor de todas las cosas, quiere que en su Hijo unigénito y consustancial se realice la unidad de la divinidad con la humanidad, y mediante ésta, la unidad con todas las cosas, y así, Dios fuese todo en todos" *(Hom. de Transf. Dom.* 18; PG 96,571). Si se admite, en el sentido explicado en la nota 30, la evolución aplicada al cuerpo del hombre, todo el mundo infrahumano tendía y cooperaba a la formación del cuerpo del hombre, y de este modo al de Cristo, que luego, junto con su alma, debía ser asumido por la persona del Verbo.

pueblo de Israel de Egipto: 1510... La 194.ª olimpiada; año de fundación de Roma 752, año 42.º del imperio de Octavio Augusto: todo el mundo en paz, Jesucristo, Dios eterno, e Hijo del Padre eterno, *queriendo consagrar el mundo con su piadosísima venida*, concebido por el Espíritu Santo, nueve meses después de su concepción, haciéndose hombre, nació en Belén de Judá".

Por lo mismo nada hay de extraordinario que, en la vida de Jesús, todo el mundo infrahumano aparezca perfectamente sometido a Él y a su completo servicio [35]. Su actitud para con la criatura inferior es el sumo modelo de la actitud que, en este campo, debería ser de todo hombre: la domina perfecta y tranquilamente; la usa simplemente y sin sombra de dualismo, a los fines honestos de la vida humana (cf. Mc 7,14ss. y paralelos), dando así la norma fundamental a la futura conducta de los apóstoles [36]. Pero sabe muy bien que el hombre fácilmente viene a ser esclavo de la criatura inferior, desviando su significado y su recto uso [37]. Por lo mismo, las continuas exhortaciones para ser libres interiormente. Para Jesús, la creación inferior es un espejo purísimo en el que se revela siempre el Padre. En sus parábolas y comparaciones transparenta tener un maravilloso sentido de la naturaleza; pero ésta, para Él, es siempre el punto de partida del que se remonta a Dios y a la realidad de la vida divina y de que se sirve para ilustrar la providencia y las leyes de la economía de Dios y de la vida divina en el mundo [38]. Finalmente, en la institución de la eucaristía y del bautismo, cosas materiales y de uso común están íntimamente asociadas a los fines más altos de la transmisión de la vida divina a los hombres.

En San Pablo existe ya explícitamente la teoría misma de la unidad primitiva de todo el cosmos, comprendida la criatura infrahumana, en los planes de Dios; de la ruptura de esta unidad por el pecado; de su restablecimiento en Cristo y por Cristo y bajo su principado, restablecimiento real y radical aquí bajo en los redimidos y en los medios de redención, y perfecto en la vida futura en el cielo, con la resurrección. Los textos principales son: Col 1,15-20: unidad primitiva de todo el cosmos en Cristo y su restablecimiento bajo Cristo cabeza; Rom 8,19-22: teoría explícita de la ruptura de la unidad entre la criatura infrahumana y el hombre a causa del pecado, y de su restable-

[35] Cf. Mt 8,23ss. y paralelos: la tempestad del lago calmada.

[36] Cf. Rom 14.4. Reacción de San Pablo contra las tendencias de mentalidad dualística: 1 Cor 8,10, especialmente 10,25ss.; Col 2,22; 1 Tim 4,3b-5; Tit 1,14ss.; Heb 13,9; 1 Cor 7; 1 Tim 2,15; 4,3a; 1 Cor 11,9; 1 Tim 4,4.

[37] Véase, p.ej., la parábola de los invitados: ... *alius in villam suam... alius vero ad negotiationem suam...* (Mt 22; Lc 14,16ss.).

[38] Véase los lirios de los campos y las aves del cielo; la vid y los sarmientos; el color rosáceo del cielo...; *Ved la higuera y todos los árboles: cuando tienen hojas, sabed que se avecina el verano*; la parábola del sembrador; la de la cizaña, etc.

cimiento inicial en Cristo, como primicia, ahora, y definitivo y completo en la resurrección de los cuerpos: "Pues la expectación ansiosa de la creación está aguardando la revelación de los hijos de Dios. Porque la creación fué sometida a la venida, no de grado, sino en atención al que la sometió, con esperanza de que también la creación misma será liberada de la servidumbre de la corrupción, pasando a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera lanza un gemido universal y anda toda ella con dolores de parto hasta el momento presente". La vanidad y la servidumbre de la corrupción, a la que ahora está sometida la criatura material, es el pecado del hombre que se sirve de ellas abusivamente contra el orden establecido por Dios y todas las consecuencias morales y físicas de este pecado. Supónese que antes del pecado no existía tal servidumbre; el hombre entonces, sometido a Dios, servíase también rectamente de la criatura. La gloria futura de los hijos de Dios es la resurrección de los cuerpos y el establecimeinto definitivo de la última economía en la gloria con "los nuevos cielos y la nueva tierra" (1 Petr 3,13) que esperamos, donde se tendrá el perfecto y más sublime restablecimiento del orden primero. Este restablecimiento es, por ahora, sólo inicial y parcial en nosotros, "que tenemos las primicias del espíritu", pero, tratándose sólo de una primicia: "nosotros mismos—continúa el texto de la Epístola a los Romanos antes citado (Rom 8,23ss.)—gemimos dentro de nosotros mismos, anhelando la adopción filial, el rescate de nuestro cuerpo; porque en esperanza es como hemos sido salvados" [39].

Finalmente, en el Apocalipsis se acentúa también con gran vigor esta idea de la unidad del cosmos, comprendida la criatura infrahumana, a los fines de una sola ciudad y pueblo de Dios, en la Jerusalén celeste: uso de los elementos materiales para el castigo definitivo de los enemigos de Dios; plagas; ángeles que dominan a los elementos infrahumanos, especialmente materiales, para que sirvan a las órdenes de Dios; la resurrección gloriosa de los hijos de Dios y oprobiosa para los malvados; el infierno y los tormentos para los enemigos de Dios castigados por medio de los elementos materiales; los cielos nuevos y la nueva tierra, como escenario perfectamente correspondiente al estado del hombre en el que la vida divina ha alcanzado su pleno desarrollo; la liturgia eterna y cósmica de alabanza, a la que se asocia la criatura infrahumana. "Y toda criatura que está en el cielo y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y sobre el mar, y todas cuantas cosas hay en ellos, oí que decía: Al que está sentado sobre el trono y

[39] Para este tema en San Pablo véase, p.ej., L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (París 1951) p.315ss. Se sabe que el tema de la reconstrucción de la unidad del cosmos en Cristo cabeza, comprendida la criatura infrahumana, ha sido luego desarrollado especialmente por San Ireneo, que lo incluye en la doctrina de la *anakephalaiasis*.

al Cordero la bendición, y el honor, y la gloria, y el poderío por los siglos de los siglos" (Apoc 5,13).

Nada, pues, más seguro ni más claro en la revelación que la idea de la integración también del mundo infrahumano en la unidad cósmica general en orden a los fines de la vida divina en el hombre y a través del hombre, principalmente en el Hombre-Dios, a través del Hombre-Dios y para su obra.

La unidad entre el hombre y la criatura infrahumana en la liturgia.

Estando las cosas de este modo en la visión general del mundo según la revelación, nada hay de extraordinario que toda la criatura infrahumana, a su modo, esté actualizada cúlticamente en la liturgia [40]. La liturgia es ya la economía de Cristo en acto, es decir, aquella economía que de un modo realísimo ha restablecido la unidad primitiva del cosmos rota por el pecado. Sólo que este restablecimiento, por ahora, no ha alcanzado toda la extensión a que está destinado. Ahora se tiene a modo de primicia; la ruptura entre la criatura infrahumana y el hombre, en orden a la vida divina, no ha sido todavía completamente subsanada, ya que el pecado reina todavía en los pecadores, y sus consecuencias, aun sensibles para los justos, no serán destruídas completamente sino en la resurrección general. Por esto, en la liturgia, aquel restablecimiento de la unidad entre el hombre y la criatura infrahumana para los fines de la vida divina, aunque realísima, es todavía parcial, inicial.

Además, sobre esta tierra, también las mismas primicias, aunque reales, están bajo el velo, *in sacramento, in mysterio*. Sólo en el cielo aparecerá todo desveladamente, en la gloria. Por lo mismo también en la liturgia la transfiguración del mundo infrahumano al servicio de la vida divina será *sub velo, in sacramento, in mysterio*. Unicamente pueden percibirla los ojos de la fe.

Sin embargo, aquel restablecimiento y aquella transfiguración, en la liturgia, son reales. Ellos se manifiestan sobre todo en la liturgia del sacrificio de la Misa y de los sacramentos; luego, en la liturgia de los sacramentales: exorcismos, consagraciones y bendiciones; finalmente, en la liturgia epenética o de alabanza.

La misma actualización litúrgica del mundo infrahumano

[40] Sobre la cuestión de la actualización del mundo infrahumano en la liturgia, véanse, p.ej., I. HERWEGEN, *Der Verklärungsgedanke in der Liturgie:* Festchr. P. Hertling Kempten (1913) p.108ss.; J. CASPAR, *Weltwerkärung im liturgischen Geist der Ostkirche* (1939); J. PINSK, *Die Sacramentalienwelt* (Freiburg 1938); ID., *L'espérance de la gloire* trad. franc. (París 1952); H. SCHULTE, *Die Entsühnung und Heiligung der Welt nach dem römischen Pontifikale und Rituale* (Buenos Aires 1954).

en la unidad cósmica, en orden a la vida divina, se encuentra en la eucaristía. La transustanciación del pan y del vino, ofrecido por los fieles, en el cuerpo y en la sangre de Jesucristo, inmolado, sí; mas glorioso a la derecha del Padre y ofreciéndose a Él como hostia de valor infinito, es, aquí abajo, la más extraordinaria asunción, elevación y transfiguración del mundo infrahumano al servicio de la vida divina. Exceptuada la asunción, realizada desde el primer instante de la concepción, del cuerpo de Jesús en la unión hipostática del Verbo, no existe en la historia del mundo un ejemplo más maravilloso del sentido unitario que el mismo cosmos infrahumano posee en los planes de Dios. Aquí la materia del pan y del vino, cuya sustancia, quedando los accidentes, se muda en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, sirve de substrato y como de arcano y transparente vehículo a la presencia real y sacrificial de Cristo, y así, a su modo, está profundamente asociada a todo aquel influjo de vida divina que el sacrificio eucarístico lleva a los hombres, vivos y difuntos, de gloria a los ángeles y a los santos del cielo y de gloria a Dios. De este modo, en la Misa se realiza lo más perfectamente posible, antes que en el cielo nuevo y en la tierra nueva, a modo de primicias y *sub velo* e *in sacramento*, aquella redención de la criatura material, su liberación de la esclavitud de la corrupción y del pecado, que ella misma, según San Pablo, desea ardientemente conforme al orden profundo inducido en ella por el mismo Dios.

Entre los otros sacramentos, semejante actualización de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina encuéntrase, ante todo, pero siempre bastante inferior, en el bautismo y en la extremaunción. En estos sacramentos, en efecto, en la llamada "materia" sacramental que, determinada por la "forma" constituye el sacramento, entran elementos materiales propiamente dichos. Es de fe, en efecto, que en el bautismo la materia remota es el agua y la materia próxima, la ablución con el agua. Igualmente es de fe que en la extremaunción la materia remota es el óleo debidamente consagrado. La materia próxima de este sacramento es la unción hecha con el óleo referido. También en la confirmación se admite que la materia remota sea el crisma consagrado por el obispo y la sentencia más común enseña que la materia próxima sea la imposición de las manos junto con la consignación y unción con el crisma. En estos sacramentos, pues, a su modo, el elemento material, en las manos de Dios, es concausa de la gracia sacramental, ya que el sacramento causa la gracia que significa. También aquí existe, por lo mismo, notable actualización del mundo infrahumano al servicio de la vida divina.

Esta reconsagración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina es uno de los elementos más notables del

mundo litúrgico de los sacramentales: exorcismos, consagraciones, bendiciones. Ciertamente, realízase aquí en un modo más inferior al de los sacramentos [41], mas, sin embargo, es notabilísima, especialmente por su grandísima extensión, en cuanto que se extiende a un número grandísimo de elementos. Los siete sacramentos miran sólo las circunstancias principales de la vida. Tres de ellos: bautismo, confirmación y el orden no pueden repetirse; matrimonio y extremaunción sí se repiten en un mismo sujeto, prácticamente sucede esto pocas veces. La misma comunión, incluso la cotidiana, y la confesión son momentos raros comparados con el resto del tiempo y las actividades del hombre. El mundo de los sacramentales, por el contrario, puede extenderse prácticamente a casi todos los objetos con los que el hombre se pone en contacto en su vida cotidiana y se les puede tener en todo momento y en casi todas las situaciones.

En el exorcismo sobre cosas inanimadas la reconsagración de estas cosas al servicio de la vida divina se realiza en este sentido: por el pecado ha entregado el hombre al demonio la posibilidad de servirse de la criatura infrahumana para ejercer, en diferentes modos, directos e indirectos, su maléfico influjo en perjuicio de la vida divina en el mundo y obstaculizar la expansión y la intensificación del reino de Dios. Este influjo demoníaco en el caso extremo de no suponerse fácilmente, puede llegar, por permisión divina, hasta la obsesión propiamente dicha. En el exorcismo, la oración de la Iglesia obtiene de Dios [42] ya la expulsión del demonio, en el caso de obsesión, y simplemente la protección especial divina sobre aquella cosa a quien se sirve de ella con las debidas disposiciones. Esta especial protección incluye, ante todo, una especial providencia de Dios para impedir el eventual influjo demoníaco sobre las cosas, de modo que el hombre que ha de servirse de ella según los rectos fines queridos por Dios no sea impedido por el demonio. También incluye gracias actuales de todo género concedidas a quien hace recto uso de las cosas con las debidas disposiciones.

Muy instructivo, desde este punto de vista es, por ejemplo, el exorcismo sobre el agua en el ritual romano actual en el rito de la bendición del agua: "Oh Dios, que para la salud del género humano, estableciste algunos de los mayores sacramentos con la sustancia del agua; escucha propicio nuestras invocaciones e infunde en este elemento, preparado con muchas purificaciones, la virtud de tu bendición para que tu criatura, sirviéndote en tus misterios, adquiera el efecto de la gracia, para que pueda alejar a los demonios y repeler las enfermedades; a fin de que todo lo que rociare esta agua, en las

[41] La cosa se ha explicado antes.
[42] *Ex opere operantis Ecclesiae*, como se ha explicado en su lugar.

casas o en los lugares de los fieles, carezca de toda inmundicia y sea preservado de todo mal; no resida allí el espíritu pestilente ni el aire corruptor; desaparezcan todas las asechanzas del enemigo latente y, si hubiere algo que se opusiere a la incolumidad de los habitantes o a su descanso, huya con la aspersión de esta agua, para que la salud, pedida por la invocación de tu santo nombre, esté defendida contra todas las acometidas. Por nuestro Señor..." [43].

En la consagración de las cosas inanimadas al servicio de Dios, mediante los ritos de los sacramentales, como en la consagración de una iglesia, o de un cáliz, en virtud de la oración de la Iglesia, Dios acepta la cosa, como reservada a su servicio exclusivo y sustraída a todo uso profano, y concede gracias especiales de todo género a cuantos se sirven de ella con las disposiciones debidas.

También en las simples bendiciones de cosas infrahumanas va incluída la idea de que Dios, siempre en consideración de la oración de la Iglesia, concede, según los designios de su providencia, especial protección material, al menos temporal, y espiritual a las mismas cosas y al uso que el hombre hace de ella, con vistas a que mediante estas cosas alcance más fácilmente su salvación. Con frecuencia es notable en las fórmulas de estas bendiciones el sentido de la unidad cósmica del reino de Dios y la conciencia de que también la criatura infrahumana, a su modo, está llamada a cooperar a él. Léase, por ejemplo, la bendición de las abejas, según el ritual romano actual: "Señor, Dios omnipotente, que creaste el cielo y la tierra y todos los animales que en ella existen, a fin de que los usaran los hombres; tú que ordenaste encender en el templo, por medio de los ministros de la Iglesia, los cirios fabricados con la materia producida por las abejas, mientras se realiza el rito en el que se consagra y se toma el sacrosanto cuerpo y la sangre de Jesucristo, tu Hijo; descienda tu bendición sobre estas abejas y sobre estos colmenares, para que se multipliquen, fructifiquen y sean protegidas de todo mal, de modo que sus frutos sean usados para tu gloria, a gloria del Espíritu Santo y de la bienaventurada Virgen María. Por el mismo Cristo nuestro Señor. Amén" [44].

De este modo, en la vida litúrgica de los sacramentales, en modo especialísimo, se concretizan y se ponen en obra las grandes realidades siguientes de la doctrina y de la vida cristiana: 1), la unidad del cosmos; 2), la universalidad cósmica de la caída y del imperio de Satanás; 3), la universalidad cós-

[43] Véanse también, p.ej., el exorcismo sobre el óleo que se ha de bendecir *(Ritual romano* tít.9 c.7 n.8); el exorcismo sobre el agua en la vigilia de Epifanía (ibid., c.9 n.28,3).

[44] Véanse también, p.ej., las oraciones de la bendición del óleo *(Ritual* tít.9 c.7 n.8): *Domine Deus omnipotens, cui adstat...*; la del vino para los enfermos (ibid., n.3): *Omnipotens... salus aeterna...*; la de los animales (ibid., c.5 n.3): *Deus qui laboribus...*

mica de la redención en Cristo como liberación del imperio de Satanás; 4), el hombre como microcosmo y nudo del universo; 5), el valor sagrado de las cosas sensibles como don de Dios al hombre e instrumento del hombre para ir a Dios. Todo esto se opone en sumo grado al panteísmo, al politeísmo, a la magia, al naturalismo, a la profanación.

No es del caso ilustrar largamente cómo en la liturgia laudatoria viene asociada toda la creación a la alabanza de Dios. Sábese que esto se realiza ante todo con las mismas palabras de los salmos y de los himnos del Antiguo Testamento, especialmente con el salmo 148: *Laudate Dominum de caelis* y con el himno *Benedicite omnia opera Domini Domino*. Otro camino por el que la liturgia asocia la criatura inferior a la alabanza de Dios y se sirve de ella para encontrarlo y elevarse hasta Él, es el simbolismo del mundo infrahumano, o mejor, el ejemplarismo del mundo suprahumano estampado en el mundo infrahumano. Conocidísimo desde este punto de vista es el ciclo de la luz y de las tinieblas en los himnos de las horas de la liturgia romana.

Así, en el hombre y por el hombre, todo el inferior alcanza su fin supremo en el acto litúrgico: llevar al conocimiento, a la glorificación y a la adoración de Dios. La liturgia presta una conciencia y una voz—que es la misma de la Iglesia, mejor aún, la misma de Cristo—a todas las cosas infrahumanas.

CAPITULO XII

La liturgia y la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios: II. Liturgia, santos y ángeles.

La liturgia se dirige a todo el hombre concreto en la unitotalidad de su ser, que también tiene contactos profundos con el mundo infrahumano. Pero esta totalidad del ser concreto humano no se agota del todo si se considera al hombre como un individuo separado de los demás individuos. El hombre es un ser social.

Que la revelación, y por lo mismo, la liturgia, no considere al hombre simplemente desde el punto de vista individual, sino también desde el punto de vista social en sus relaciones con los demás hombres que aún viven en este mundo, ha sido explicado bastante en un capítulo precedente, donde se ha analizado la ley de la salvación en comunidad. Hay que añadir ahora que la revelación, y por lo mismo la liturgia, prolonga esta consideración del aspecto social de todo individuo con los demás hombres que han pasado a la otra vida, en cuanto establece una profunda unidad entre los fieles ahora

peregrinos en este mundo y todos los justos que, desde el principio del mundo, han conseguido ante Dios el fin último de toda vida. Incluso la revelación y, por lo mismo, como siempre, también la liturgia, establece una profunda unidad entre los hombres que aún están aquí abajo y el mismo mundo angélico.

1. La liturgia y los justos que llegaron al término.

Una expresión sintética de este concepto de la unidad de los fieles de esta tierra con los justos y con el mismo mundo angélico en la Jerusalén celeste, se tiene en la Epístola a los Hebreos 12,21-23. La idea general de este texto es la siguiente: el antiguo Israel fué constituído como pueblo religioso, como *Qahal Yahweh,* en el pacto sellado con la sangre del cordero a los pies del Sinaí, precedido de un escenario de majestad y de terror, apto para inculcar en el pueblo el más profundo respeto. Los cristianos son constituídos como Iglesia de Dios, nuevo pueblo de Dios, nuevo Israel, por el nuevo pacto en la sangre de Jesús. De este modo, quien entra en la Iglesia se acerca no a un monte material en un escenario de majestad y de terror, sino a un monte espiritual, celeste, más majestuoso y divinamente tremendo. Es el monte santo de la Sión supraterrena, de la Jerusalén celestial. Ahora bien, la Jerusalén celeste es la ciudad de Dios viviente donde están los ángeles y los justos que han llegado al término de su peregrinación. A éstos, como a la ciudad de que forman parte, se encamina, se acerca todo cristiano en la unidad general del reino de Dios, junto con los justos ante Dios y los ángeles: "Os habéis llegado al monte Sión y a la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celeste, a miríadas de angeles, a la festiva asamblea *(panegyris)* y a la Iglesia *(ekklesia)* de los primogénitos inscritos en el censo de los cielos, y al Juez, Dios de todos, y a los espíritus de los justos *(teteleiomenon)* llegados a la consumación, y al Mediador de la nueva alianza, Jesús y a la sangre de la aspersión, que habla mejor que la de Abel".

Nótense, especialmente en este texto, los términos *allegarse, panegyris, ekklesia,* que se refieren a la Jerusalén celeste y, consiguientemente, a la misma Iglesia en esta tierra, sobre el fondo de un concepto litúrgico: la Iglesia aquí abajo es algo que se encamina, que se acerca en acto litúrgico y forma ya parte de la festiva asamblea litúrgica de la Jerusalén celeste junto con los justos ya perfectos, porque han llegado al término de su vida, como procesión cultual, y, junto a miríadas de ángeles, todos conciudadanos de una misma ciudad[1].

[1] Para el sentido cultual litúrgico de toda esta perspectiva, véase C. Spicq, *L'Epître aux Hébreux* I,227ss.; 280ss.; 311ss.; II,214ss.; 404ss.

En el párrafo presente y en el siguiente no haremos otra cosa que explicar la idea expresada *in nuce* en este texto de la Epístola a los Hebreos, ilustrando las relaciones de nuestra liturgia terrestre y peregrina con el mundo de los justos que ya han llegado al término y con el mismo mundo angélico.

Comunión con las almas del purgatorio.

Los justos que han llegado al término han de considerarse no sólo los santos ya en la gloria de la visión beatífica, de los cuales habla directamente el texto de la Epístola a los Hebreos, sino también las almas del purgatorio. Si bien éstas, absolutamente hablando, no han llegado todavía al fin último; sin embargo, son almas verdaderamente salvadas y seguras de alcanzar aquella visión beata. Enseña la revelación que también con ellas tenemos nosotros una comunión profunda de vida sobrenatural y de intereses. Este dogma, naturalmente, se refleja también vigorosamente en la liturgia.

El dogma de la revelación, que interfiere sobre este punto de las relaciones de la liturgia con todos los justos que han llegado al término de su peregrinación, es, fundamentalmente, el dogma de la comunión de los santos, que une a los fieles todavía peregrinos en esta tierra con los santos del paraíso y con las almas del purgatorio. Derivaciones de este dogma fundamental son los dogmas de la licitud y utilidad del culto de los santos, principalmente el culto de la Santísima Virgen; el de la intercesión de los santos para con nosotros, el de la eficacia del sacrificio de la Misa, de las oraciones de la Iglesia y de las obras piadosas a favor de las almas del purgatorio.

Para el fin que perseguimos en este capítulo, que es el de hacer ver cómo en la liturgia está siempre la ley de la unitotalidad cósmica de la salvación, no es del caso insistir mucho sobre estos dogmas de la revelación cristiana. Hay que mostrar, por el contrario, cómo ellos son profunda y continuamente ejercitados y actualizados en la misma liturgia.

Por esto mismo no necesitamos tampoco referir la historia del culto de los santos y de la liturgia de los difuntos [2], sino revelar su sentido y su profunda irradiación en la liturgia. Y, ante todo, se sabe que la expresión más genuina de aquella unión que los cristianos estaban persuadidos de conservar siempre con todos cuantos habían muerto en comunión con la Iglesia fué, al menos desde cerca de la mitad del siglo segundo, la celebración por ellos de la Misa, ya en el momento de su sepultura, y en los aniversarios de su tumulación, o de posición, como se decía, o de su martirio. Desde el año 140 decía el apologista Arístides: "si llega a morir alguno de los fieles,

[2] Cf. RIGHETTI I p.916; p.968ss.

salúdale con la celebración de la eucaristía y con la oración en torno a su cadáver" [3]; y en el apócrifo *Acta Ioannis*, hacia el año 150, se muestra al apóstol San Juan celebrando "la fracción del pan" sobre la tumba de Drusiana [4]. En Cartago tal uso está testimoniado por Tertuliano y luego por San Cipriano [5].

Abundan los testimonios en los siglos IV-V [6]. El Leoniano y el Gelasiona tienen ya formularios propios de Misas de difuntos [7]. Se estiló, en tales misas, nombrar públicamente al difunto por el que se celebraban tales misas. De aquí nacieron, en seguida, los dípticos de los difuntos o listas enteras de nombres de difuntos que eran leídas por el diácono durante la Misa celebrada en sufragio de los mismos. De allí, finalmente, se vino a una conmemoración de los difuntos con fórmula general, en todas las Misas, como en el *Memento* de difuntos de la liturgia romana. Todos éstos son fenómenos comunes a todas las liturgias. Su sentido fundamental es claro: la Misa es cosa que interesa también profundamente a los difuntos muertos en la Iglesia; de ella pueden obtener grandísimo fruto. ¿Qué fruto sino el de ser purificados del efecto de los pecados de los que eventualmente tienen todavía necesidad de ser purificados y de ser de este modo admitidos finalmente a gozar de la paz perfecta y de la bienaventuranza de los cielos con los santos, con los ángeles y de lo cual esperamos nosotros también un día ser partícipes? Se recitan públicamente los nombres de los difuntos en las Misas que por ellos se celebran, dice San Epifanio: "para que cuantos asisten se persuadan con certeza de que los difuntos viven todavía, y no han sido reducidos a la nada, sino que existen todavía y viven ante Dios; como también para que sea proclamado aquel piadosísimo dogma, por el cual quien ruega por los hermanos es claro que tiene para ellos buena esperanza, como para cuantos han salido para un largo viaje... Hacemos memoria de los justos y de los pecadores; de los pecadores, para implorar para ellos la misericordia del Señor" [8]. Y San Cirilo de Jerusalén: "Después de rogar también por los difuntos Santos Padres y obispos y, en general, por todos cuantos mueren entre nosotros, creyendo que esto será de gran ayuda a aquellas almas por las cuales se ora mientras está allí presente la santa y tremenda víctima... Así también nosotros... ofrecemos oraciones a Dios por los difuntos, incluso pecadores... ofrecemos por nuestros pecados a Cristo inmolado

---

[3] Fragmento de la *Apología* editada por MILNE: Journal of Theological Studies (1923-24) p.77; cit. por RIGHETTI I p.983.
[4] Cf. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* I (BAC, Madrid 1952) p.721.
[5] Cit. por RIGHETTI I p.983ss.
[6] Cf. *Const. Apost.* VI,30,2-7.
[7] *Leoniano* (ed. MOHLBERG); *Sacramentarium veronense* n.1138ss.; *Gelasiano* (ed. WILSON) p.301ss.
[8] *Haer.* 75,3.8.9.

y de este modo nos es propicio a nosotros y a ellos el Dios clementísimo" [9].

Inútil observar que en todo esto está inevitablemente implícito el concepto de un estado de ciertas almas, después de la muerte, que no es todavía el estado absolutamente definitivo de la visión beatífica y de la paz perfecta, sino en el que aún tienen necesidad de ser purgadas de ciertos efectos de sus pecados antes de ser admitidas al estado definitivo de la bienaventuranza. Como también es allí bien implícito el concepto de que, para obtener ese pase a aquellas almas es sumamente útil, entre otras cosas, el sacrificio de la Misa que ofrecemos por ellos.

Es el concepto del purgatorio y de nuestra comunión de vida espiritual con las detenidas todavía en él, realizándose principalmente en la acción litúrgica sacrificial.

Este concepto se encuentra abundantemente en muchas otras partes de las liturgias históricas y actuales que hacen referencia a los difuntos y que muy pronto se desarrollan en todos los ritos. Así, por ejemplo, en la vigilia nocturna de los difuntos, difundida ya desde el siglo IV en la práctica de las iglesias; en los variadísimos ritos de la sepultura; en el oficio canonical para los muertos, existente en Roma desde fines del siglo VII y probablemente antes; en las fiestas litúrgicas de la conmemoración de los difuntos que hoy existen en todos los ritos y que en Occidente, como se sabe, fué definitivamente organizada y difundida por San Odilón de Cluny hacia fines del siglo X [10].

En suma, en toda la liturgia, considerada desde el punto de vista histórico o en su estado actual, es profundamente ejercitada aquella misteriosa, pero real, comunión de vida divina y de intereses espirituales que nos une íntimamente a toda alma que ha dejado este mundo en paz, al menos sustancial, con Dios y que será nuestra conciudadana en la Jerusalén celeste. Aquel sentimiento profundamente arraigado en el corazón humano que los vínculos legítimos que nos unen aquí abajo los unos a los otros en aquello que tienen de más santo y sublime, no se rompen por la muerte, sino que continúan más allá de la muerte no sólo respétalo plenamente la liturgia—prueba una vez más de que se dirige al hombre en su personalidad íntegra—, sino también lo ejercita en una atmósfera de luz y de esperanza desconocida a las religiones no cristianas, ya que lo mira siempre sobre el fondo de la Jerusalén celeste, la patria común en la cual todos, un día, tenemos la esperanza de encontrarnos.

---

[9] *Catech. myst.* V,9,10.
[10] Para todo este tema cf. RIGHETTI I p.977ss.

Comunión con los santos del cielo.

Más profundamente todavía está por todas partes presente en la liturgia actual el concepto y la realidad de la comunión que nos une con los santos del cielo, principalmente con la Virgen María. La comunión con los santos es, en efecto, el concepto base implicado no sólo en la memoria que de ellos se desarrolló en las anáforas a partir del siglo V, sino también en toda la liturgia de las fiestas de los santos, de su invocación, que toma enorme desarrollo en todos los ritos a partir de los siglos IV-V y ocupa hoy un puesto relevante.

Se sabe [11] que el culto litúrgico de los santos se desarrolló en la Iglesia a partir del culto de los mártires [12] y que éste al principio fué relacionado localmente con su tumba y cronológicamente con el día aniversario de su martirio. Ahora bien, desde un principio, el modo específico de honrar litúrgicamente el recuerdo de los mártires sobre su tumba en el aniversario de su martirio fué la vigilia nocturna que terminaba con la ofrenda del sacrificio, "*Vigiliis, hymnis ac sacramentis etiam solemnibus honoramus*", dice de las fiestas de los mártires el autor de la *Passio* auténtica de San Saturnino de Tolosa, hacia la mitad del siglo III [13]. Este era también el uso en Cartago en tiempos de San Cipriano. Hablando él de tres mártires cartagineses, recuerda a su pueblo: "sabéis que nosotros ofrecemos siempre por ellos el sacrificio toda vez que, anualmente, conmemoramos el día de su pasión" [14]. Y que esta conmemoración de los mártires comprendiese también la vigilia nocturna atestíguralo explícitamente el diácono Ponzio en su *Vita Cypriani* [15]. El mismo uso de terminar la vigilia con el sacrificio es supuesto también por el *Martyrium*, de San Policarpo, hacia el año 156 [16]. Todo este modo de conmemorar litúrgicamente a los santos se practicó también cuando se unieron a los mártires (en los siglos IV-V) la Santísima Virgen y los confesores.

También aquí, el concepto fundamental de la realidad y de la vitalidad de nuestra comunión de vida sobrenatural y de intereses espirituales con el mundo de los santos que está ya

---

[11] Véase ibid., p.916ss.

[12] Las primeras noticias se tienen a partir del siglo II (*Martyrium Polycarpi* 18; del año 156).

[13] Cf. RIGHETTI I p.419. *N. del Tr.*: Según parece, la *Passio* de San Saturnino de Tolosa data de los años 430-450, y, por lo mismo, no pertenece al siglo III.

[14] *Ep.* 39,3,1.

[15] 15.—*N. del Tr.*: Mas la *Vita Cypriani* dice sólo que la noche que precede a la conmemoración del martirio del obispo, el pueblo vela ante su tumba.

[16] C.18. Que se tratase verdaderamente de la vigilia con el sacrificio, lo prueba el hecho de que, en el 250, San Pionio fué arrestado precisamente en el momento en que celebraba esta vigilia en el aniversario del martirio de San Policarpo (véase EUSEBIO, *Hist. eccl.* IV,15,46ss.).—*N. del Tr.*: Mas las actas de San Pionio hacen alusión a la celebración de la eucaristía y no a una vigilia.

para siempre ante Dios, comunión que se realiza en grado sumo en la acción litúrgica y ante todo en la acción sacrificial. Esta aparece de este modo como el lugar por excelencia del encuentro entre la Iglesia peregrinante y la Iglesia purgante y triunfante.

Naturalmente, de este mismo concepto fundamental se desarrolló también, en los formularios mismos de todas las anáforas, desde el siglo V, por la conmemoración de los difuntos en general, una conmemoración explícita de los santos, como de la parte más noble de aquellos fieles que han consequido para siempre ante Dios el fin de su peregrinación [17]. De aquí el *Communicantes* en nuestro canon romano. Diversamente de lo que aparece en otras anáforas esta memoria de los santos en el canon romano está notablemente separada del *Memento* de los difuntos y se encuentra, por el contrario, inmediatamente después del *Memento* de los vivos. Su sentido en este contexto parece indudablemente y podría parafrasearse así: "Acuérdate, Señor, de tus siervos y de tus siervas... por los cuales te ofrecemos, o ellos mismos te ofrecen, este sacrificio... Tanto más cuanto que los hacemos unidos en comunión, ante todo con la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios, y también con tus santos apóstoles y mártires Pedro y Pablo..., cuya memoria también celebramos... y por los méritos y las oraciones de los mismos concédenos que en toda cosa seamos asistidos de la ayuda de tu protección".

Aquí, como en muchas otras anáforas [18], el concepto de comunión se determina ulteriormente en la intercesión de los santos por nosotros y en nuestra veneración por ellos. Y todo esto se hace de modo especialísimo en la Misa. "Después de que, dice San Cirilo de Jerusalén, hacemos memoria también de los difuntos, sobre todo de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires, a fin de que Dios, por sus oraciones e intercesiones, acepte nuestras plegarias" [19]. A este concepto

---

[17] Cf. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* (ed. esp.) p.831ss.; 836ss.

[18] Véase F. E. BRIGHTMANN, *Eastern Liturgies* p.48,12; 57,8ss.; 94, 32ss.; 196,21ss.; 264,25ss.; 332,1ss; 388,19ss.; 406,31ss.

[19] *Catech. myst.* V,9. Es sabido que la fórmula primitiva para indicar en qué sentido se ofrecía el sacrificio y se rogaba en la misa respecto a los mártires y a los santos fué porque se hacía *por (hyper)* ellos. Era, pues, la misma fórmula genérica usada también respecto a los difuntos comunes. El sentido era genérico: *hyper* = respecto a. Jungmann *(Die Stellung Christi...* p.234) observa que en la liturgia copta jacobita, en el momento del evangelio, el diácono invitaba en griego al pueblo a orar con la fórmula: "Orad por el santo evangelio", y el pueblo respondía: *Kyrie eleison* (BRIGHTMANN, *Eastern liturgies* p.155,34ss.). Más tarde, al suscitarse la cuestión de determinar con más precisión esto, existió, en algunos autores antiguos, cierta excitación en torno al modo de explicar aquel *hyper*. A partir del siglo V, aunque quedaron algunas huellas de la antigua fórmula, sin embargo desaparecieron las dudas en torno a su interpretación: "En el altar no los conmemoramos (los mártires) en el mismo sentido que a los difuntos en la paz, como si rogásemos por ellos, sino más bien para que ellos rueguen por nosotros y a fin de que nosotros sigamos sus ejemplos" (SAN AGUSTÍN, *In Io*, 84,1; cf. JUNGMANN, *Die Stellung Christi...* p.233ss.).

de los santos como intercesores nuestros, que se presupone en todas las invocaciones litúrgicas de los santos, por ejemplo, en las oraciones de su fiesta y en las letanías de los santos en la liturgia romana, se agrega también la idea de que en la liturgia, y especialmente en la Misa, nosotros damos también gracias a Dios por las maravillas de vida divina que ha obrado en los santos. Luego también el concepto de que, con todo esto, honramos también a los santos mismos por la excelencia de la vida divina que, con la gracia de Dios, han alcanzado realmente y que nos los proponemos de este modo como ejemplos, mientras que esperamos ser un día sus conciudadanos en la gloria de la Jerusalén celeste [20]. Teniendo todo esto ante los ojos se comprenderá toda la extensión y la profundidad de aquella realidad de nuestra comunión con los santos del paraíso que, bajo el velo de signos sensibles, se actualiza realmente en la liturgia, y se percibirá mejor con qué fuerza la inunda efectivamente la ley de la unitotalidad cósmica de la salvación.

Todas las liturgias han dado a estas ideas una concretización particularmente eficaz en una fiesta en honor de todos los santos, que fué el fruto del desarrollo de una fiesta en honor de todos los mártires, atestiguada, en diversas partes del Oriente, desde el siglo V.

En la liturgia romana, la fiesta del primero de noviembre, cuyos orígenes, bajo formas y fechas algo diversas, se remontan al menos al siglo VI, actúa, de un modo felicísimo, esta realidad de la unión profunda de nuestra Iglesia peregrina, y particularmente de nuestra liturgia con las filas festivas de los santos en el cielo. El *Vidi turbam magnam,* que constituye como el tema central y el motivo guía de la fiesta; la enumeración que los himnos, antífonas y responsorios hacen de las principales categorías de los santos que invocamos, celebramos, nos proponemos como modelos y a los cuales nos unimos; especialmente la descripción de la gran liturgia que, en el cielo, bienaventurados y ángeles realizan ininterrumpidamente en torno al trono de Dios y al Cordero según el Apocalipsis (7,9-12), liturgia que está constantemente ante los ojos de la Iglesia en esta fiesta, constituyen, al fin del año litúrgico, un grandioso resumen y un grandioso ejercicio de la realidad de la comunión de los santos que nos une a la Iglesia triunfante y que, en el resto del año, está esparcida en toda la liturgia.

La idea de que nuestra liturgia de aquí abajo no es otra cosa que un comienzo, un eco y una sombra—como conviene precisamente a la fase de peregrinación de la Iglesia que vive en la lucha y en la fe—de la liturgia que se realiza eternamente en la gloria de la Jerusalén celeste, se manifiesta en las liturgias solamente, en cuanto me consta, en relación a los coros

[20] Este último concepto es expresado en el canon romano especialmente en el *Nobis quoque peccatoribus*.

angélicos, a cuyas alabanzas pedimos a Dios, en el *Sanctus* de toda Misa, podamos unir nuestras voces. Sin embargo, en realidad, es innegable que nuestra liturgia es el comienzo, el eco y la sombra no sólo de la liturgia angélica, sino también de la liturgia de los bienaventurados, y también a ellos va dirigida nuestra petición a Dios: *cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas deprecamur*. Liturgia angélica y liturgia de los bienaventurados en la Jerusalén celeste es la única liturgia de la única *Ekklesia*, en la única *panegyris*. Concebir nuestra liturgia como un comienzo, un eco y una sombra de la liturgia de los ángeles es concebirla necesariamente como un comienzo, un eco y una sombra de la liturgia celeste de los bienaventurados. "Tras esto, vi, y he aquí una gran muchedumbre, la cual nadie podía contar, de todas las naciones, y tribus, y pueblos, y lenguas, de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos de ropas blancas, y palmas en sus manos: y clamaban con voz poderosa, diciendo: La salud a nuestro Dios que está sentado en el trono y al Cordero. Y todos los ángeles estaban en derredor del trono y de los ancianos, y de los cuatro seres vivientes, y cayeron sobre sus rostros en presencia del trono y adoraron a Dios, diciendo: Amén. La bendición, y la gloria, y la sabiduría, y la acción de gracias, y el honor, y el poderío, y la fuerza, a nuestro Dios por los siglos de los siglos. Amén" (Apoc 7,9-12). "Nos has redimido, ¡oh Señor Dios!, en tu sangre, de toda tribu y lengua y pueblo y nación y nos has hecho para nuestro Dios" (cf. Apoc 5,10). Y la misma (cf. Ps 148,14; 149,9) añade en otra antífona: "Este himno se dirige a todos sus santos; a los hijos de Israel, el pueblo que se acerca a Él; es ésta la gloria de todos sus santos". Estos hijos de Israel, el pueblo que tiene el privilegio de acercarse a Dios; aquel reino de redimidos por el Cordero de toda tribu y lengua y pueblo y nación: somos también nosotros junto con los bienaventurados del cielo. Aquel himno que se dirige a los redimidos es, para los bienaventurados en el cielo, el gran clamor de bendición, de gloria y de acción de gracias que, ininterrumpidamente, en la gloria, dirigen a Dios que se sienta en el trono y al Cordero. Para nosotros es, ante todo, el gran clamor de bendición, de gloria y de acción de gracias que la Iglesia peregrinante dirige, por decirlo con San Justino [21], al Padre del universo en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, haciendo la eucaristía, cuando está en su poder, en memoria de la última cena, de la pasión, muerte, resurrección de Cristo, de su gloriosa ascensión y de su futura y tremenda venida, en acción de gracias a Dios por la obra de la creación y de la redención y porque nos ha hecho dignos de estar ante Él como ministros del altar. A esta gran eucaristía (acción de gracias) de la Iglesia de la tierra que

[21] Cf. *Apologia* I,65,67.

es la Misa, se añade luego la eucaristía (acción de gracias) de todo el resto de la liturgia en los sacramentos, en los sacramentales y en la alabanza del oficio divino. Y en todo esto la Iglesia peregrinante no hace otra cosa que asociar su himno al himno de los bienaventurados en el cielo.

2. La liturgia y el mundo angélico

Para entender las relaciones entre la liturgia y el mundo angélico es necesario, nuevamente, darse cuenta, ante todo, de la unidad que, según la revelación, existe entre el mundo angélico y el resto del cosmos: hombre y mundo infrahumano.

Unidad con el mundo angélico según la revelación.

Ahora bien, en este campo, el pensamiento de la revelación es clara y fuertemente inculcado tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Esencialmente se trata de esto: para los fines queridos por Dios, el mundo angélico constituye una unidad irrompible con el mundo humano e infrahumano. Dios no trata estos tres órdenes como mundos separados e independientes, sino como un cosmos único con vista a un fin general común único, en cuya consecución todo orden tiene una parte específica inalienable, pero con independencia jerárquica, de modo que la suerte y la historia de todo orden interesa sumamente a los demás órdenes, los cuales están, en cierto modo, recíprocamente complicados en la suerte y en la historia de los demás.

La inclusión del mundo angélico en la unitotalidad cósmica general es ya clarísima en el relato de los capítulos segundo y tercero del Génesis, si bien a modo de filigrana y colocada en el segundo plano de la atención. El relato de la creación, del estado paradisíaco, de la caída y de la expulsión del hombre del paraíso se cierra con la indicación de que Dios "expulsó a Adán y puso delante del jardín de Edén un querubín [22], que blandía flameante espada para guardar el camino del árbol de la vida" (Gen 3,24).

Los querubines, en la tradición bíblica, son seres angélicos al servicio de Dios, que habitan el lugar mismo donde habita Dios, y son considerados como su cuerpo de guardia y los vigilas de su habitación. Aquí, ellos cumplen las órdenes de Dios contra el hombre después del pecado de éste y, desde aquel momento, aparecen claramente enemigos del hombre, en cuanto el hombre se ha hecho enemigo de Dios. El autor del relato supone, naturalmente, que estos seres angélicos, guar-

[22] Hacia el oriente, donde estaba la única puerta del paraíso.

dias de honor y amigos de Dios, estaban presentes con Dios cuando crió al hombre y, que, mientras el hombre vivió en relaciones de íntima amistad con Dios, también ellos fueron amigos del hombre [23].

De este modo, en la intención del autor, la escena de la creación, del estado primitivo del hombre y de su caída, no acaece como cosa que interesa sólo a Dios y al hombre y a la criatura infrahumana, sino también, al mismo tiempo, a la criatura angélica. Antes del pecado, bajo el supremo dominio de Dios y en su familiaridad, existía armonía entre la criatura angélica y el hombre: el hombre debía vivir en el paraíso, habitación de Dios y de los ángeles, en familiaridad con Dios y con los ángeles. Este era el orden querido por Dios, el ideal primitivo. El pecado rompió la unidad de las relaciones no sólo entre el hombre y Dios y entre el hombre y la criatura infrahumana, sino también entre el hombre y el ángel. El pecado del hombre, rebelión contra Dios, fué, al mismo tiempo, un acto de enemistad con los ángeles. El ser superior malévolo, que obró bajo la figura de la serpiente, y estaba ya, como se supone, en oposición, en estado antagónico contra Dios y contra sus ángeles, ha arrastrado al hombre hacia su parte, no sólo contra Dios, sino también contra sus ángeles.

Así, en el drama que se desarrolla en los capítulos segundo y tercero del Génesis, se trata de todo el cosmos concebido como unidad. Aquellos capítulos narran directamente la historia del hombre, mas esta historia está encuadrada en el ámbito de una visión cósmica general y unitaria de las cosas; el hombre forma parte de un conjunto inmensamente más vasto que la misma humanidad. El mundo angélico forma también parte esencial de esta vasta unidad querida por Dios. El mundo angélico, no menos, antes bien bastante más, que el mundo infrahumano, está interesado sumamente del estado del hombre, de su historia, de sus relaciones con Dios. Y el hombre, a su vez, está sumamente interesado del estado del mundo angélico, de las reacciones que los ángeles de Dios tienen para con él, así como de la naturaleza, de la historia y de la actividad de aquel ser maléfico que se cubrió con la figura de la serpiente para arrastrar al hombre a la ruina.

Este pensamiento fundamental del mundo angélico, como formando parte esencial, junto con el hombre y con la criatura infrahumana, de la unidad cósmica general querida por Dios, tan claro, en el relato de los capítulos segundo y tercero del Génesis, es luego ampliamente supuesto, repetido, ilustrado y

[23] De este modo viene a ser probable que en Gen 3,22 *(He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal)* las palabras que dijo Dios inmediatamente después del pecado del hombre y antes de colocar los querubines en la puerta del paraíso para guardarla, sean dirigidas verdaderamente a los ángeles, según un modo de representar las cosas muy frecuente en la Biblia (cf. 1 Reg 22,19-22; prólogo de Job [Iob 1-2,6]; Is. 6,8).

desarrollado en el Antiguo Testamento en torno a los ángeles: ellos constituyen la corte celestial de Yavé y su ejército de ministros y ejecutores de su voluntad, ya que es el único creador, dueño y sumo rey de todas las cosas.

En este cuadro general, nos hace ver el Antiguo Testamento a los ángeles a las órdenes de Dios ejecutando servicios variadísimos. En torno a Yavé mismo y, por así decirlo, a su servicio personal, encontramos a los querubines de Ezequiel (1,10), que aparecen en funciones como de asistentes al trono y como formando el mismo trono de Dios [24]. Aquellos que Isaías llama serafines (6) aparecen igualmente en aquella visión como asistentes al trono y como cantando las alabanzas de Yavé: *Sanctus*, como en función litúrgica. En los Salmos, especialmente en los de la alabanza cósmica de Dios [25], supónese que todos los ángeles alaban a Dios y que es ésta una función suya esencial. En estos salmos es notable precisamente aquel concepto de la unidad esencial del mundo angélico con todo el resto del cosmos en orden a la adoración y a la alabanza de Dios. Los ángeles, como seres celestes y sobrehumanos en íntima familiaridad con Dios, son allí considerados como el primer cerco de las criaturas, que constituyen todas juntas una unidad cósmica general.

Inmensamente grande aparece en el Antiguo Testamento la parte de los ángeles al servicio de Yavé respecto al mundo y a los hombres, como intermediarios y ministros suyos. Ellos acompañan las teofanías de Dios en el mundo [26]. Están siempre a su disposición para administrar las cosas: como los centenares de miles que están pendientes de su gesto (7,10); los "custodios" de que habla el mismo Daniel [27]; los siete que están ante el trono de Dios, según Tobías (12,12-15); los ángeles del pueblo; Miguel para Israel (Dan 10,13.21; 12,1ss.); otros ángeles para otros pueblos (Deut 4,19; 32,8ss.; Is 24,21; Dan 10,13-20). Malaquías (3,1) alude al ángel del testamento, es decir, probablemente aquel a quien de modo especial está confiado el oficio de intermediario entre Israel para la conclusión y ejecución del pacto del Sinaí [28]. Existen ángeles intermediarios en la ayuda que Dios envía a los hombres (por ej., Iud 5,20; Ex 23,20-23; 14,19); ángeles intercesores y protectores de cada individuo (Zach 1,12; 3,1-8; Iob 5,1; 33,19-24; Tob; Ps 33: Vulg. 8) que presentan, entre otras cosas, las oraciones de los hombres a

[24] Véase también Ps 17 (Vulg.), 11. Gen 3 supone lo mismo. Así también la representación de los querubines sobre el arca del templo de Salomón (1 Reg 6,23ss.; 2 Reg 4,10ss.).

[25] Especialmente los salmos (según la numeración de la Vulgata) 28; 102; 148,1ss. y el *Benedicite omnia opera Domini Domino* (Dan. 3,56ss.).

[26] Gen 18,2ss.; Iob 38,7; Deut 33,3, Zach 14,5; Ps 67 (Vulg.), 18; Dan 7,10.

[27] Dan 4,10-14. Véase también Ez 9,2ss.; Zach 3,9; 4,10; Ap 1,4. 16,20; 2,1; 3,11.

[28] Cf. el *Libro apócrifo de los jubileos* 6,19-22; 14,20 y, en el Nuevo Testamento, Gal 3,9; Act 7,19; Heb 2,2.

Dios (Tob 3,24-25; 12,12-15); ángeles consoladores (Gen 24,7; 1 Reg 19,5; 2 Reg 1,15; 13,18; Dan 3,25; 6,22). Numerosos textos [29] hablan de los ángeles intermediarios de Dios para castigar a los hombres; entre éstos aparecen los ángeles exterminadores [30].

Es conocido que en la teología judaica posterior, apócrifa y rabínica, este concepto de la unidad cósmica, que incluye también al mundo angélico, ha sido cada vez más desarrollada. En ella toma la angelología un lugar muy considerable [31]. Esta acentuación se manifiesta, por ejemplo, en el concepto de los ángeles guardianes, especialmente en diversas circunstancias de la vida (*Test. Ios* 6; Targum ps. *Io. in Gen* 33,10; 48,6); en el concepto del ángel que acompaña a toda alma ante Dios después de la muerte (*Tes. Aser* 6; *Tes. Levi* 5); en el concepto, muy desarrollado, de los ángeles propuestos por Dios en el gobierno de los elementos materiales, como estrellas, vientos, lluvias; en la determinación de las diversas clases de ángeles; en el desarrollo del recurso a su intercesión y de su culto en general.

El Nuevo Testamento, respecto al concepto de la unidad entre el mundo angélico y el humano, continúa simplemente la tradición del Antiguo Testamento. Sin embargo, aquí el concepto toma un color especial a causa de la gran revelación de Cristo, Hijo de Dios encarnado, en el cual y por el cual Dios mismo ha descendido sobre la tierra, e instaurado Él mismo su reino, la Iglesia. De este modo restableció, ante todo en sí mismo, de un modo más maravilloso y en un grado más alto y más espiritual, la unidad primera del cosmos entero, rota por el pecado original. San Pablo expresa directamente este concepto sintético en Col 1,15-20.

Los puntos de doctrina que, en el Nuevo Testamento, parecen de mayor importancia, desde el punto de vista que aquí nos preocupa, creo pueden reducirse a dos capítulos principales. Ante todo, el concepto de que siendo los ángeles, por excelencia, la corte de Dios y sus ministros, están presentes, aunque en el segundo plano de toda la visual, a lo largo de toda la vida de Cristo y de su obra; anunciación del nacimiento de Juan Bautista y anunciación a la Virgen María; admonición a San José; nacimiento de Cristo, en el que los ángeles que cantan el *gloria in excelsis* manifiestan explícitamente el concepto de la unidad restablecida del cosmos, ya que desde entonces los hombres son nuevamente objeto del beneplácito divino *(eudokia; bona voluntas)*, cosa de la cual los mismos ángeles se alegran inmensamente y alaban por ello a Dios

[29] P.ej., Ex 12,23; 2 Sam 24,16; 1 Reg 21,5; 2 Reg 19,35.
[30] Cf. Ex 12,23; 24,16; Ex 9-10; Iob 23,22; Sap 16,14; Ps 77 (Vulg.), 49.
[31] Cf. G. BONSIRVEN, *Il giudaismo palestinese al tempo di N. S.* (Marietti 1950) p.28ss.

(Lc 2,10-12), porque, supónese, que ellos mismos están inmensamente interesados; huída y retorno de Egipto; comienzo del misterio público de Jesús (Mc 1,13; Mt 4,11); más tarde en la pasión (Lc 22,32; Mt 26,53); en la resurrección; en la ascensión; en la parusía futura (Mt 16,27 y paralelos; 13,39; Io 1,51).

El segundo capítulo doctrinal es que los ángeles tienen sumo interés y toman parte activa en la vida de la Iglesia y de los fieles, porque se consideran sumamente interesados en todo cuanto mira a la vida divina en los hombres. Existe un ángel del Señor, especial protector de la Iglesia, nuevo Israel, como lo había sido en el antiguo Israel (por ej., Mt 1,24; 2,13-19; 28,2; Act 5,19; 12,7ss.). Existen ángeles que tienen especial cuidado de los niños (Mt 18,10). Los ángeles alégranse inmensamente de la conversión de los pecadores (Lc 15,7). Aparecen los ángeles en los Hechos de los Apóstoles como protectores y amonestadores de los mismos, especialmente en orden al ministerio apostólico (Act 12,15; 8,26; 10,7.22; 1 Cor 4,9).

El mismo concepto de la profunda unidad entre el mundo humano y el mundo angélico está magníficamente expresado en el Apocalipsis. Es conocidísimo el esquema general del último libro de la Escritura; los justos de aquí abajo y la Jerusalén celeste no forman sino una sola ciudad y un solo reino, cuya cabeza es Dios y el Cordero. Mas esta única ciudad se encuentra en dos fases distintas de desarrollo que tienden a unificarse en una realidad única: existe la fase del cielo, donde están, junto a Dios y al Cordero, los ángeles fieles y los hombres justos que han llegado ya al término en la paz y en la gloria. Existe la fase de la tierra, constituída por los fieles todavía en lucha contra la ciudad contraria de Satanás y la bestia.

Mas entre las dos fases de la misma ciudad existen continuas interferencias y como una procesión ininterrumpida de la una a la otra. Los del cielo, tanto los ángeles como los justos, se interesan sumamente de los hermanos que están aún en la lucha y les ayudan de diversas formas: ofrecen a Dios las oraciones de los fieles; ruegan espontánea y continuamente a Dios por ellos; los ángeles sirven de intermediarios entre Dios y los fieles de aquí abajo; revélanles los designos de Dios; intervienen en la batalla como ministros de Dios para castigar a los enemigos y a fieles de la bestia, especialmente mediante los elementos materiales de los que tienen el poder por voluntad de Dios; conducidos por su jefe, Miguel, emprenden también directamente la lucha contra Satanás y sus satélites. La ciudad de Dios que aún lucha sobre la tierra envía de cuando en cuando sus ciudadanos a la ciudad del cielo; a fin de que, llenado el número de los predestinados, las dos

fases de la única ciudad de Dios se reúnan en una sola: la Jerusalén celeste, en la liturgia cósmica y eterna.

La fase final está representada por la gran doxología del capítulo quinto: "Y cuando (el Cordero) tomó el libro, los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron delante del Cordero, teniendo cada uno de ellos una cítara y copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones de los santos. Y canta un cantar nuevo, diciendo: Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos, pues fuiste degollado y nos rescataste para Dios en tu sangre de toda tribu, y lengua, y pueblo, y nación, y los hiciste para nuestro Dios reyes y sacerdotes, y reinan sobre la tierra. Y vi y oí como voz de muchos ángeles en derredor del trono y de los seres vivientes y de los ancianos; y era su número miríadas de miríadas y millares de millares, que decían con voz potente: Digno es el Cordero, que fué degollado, de recibir la potencia, y riqueza, y sabiduría, y fuerza, y honor, y gloria, y bendición. Y toda criatura que está en el cielo, y sobre la tierra, y debajo de la tierra, y sobre el mar, y todas cuantas cosas hay en ellos, oí que decían: Al que está sentado sobre el trono y al Cordero la bendición, y el honor, y la gloria, y el poderío por los siglos de los siglos" (5,8-14). En esta visión nos encontramos en el ápice y en la conclusión final de la idea, profundamente arraigada en toda la revelación desde las primeras páginas del Génesis y los escritos inspirados más antiguos, de la íntima unidad de todo el cosmos humano, infrahumano y angélico concebido como unitotalidad extensiva e intensiva en relación al fin común y último del reino de Dios. La visión del Apocalipsis nos muestra aquel mismo cosmos que se encuentra en el drama de las primeras páginas del Génesis, junto a tantos otros dramas, trabajos y dolores descritos y explicados por la Escritura, a cuyo fin todo tendía. Este fin es la *panegyris* de la liturgia cósmica y eterna de todas las criaturas en la adoración y en la alabanza al Cordero y al que vive por los siglos de los siglos.

Unidad con el mundo angélico en la liturgia: el ángel del sacrificio.

Es cierto que más de un rasgo, en el que San Juan ha descrito en el Apocalipsis la liturgia celestial, ha sido sugerido por una especie de transposición de la liturgia cristiana que él conocía en esta tierra. Como quiera que sea, estando de tal modo arraigada en toda la revelación, en el concepto general de la unidad del cosmos, la idea de la íntima compenetración entre el mundo humano y el mundo angélico, nada hay de extraordinario que ella aparezca largamente supuesta y actuada

en la liturgia. Enrique Peterson [32], y otros autores después de él [33], han investigado largamente este hecho. Para darnos cuenta de ello basta recordar aquí lo esencial de sus observaciones y quien desee conceptos más amplios sobre casos particulares puede acudir a los referidos autores.

En lo que atañe a la Misa, la tradición litúrgica y patrística puso de relieve la idea de la unidad del mundo angélico con los hombres, ante todo en el concepto del ángel del sacrificio. Así como el Apocalipsis habla del ángel que, en el paraíso, ofrece al Altísimo las oraciones de los santos sobre el simbólico altar de oro que está delante del trono de Dios (Apoc 8, 3-5), del mismo modo esto debía verificarse principalmente en la grande y principal oración de los fieles, es decir, en la Misa. Se pensó, pues, que el sacrificio que los fieles ofrecen aquí abajo, sea presentado en el cielo delante de Dios por mediación de un ministerio angélico. Este concepto es comunísimo en las liturgias [34]. En la liturgia romana se halla especialmente expresado en el *Supplices te rogamus,* según la interpretación que parece con mucho la más probable: "Rogámoste humildemente, ¡oh Dios omnipotente!, mandes que estos dones sean llevados por las manos de tu santo ángel a tu sublime altar, ante tu divina Majestad..."; que, no obstante la diversidad de interpretaciones que se han dado sobre esta oración [35], podemos asegurar que se ruega en ella a Dios para que el sacrificio de la Iglesia vaya presentado a Él por el ministerio de un santo ángel, incluso de los ángeles en general, para que de este modo sea bien aceptado por el mismo Dios. Esto parece indicar un texto paralelo de San Ambrosio en el tratado *De Sacramentis.* Allí refiere San Ambrosio una oración que responde al *Supra quae* y al *Supplices* del actual canon romano: "Haciendo, pues, memoria de su gloriosísima pasión, de su resurrección de los infiernos y de su ascensión a los cielos, te ofrecemos esta víctima inmaculada, víctima espiritual, víctima incruenta, este pan santo y este cáliz de vida eterna, y te pedimos y rogamos que aceptes esta oblación en tu celeste altar *por las manos de tus santos ángeles...*" [36]

La misma idea se encuentra expresada, por ejemplo, en la liturgia griega-egipcíaca de San Marcos: "Los dones de sacrificio, de ofrenda, de acción de gracias, de cuantos aquí lo han

---

[32] *Das Buch von den Engeln* (Leipzig 1935).

[33] H. DÜLLMANN, *Engel und Mensch bei der Messfeier:* Divus Thomas (Friburgo 1949) 281ss.; J. DANIELOU, *Le mystère de l'Avent* (París 1948) p.94ss.; ID., *Les anges et leur mission* (Chevetogne 1952); ID., *Bible et liturgie* (ed.2.ª, París 1951) p.176ss.

[34] Cf. B. BOTTE, *L'Ange du sacrifice:* Cours et conférences de semaines liturgiques 7 (Louvain 1929) p.209-21; ID., *L'ange du sacrifice et l'epiclèse au moyen âge:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 1 (1929) 285ss.; G. FITZENGARD, *De sacrificio caelesti secundum S. Ambrosium* (Mundelein 1944).

[35] Cf. RIGHETTI, II p.364ss.

[36] IV,6,27.

ofrecido, recíbelos, ¡oh Dios!, sobre tu altar santo, celeste, espiritual, en lo más alto de los cielos, por medio del ministerio de tus arcángeles" [37].

Los ángeles y la Misa.

No menos común es el concepto general de la presencia de los ángeles en el sacrificio de la Misa. Algunos ejemplos: en la tradición bizantina la idea se encuentra vigorosamente puesta de relieve, a partir del siglo VI, en el himno llamado *cheroubikon*, que se canta en el momento de la gran entrada de la procesión de las ofrendas cuandos éstas se llevan solemnemente al altar: "Nosotros, que místicamente representamos a los querubines y cantamos el himno trisagio a la vivificante Trinidad, depongamos todo cuidado terreno, porque hemos de recibir al Rey del universo *acompañado invisiblemente de las filas angélicas*. Aleluya". En la Misa de presantificados de la misma liturgia en la misma procesión de las oblatas ya consagradas, se canta: "*Ahora adoran invisiblemente con nosotros las potencias celestiales*. He aquí, en efecto, que avanza el Rey de la gloria. He aquí, es llevado el místico sacrificio ya realizado. Con fe y temor acerquémonos a participar de la vida eterna". Siempre en la misma Misa bizantina, se expresa en la oración de la entrada menos solemne, el concepto de que los ángeles celebran la liturgia de la Misa juntamente con nosotros: "Dueño, Señor, Dios nuestro, que has establecido en los cielos órdenes y ejércitos de ángeles y de arcángeles para la liturgia de tu gloria, haz que junto con nosotros entren también los ángeles y *celebren con nosotros la liturgia y con nosotros canten tu gloria*".

En la traducción griega de la liturgia siria de Santiago, el *cheroubikon* es éste: "Calle toda humana carne; esté con temor y temblor y no tenga ningún pensamiento terreno. El Rey de los reyes, en efecto, Cristo, nuestro Dios, avanza para ser inmolado y darse en comida a los fieles. Precédenlo los coros de los ángeles con todas las potestades y las dominaciones; los querubines de muchos ojos y los serafines con las seis alas que se cubren el rostro y gritan el himno. Aleluya" [38].

En la liturgia egipcíaca, probablemente del siglo VI [39], en el momento del beso de la paz, anuncia el diácono: "Tened vuestros corazones en el cielo. Si alguno ha tenido algún altercado con el prójimo, reconcíliese. Porque el Padre de los hombres, su Hijo unigénito, y el Espíritu Santo, están presentes, miran nuestras acciones y examinan nuestros pensamientos; y los ángeles se mueven y se mezclan entre nosotros".

---

[37] BRIGHTMANN, *Eastern liturgies* 129.
[38] Ibid., 41ss.
[39] Cf. A. BAUMSTARK: Oriens Christianus (1901) p.1ss.

Naturalmente, el concepto de que los ángeles están presentes en el sacrificio de la Misa no es arbitrario. Se apoya sobre la doble afirmación de la revelación antes explicado: que los ángeles son la corte de Dios, Rey suyo y nuestro, y por lo mismo están presentes dondequiera esté presente su Rey, Cristo; que los ángeles son nuestros conciudadanos, nuestros custodios e intermediarios ante Dios. Si esto es verdad en general, lo es, sin duda, principalmente en el acto más sublime sobre esta tierra: la Misa, donde se juntan el cielo y la tierra de un modo realísimo, aunque misterioso.

En este sentido preciso explican los Padres la presencia de los ángeles en la Misa. He aquí, por ejemplo, tres textos característicos: San Ambrosio dice "que el ángel asiste cuando Cristo está presente, cuando Cristo es inmolado". "Si está aquí el cuerpo de Cristo, también están aquí presentes los ángeles" [40]. "San Juan Crisóstomo afirma que cuando el sacerdote se acerca al altar para ofrecer el sacrificio incruento, "los ángeles rodean al sacerdote; a todo el santuario y el espacio en torno al altar está lleno de filas celestiales para honrar al que está sobre el altar" [41]. Es célebre el texto de San Gregorio Magno: "¿Quién de los fieles podrá dudar de que en el momento mismo de la inmolación, a la voz del sacerdote, se abren los cielos; que en aquel misterio de Jesucristo están presentes los coros de los ángeles, las cosas ínfimas se asocian con las sumas, las terrestres se unen con la celestes, y se hace una sola cosa de lo visible y de lo invisible?" [42]

De estos dos conceptos del ángel del sacrificio y de la presencia de los ángeles durante la Misa, se comprende aún mejor la idea incluída en la gran oración eucarística (canon, anáfora) de la Misa mediante la inserción del *Sanctus*. Es cierto que la triple aclamación de *Santo* que, según Isaías (6,3), gritaban, alternando, los serafines al Señor, era usada por los hebreos en la liturgia del servicio de la sinagoga y se denominaba *Kedushah*, es decir, la "santificación", santificación del nombre de Dios [43]. No sería una cosa sorprendente que del uso

---

[40] *In Lc.* 1,12; CSEL p.28,12ss.; *De sacr.* I,6; cf. IV,7.

[41] *De sacerdotio* VI,4.

[42] *Diálogos* IV,58. De esta misma idea, tan magistralmente expresada por San Gregorio, se desarrolló entre los Padres el tema de que la misa es una representación eficaz *in sacramento* o *mysterio* del sacrificio celeste, en el cual el altar es la figura de Cristo, que se ofrece al Padre, y los diáconos son la figura de los ángeles que lo rodean. Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie* 2 (París 1951) p.176ss.

[43] Por ejemplo, en la oración llamada Shemoneh Esreh, la Kedushah era así introducida después de la tercera bendición en un texto que antiguamente pudo haber sido más breve: "... Tú eres santo, y santo es tu nombre, y los santos te alaban todo el día. Bendito seas tú, ¡oh Señor, Dios santo!—*El lector:* "Nosotros santificamos tu nombre en el mundo, como ellos lo santifican en lo más alto de los cielos, según está escrito por la mano de tu profeta". (Y ellos gritaban dialogando y decían.).—*La asamblea: "Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos; toda la tierra está llena de tu gloria"* (Is. 6,3).—*El lector:* "Y ellos, estando delante, decían: Bendita".—*La asamblea: "Bendita sea la gloria del Señor*

judío haya pasado a la oración de los cristianos de los primeros tiempos, ya que en la misma oración dominical pedían ellos todos los días a Dios que sea "santificado" en la tierra su nombre del mismo modo que lo es en los cielos por los ángeles.

Es sumamente probable que un texto de Clemente Romano aluda efectivamente a un uso litúrgico del *Sanctus*[44]. Como quiera que sea, a partir de los siglos IV-V, desde el eucologio de Serapión, su inserción en la anáfora es atestiguado como cosa común en Oriente, de donde pasó luego a España, a las Galias y a Italia. En Roma parece haber sido acogido en la primera mitad del siglo V[45]. Desde aquella época es un hecho común a todas las liturgias. Esencialmente, por su naturaleza, el *Sanctus* en la anáfora es el canto de toda la asamblea litúrgica: sacerdote, clero y pueblo[46]. La Misa se presenta, ante todo, en el cuadro de una gran acción de gracias, de alabanza y de bendición a Dios, lo cual se expresa, en primer lugar, en la gran oración eucarística. La inserción del *Sanctus* quiere, pues, subrayar vigorosamente que aquella suma acción de gracias, aquella suma alabanza y bendición que rendimos a Dios en la Misa es nuestro modo máximo por el que nos asociamos aquí abajo a la liturgia eterna de los cielos, donde encuentra su máxima expresión la unidad entre el mundo angélico y el mundo humano.

En efecto, todas las liturgias cristianas, entre las diversas modificaciones que han introducido en el texto de Isaías, han subrayado fuertemente que aquel *Sanctus* de los ángeles, al que nos asociamos nosotros en la Misa, no es sólo la aclamación de los serafines en el templo de la Jerusalén terrestre, sino, también, la liturgia solemne que realizan todas las filas angélicas en la Jerusalén celeste (cf. Apoc 4,8). Los cielos y la tierra están llenos de su gloria, dice el canon romano: "Se ha unido el cielo con la tierra, y esto en todas las liturgias cristianas y sólo en ellas... El trisagio no resuena más en el templo de Jerusalén, y ya no son solos los serafines para cantarlo, sino que el cielo ha venido a ser el escenario, y todos los espíritus bienaventurados, la entera *militia caelestis exercitus*, han

en su santo lugar" (Ez. 3,12).—*El lector:* "Y en tus santas palabras está escrito".—*La asamblea: "El Señor reinará para siempre, tu Dios, ¡oh Sión!, en todas las generaciones. Aleluya"* (Ps. 145,10).—*El lector:* "Por todos los siglos proclamaremos tu grandeza y por toda la eternidad aclamaremos tu santidad. Tu alabanza, ¡oh Dios nuestro!, jamás cesará de nuestra boca, porque tú eres un Dios y Señor santo y grande" (cf. W. O. E. OESTERLEY, *The jewish background of the christian liturgy* [Oxford 1925] p.143).

[44] 1 Cor. 34,5-7. Como observa, con mucha razón, JUNGMANN (*Missarum*... p.784), esto hace pensar como probable que se trate realmente de una alusión a un uso litúrgico: es la unión, en el texto de Clemente, de Dan. 7.10 con Is. 6,3, como aparece en seguida en la mayor parte de las anáforas orientales. También el verso 7 parece aludir a una asamblea litúrgica.

[45] RIGHETTI, II p.223-224.

[46] Muy justamente puesto de relieve y documentado por JUNGMANN, *Missarum*... p.782.

convenido allí: *socia exultatione* ellos elevan el himno de alabanza y *sine fine*" [47]. A este gozo de todo el cielo quiere el pueblo cristiano asociar su voz y unir su liturgia, interpretando la gran oración eucarística con la triple aclamación del *Sanctus*. Aquí, verdaderamente, como decía San Gregorio, "las cosas ínfimas se asocian a las grandes, lo terreno se une con lo celeste y se hace una misma cosa de lo visible y de lo invisible".

Es, pues, vivísimo en la tradición litúrgica y patrística el concepto de la unidad del mundo angélico y de los hombres en la Misa.

Los ángeles y el bautismo.

Algo semejante puede afirmarse a propósito de los demás sacramentos. En las liturgias y en la tradición patrística existe también el concepto de un ángel del bautismo que toma especial cuidado del catecúmeno, interviene en la santificación del agua bautismal en orden al conferimiento del sacramento, está presente en el momento solemne del mismo bautismo y luego toma bajo su especial protección al bautizado durante toda su vida. Por esto en el ritual romano actual, en la primera parte del rito bautismal de los adultos, que es simplemente el rito antiguo *ad catechumenum faciendum*, se hace clara alusión al ángel del bautismo: "Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios que te apareciste a Moisés, tu siervo, en el monte Sinaí, e hiciste salir a los hijos de Israel de la tierra de Egipto, asignándoles el ángel de tu misericordia que les protegiese día y noche: te rogamos, ¡oh Señor!, te dignes enviar desde el cielo a tu santo ángel que proteja igualmente a este siervo tuyo N. y lo conduzca a la gracia del bautismo. Por Cristo..." [48] La intervención del ángel en la preparación del agua bautismal—con probable derivación de Io 8,4—ha sido ilustrada por Peterson [49], con textos de Tertuliano y de diversas liturgias. Tertuliano, por ejemplo, dice que "las aguas son, en cierto modo, sanadas por la intervención del ángel" [50], y que nosotros "en el agua, purificados bajo la dirección del ángel, somos preparados por el Espíritu Santo" [51], o también que "el ángel del bautismo, cual mediador, prepara el camino a la venida del Espíritu Santo por la abolición de los delitos" [52]. Esta misma idea se encuentra, por ejemplo, en el Gelasiano antiguo para la bendición del agua bautismal en caso de necesidad en orden al bautismo de un catecúmeno enfermo: "Señor... supli-

[47] Ibid., 786ss.
[48] *Ordo baptismi adultorum* n.17.
[49] *Das Buch von den Engeln* (Leipzig 1935) p.60.
[50] *De baptismate* 6.
[51] Ibid.
[52] Ibid.

cámoste... envíes sobre estas aguas preparadas para lavar y vivificar a los hombres, tu santo ángel, para que él, lavados los pecados de la vida pasada y desaparecida la pena, procure en los regenerados una digna habitación al Espíritu Santo" [53].

Sobre la presencia de los ángeles en el momento mismo del bautismo, Orígenes, por ejemplo, dice: "cuando se te ha dado el sacramento de la fe, estaban presentes las virtudes celestes, los ministros angélicos y la Iglesia de los primogénitos" [54]. Didimo Alejandrino atestigua a su vez: "visiblemente la piscina engendra nuestro cuerpo visible por el ministerio de los sacerdotes. Invisiblemente el Espíritu de Dios invisible a toda inteligencia, se inmerge a sí mismo y regenera al mismo tiempo a nuestro cuerpo y a nuestra alma *con la asistencia de los ángeles*" [55].

El sumo interés de los ángeles en el bautismo de todo hombre viene expresado egregiamente en la tradición patrística por el tema de la admiración de los ángeles por el bautizado que sale de la piscina. San Cirilo de Jerusalén dice a los neófitos: "los ángeles danzan en coro en torno a vosotros, cantando y diciendo: ¿quién es esa que sube con vestidos blancos y apoyada en su amado?" [56]. San Ambrosio desarrolla de este modo esa misma idea hablando de los neófitos que están a punto de acercarse al altar: "Habéis comenzado a acercaros. Los ángeles os han observado y os han visto acercar; han observado aquella condición humana que estaba antes manchada por la negra infección del pecado, y la han visto repentinamente resplandecer. Y dicen: ¿quién es esta que sube del desierto hecha blanca? Los ángeles están, pues, admirados. ¿Sabéis vosotros qué cosa admiran? Escucha al apóstol San Pedro decir que se nos ha dado lo que los ángeles desean ver (cf. 1 Petr 1,18). Escucha todavía (1 Cor 2,9): lo que no ha visto el ojo ni ha percibido el oído, he aquí que lo ha preparado Dios para cuantos lo aman" [57].

Nada de arbitrario hay en todo este concepto sobre el ángel del bautismo. Si, en efecto, el bautismo es nuestro nacimiento a la vida espiritual y nuestra reconciliación con Dios, constituye, por el mismo hecho, nuestra reconciliación con los ángeles y el momento en el que somos hechos conciudadanos efectivos, miembros de la Iglesia y miembros electos de la Jerusalén celeste junto con ellos. Por lo mismo no hay por qué creer que están ellos ausentes o desinteresados en un momento tan importante en nuestra vida y en las suyas. Si alégranse

---

[53] Ed. WILSON, p.116.
[54] *In Ios.* hom.9,4. Otros Padres citados por PETERSON, l.c., 62ss. Cf. también PER LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne église* (París 1942) p.44.
[55] *De Trin.* II,12: PG 39,672 c.
[56] *Catech.* 3; *De baptismo* n.16: PG 33,448.
[57] *De sacr.* IV,5.

los ángeles de Dios por un pecador que hace penitencia, puede suponerse cuál será su gozo por la regeneración de pecador a la vida divina.

Los ángeles, la penitencia, el matrimonio y las ordenaciones.

"Alégranse los ángeles de Dios por un pecador que hace penitencia" (Lc 15,10), es éste, precisamente, el fundamento del concepto patrístico y litúrgico del ángel llamado de la penitencia, ya porque exhorta a la penitencia, ya porque descubre los pecados o también porque tiene alguna parte en el hecho por el que han sido perdonados al pecador [58].

La parte de los ángeles en el matrimonio está expresada en un texto de Tertuliano, que proclama: "la felicidad del matrimonio *quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater ratum habet*" [59]. La presencia de los ángeles en la ordenación del obispo va consignada en las *Constituciones Apostólicas,* donde se recuerda que, cuando el pueblo atestigua en la misma ordenación que el neoelecto obispo es verdaderamente digno de tan elevado cargo para el que ha sido designado, ha de hacer esto: "como delante del juez Dios y Cristo, en la presencia del Espíritu Santo y de todos los santos espíritus encargados del ministerio" (cf. Heb 1,14) [60].

Los ángeles y la liturgia de los enfermos.

No ocurre exponer aquí en sus detalles particulares la gran parte que tienen los ángeles en la liturgia de los enfermos y de los difuntos según la tradición patrística y las mismas liturgias [61]. Baste recordar en la liturgia romana actual las dos oraciones *Proficiscere anima christiana* y *Commendo te,* de la *Commendatio animae,* y las dos antífonas: *Subvenite Sancti* y el *In paradisum* de las exequias: "Sal, alma cristiana, de este mundo, en el nombre de Dios, Padre omnipotente, que

[58] Textos en PETERSON, l.c., 72. También en la oración del miércoles de Ceniza, en la bendición de la que había de imponerse a los que aceptaban la penitencia pública, se hace clara la alusión a la intervención de un ángel: "... dígnate enviar desde el cielo a tu santo ángel, que bendiga y santifique estas cenizas..."

No parece estar fuera de lugar recordar a este respecto el ángel que a la entrada del purgatorio señala sobre la frente de Dante las siete P (*Purgatorio* IX,103-113), que luego serán borradas en los cercos sucesivos de la montaña de la penitencia y de la purificación por el ministerio de otros ángeles (cf. *Purgatorio* XIII,98; 115-135).

[59] *Ad uxorem* II,8.

[60] *Const. Apost.* VIII,4,5.

[61] Cit. por PETERSON, l.c., 74ss. Una larga investigación sobre la intervención de los ángeles en la muerte y en el viaje al otro mundo según la opinión de los Padres alejandrinos y capadocios, ha sido hecha por A. RECHELS, *Engel, Tod und seelereise,* en una tesis manuscrita defendida en el Pontificio Ateneo de San Anselmo (Roma 1953).

te crió; en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por ti padeció; en el nombre del Espíritu Santo, que en ti se infundió; en el nombre de la gloriosa y santa Virgen María; en el nombre de San José, ínclito esposo de la misma Virgen; en el nombre de los ángeles y de los arcángeles; en el nombre de los tronos y de las dominaciones; en el nombre de los principados y de las potestades; en el nombre de los querubines y de los serafines; en el nombre de los patriarcas y de los profetas... Descansa hoy en paz y habita en la santa Sión" [62]. Es fortísimo en esta oración el sentido de unidad del mundo humano con el mundo de los ángeles. No menos fuerte se manifiesta este sentido en las oraciones siguientes: "Hermano carísimo, te encomiendo al Dios omnipotente y te entrego al mismo que te crió... Cuando tu alma se separe del cuerpo, sálgale al encuentro el espléndido escuadrón de los ángeles, venga a ti el senado de los apóstoles, que te ha de juzgar..." [63]. "Auxiliadle, santos de Dios; salidle al encuentro, ángeles del Señor; recibid su alma y presentadla al Altísimo. Recíbate Cristo, que te ha llamado, y llévente los ángeles al seno de Abrahán". "Al paraíso te lleven los ángeles y a tu entrada recíbante los mártires y condúzcante a la santa ciudad de Jerusalén. El coro de los ángeles te reciba y con Lázaro, el pobre, tengas reposo eterno" [64]. El ritual romano de las exequias habla hasta de un ángel custodio del sepulcro: "¡Oh Dios!, por cuya misericordia tienen reposo las almas de los fieles, dígnate bendecir este sepulcro y asignarle tu santo ángel custodio...". A propósito de la lucha contra Satanás, en la liturgia de los difuntos se hablará de la opinión de la parte de los ángeles buenos, además de la parte de los demonios, en el juicio particular y de la teoría de los *thelonia*.

Los ángeles, el oficio canónico y las bendiciones.

La presencia de los ángeles en la liturgia laudatoria del oficio divino es un tema comunísimo. Ya Orígenes había escrito de la oración en común de los cristianos: "Sobre los ángeles he aquí lo que se ha de decir. Si el ángel del Señor esta en torno a cuantos lo temen, es natural que, cuando ellos están

---

[62] El *Profiscicere* se encuentra ya en los sacramentarios gelasianos del siglo VIII. La mención de la Virgen y de San José es moderna.

[63] Véase ya en el *Gelasiano antiguo* (ed. WILSON, p.299): "¡Oh Dios, por quien viven todos los mortales...!, suplicantes, te rogamos mandes que el alma de tu siervo N. sea recibida por la mano de tus santos ángeles y conducida al seno de tu amigo, el patriarca Abrahán..."

[64] Véanse también, p.ej., en el *Gelasiano* antiguo las oraciones para la sepultura (ed. WILSON, p.296): *Suscipe... ad te revertentem de Aegypti partibus;* y: *Suscipe... revertentem ad te: Vestem...*, y en la p.298 la oración *Opus*. Véase también el ofertorio de la misa de los difuntos: *... Sed signifer Sanctus Michael, repraesentet eas in lucem sanctam.*

oficialmente reunidos por la gloria de Cristo, está el ángel de cada uno alrededor de cuantos lo temen y esté con el que está encargado de custodiarlo y de dirigirlo; de modo que cuando están los fieles reunidos, existen dos asambleas: la de los hombres y la de los ángeles" [65]. San Benito sintetizó de este modo en pocas palabras, en su Regla, el modo en que los monjes han de recitar el oficio: "Creemos que Dios está presente en todas partes..., pero sobre todo debemos creerlo sin ninguna vacilación cuando asistimos al oficio divino. Por eso acordémonos siempre de lo que dice el profeta: Servir al Señor con temor. Y también: Cantad sabiamente. Y, en presencia de los ángeles, te alabaré. Consideremos, pues, de qué manera hemos de asistir ante la presencia de la Divinidad y de sus ángeles, y estemos en la salmodia de tal modo que nuestra mente concuerde con nuestros labios" [66]. Esta idea ha permanecido siempre viva en la tradición monástica. Entre los textos citados por Peterson [67], baste notar el pasaje gracioso que Alcuino refiere de San Beda: "Cuéntase que había dicho San Beda: sé que los ángeles están presentes a las horas canónicas... ¿Qué pasará si no me encuentran junto a los otros hermanos? ¿No podrán decir: Dónde está Beda?" [68].

Se sabe también que la mención de los ángeles aparece frecuentemente en las diversas consagraciones y bendiciones del ritual. Especialmente son clásicas en este sentido las dos oraciones para la protección de los lugares: "Escúchanos, Señor, Padre santo, omnipotente eterno Dios, y dígnate enviar desde los cielos a tu santo ángel que custodie, sostenga, proteja, visite y defienda a todos los habitantes de este lugar" [69]. "Suplicámoste, Señor, visites esta habitación y alejes de ella todas las asechanzas del enemigo: moren en ella tus ángeles santos, los cuales nos guarden en paz: y tu bendición sea siempre con nosotros". Se verá en el capítulo próximo la parte importante que, según la liturgia, se refiere a los ángeles en nuestra defensa contra los ataques en general de Satanás y de los demonios.

Los ángeles y el acto litúrgico.

Considerable es en la liturgia el lugar de los ángeles en el tiempo litúrgico de Adviento y de Epifanía. Revive de este modo cada año en este período litúrgico el recuerdo de su importancia en la historia sagrada de la salvación y, especialmente, de su ministerio en la infancia de Jesús. En la fiesta de Navidad los ángeles están por todas partes presentes como personajes esenciales de toda la escena.

---

[65] *De orat.* 25.
[66] C.19.
[67] L.c., 76ss.
[68] *Epistola* 219.
[69] Existe ya en el *Gelasiano* n.75 (ed. WILSON) p.286.

El *Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis,* que ellos cantaron en el nacimiento de Jesús, fué tomado, a lo que parece [70], desde la más remota antigüedad cristiana como principio de la gran doxología, que se presenta de este modo como una paráfrasis y una ampliación del himno angélico, y pasó, al menos a partir del siglo IV, a la liturgia antes de maitines, y luego, en Occidente, también antes de la Misa. Toda vez que se recita o se canta en la Misa, se recuerda brevemente el restablecimiento de la paz rota por el primer pecado, entre el mundo angélico y el mundo humano por la venida de Cristo sobre la tierra. La idea aparece muy bien comentada en la colecta siguiente *ad pacem* del *Missale gothicum* en el día de Navidad: "Omnipotente, sempiterno Dios, que consagraste este día por la encarnación y por el parto de la bienaventurada Virgen María; tú, que, cual piedra angular, has reparado en la unidad por tu encarnación la antigua discordía entre los ángeles y los hombres causada por la transgresión del antiguo árbol, concede a tus siervos en la gloria de esta solemnidad, que, alegrándose de tenerte copartícipe en la proximidad de la carne, sean conducidos en unión con los supremos ciudadanos sobre los que has elevado el cuerpo que tomaste" [71].

Para tener un panorama general de la parte de los ángeles en la liturgia, añádase, finalmente, el desarrollo de su culto directo, que, concretizado principalmente en la persona de San Miguel, aparece en Oriente desde el siglo IV, y se encuentra en plena florescencia en Occidente en el siglo V. Tal culto estuvo, al principio, en conexión, ante todo, con numerosos santuarios dedicados al arcángel en toda la cristiandad. El Leoniano tiene ya diversas fórmulas de Misas para la dedicación de una basílica al ángel en la vía Salaria el 30 de septiembre [72]. El Gelasiano, y luego el Gregoriano, conocen una fiesta semejante el 29 de septiembre, fecha que ha permanecido también en la liturgia romana actual, en conexión con la dedicación del santuario del arcángel en el Monte Gargano, célebre desde fines del siglo V y principios del VI. En estas fiestas viene considerado San Miguel como sumo jefe de las milicias angélicas, las cuales, de este modo, junto con él, son consideradas también como objeto de la celebración litúrgica. La fiesta de los ángeles custodios del 2 de octubre, celebrada ya en España y en Francia en el siglo XV, fué extendida a toda la Iglesia el año 1670.

* * *

[70] RIGHETTI I p.221ss.
[71] Ed. BANNISTER n.16 p.5.
[72] Ed. MOHLBERG n.844ss.
[73] Cf. RIGHETTI I p.942ss.

Como conclusión de toda esta exposición sobre las relaciones de la liturgia con el mundo de los justos y con el mismo mundo angélico, pueden citarse las palabras de San Agustín, quien, tal vez mejor que ningún otro, ha sentido y expresado la íntima unidad del mundo angélico y del mundo humano en el cuadro general de la ciudad de Dios, unidad íntima de la que nuestra liturgia de aquí abajo está toda compenetrada como anticipación, bajo el velo del misterio, de la liturgia cósmica de la Jerusalén celeste: "Todos juntos somos miembros de Cristo y de su cuerpo. No sólo nosotros, que estamos presentes en este lugar, sino por toda la tierra. Y no sólo nosotros que vivimos en este momento. ¿Qué decir? Desde el justo Abel, hasta el fin del mundo, mientras los hombres engendren y sean engendrados, todo justo que pasa por esta tierra, todo justo que está actualmente no sólo en este lugar, sino en esta vida, todo justo que ha de nacer, todos juntos forman el cuerpo de Cristo; cada uno de ellos es miembro de Cristo. Si todos son cuerpo y cada uno es miembro, está también allí la Cabeza de este cuerpo. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, dice la Escritura, el primogénito, que tiene en todo el puesto primero. Y ya que de Él se ha dicho también que es siempre la cabeza de todo principado y potestad, esta Iglesia que ahora peregrina se une a aquella Iglesia celeste donde los ángeles son nuestros conciudadanos... De este modo una sola es la Iglesia, la ciudad del gran Rey" [74].

La Iglesia que peregrina se une a la Iglesia celeste donde los ángeles son nuestros conciudadanos y los justos nos han precedido, y de este modo una sola es la Iglesia, la ciudad del gran Rey... No sólo se realizará esto plenamente en la Jerusalén celeste, sino que ya se realiza ahora realmente en la tierra. El momento y el lugar donde esto se verifica principalmente es la celebración litúrgica, donde, en sumo grado, aquí abajo se verifica aquella única ciudad bajo un solo Rey y como una sola provincia bajo un solo Emperador" [75], porque en toda la liturgia, como decía San Gregorio, especialmente en la Misa, "las cosas ínfimas se unen a las grandes, las terrenas a las celestes y se hace una sola cosa de lo visible y de lo invisible".

---

[74] *Sermo* 341,11 (IX).
[75] SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps 36* sermo 3.

CAPITULO XIII

Las dos ciudades: la liturgia y la lucha contra Satanás

Es cosa evidentísima y casi banal[1] que hoy, entre los mismos fieles, se ha perdido el sentido vivo de esta verdad de fe: ser un aspecto esencial de la vida cristiana su desarrollo concreto como lucha continua contra Satanás y sus satélites; como pugna dramática e ininterrumpida no sólo contra el mal abstracto e impersonal y no sólo contra nuestras pasiones y malas tendencias, sino precisamente, y en último término, contra el maligno y sus secuaces.

Hoy, cuando algunos leen los evangelios, donde se habla de las curaciones de Jesús, instintivamente se inclinan a atribuir simplemente a un modo de ver y de hablar popular, objetivamente erróneo, cuando se dice de muchos, que son para nosotros simples enfermos, que estaban poseídos del demonio o de espíritus malignos; como aquella mujer encorvada que en absoluto podía enderezarse y de la que dijo Jesús que teníala ligada "el demonio" desde hacía dieciocho años (Lc 13,16). Cuando luego leen obras como las historias de los Padres del desierto, atribuyan con toda naturalidad a su ingenuidad y, a lo sumo, a una transposición cristiana de la mentalidad pandemonística popular del mundo helenístico y romano, aquel creerse siempre en lucha con los demonios, aquel ver en todas partes a Satanás.

En esta mentalidad actual, que se delineó especialmente a partir de la primera mitad del siglo XVII, como reacción a la psicosis demoniologista maleficista que se desencadenó a fines del Medievo, especialmente desde el siglo XIV a principios del siglo XVII[2], no todo es digno de condenación. Es evidente, en efecto, que los posesos del demonio de que narra el Evangelio y la mentalidad de los antiguos respecto al demonio y su influjo real plantean una cuestión. Sin embargo, está fuera de dudas que la predicha mentalidad moderna, que penetra incluso hasta en los mismos fieles más sinceros, minimiza y descui-

---

[1] Véase, p.ej., lo que dice H. J. MARROU *(Un ange déchu, un ange pourtant:* Satan. Études Carmélitaines [Desclée de Brouwer, 1948] p.28): "Exceptuados los teólogos de profesión, los profesores habituados a recorrer metódicamente la enciclopedia del dogma tratado por tratado y cuestión por cuestión; exceptuadas igualmente las almas privilegiadas, bastante avanzadas en los caminos de perfección y en la vida espiritual para conocer, yo diría experimentalmente, todos los aspectos, se puede asegurar que son muy raros, entre los cristianos de nuestro tiempo, los que *creen* realmente, efectivamente, en el demonio, aquellos para los que este artículo de la fe es un elemento activo de su vida religiosa. Más aún, entre aquellos que se dicen, piensan y quieren ser fieles a la enseñanza de la Iglesia..."

[2] Véase, p.ej., una breve exposición de los hechos en E. BROUETTE, *Le XVII siècle devant le problème satanique*: Satan, l.c., p.352-58.

da, por una tendencia secreta de psicologismo e individualismo naturalista, un punto importante de la revelación.

Según la revelación, la historia sagrada de las comunicaciones de Dios con el mundo y de la respuesta del mundo a las ofertas de Dios incluye esencialmente un drama. Algunos ángeles cayeron e introdujeron el mal físico y moral en el mundo. Desde aquel momento la historia del mundo incluye una lucha no sólo entre el bien y el mal, entre pensamientos y pensamientos, tendencias y tendencias, decisiones y decisiones en el interior de cada individuo, sino entre personas y personas: Dios y sus secuaces; el reino de Dios, por una parte; Satanás y sus secuaces: el reino de Satanás, por otra. Dos reinos, dos ciudades en lucha incesante. Así lo permitió la voluntad de Dios. Esta lucha es de proporciones cósmicas y envuelve a todos los seres, personas y cosas. El hombre, en su peregrinación terrestre, está todavía en una posición indecisa o, como quiera que sea, todavía mudable. Sus decisiones, en un sentido o en otro, no interesan solamente a él personalmente, ni se explican sólo por el desenvolverse ininfluencialmente autónomo de su psicología interna, sino que se insertan en el gran drama cósmico que se juega entre las dos ciudades. No tener bien presente todo esto hace incomprensible la liturgia en uno de sus aspectos esenciales. Como de costumbre, nada existe más eficaz para comprender y vivir este aspecto esencial de la revelación que comprender y vivir en este punto la liturgia.

1. La lucha contra Satanás en el Nuevo Testamento

Para el fin que aquí intentamos, no es del caso tratar la cuestión de la formación sucesiva de la revelación sobre la demoniología en el mismo ámbito de la Escritura. Basta considerar, sobre el modo y sobre el hecho de la lucha contra Satanás, el pensamiento de la Escritura en su punto de llegada, es decir, en el Nuevo Testamento [3]. Nos atendremos, además, al cuadro de conjunto que él presenta efectivamente en esta materia, dejando aparte la cuestión de los matices y de acentos particulares que se encuentran en cada uno de sus principales autores.

---

[3] Véase, p.ej., J. Smith, *De daemoniacis in historia evangelica* (Roma 1913); E. Mangenot, *Démon dans la Biblie et la théologie juive:* Dict. de Théol. Cath. (1924) p.322-39; L. Bouyer, *Les deux économies:* Initiation Théologique (París 1952) p.504-35; E. Staufer, *Die Theologie des Alten Testaments* (ed.4.ª, Gütersloh 1948) 47ss.; 110ss.; 114,2; 116,3; 118,3; Lyonnet, *Le démon dans l'Ecriture*: Dictionn. de Spir. fasc.18-19v. *Démon* (1954) col.142-52.

El hecho de Satanás en el Nuevo Testamento en general.

Ahora bien, en suma, se trata de esto: que la obra de Cristo, la redención, tanto considerada en su artífice, Cristo mismo, cual la realizó en toda su vida, cuanto vista en la Iglesia como tal o en su aplicación o extensión cotidiana a cada uno de nosotros, incluye esencialmente y continuamente una lucha muy personalística contra el diablo y los demonios, sus satélites. Estos tienen esclavo al hombre entero, cuerpo y alma, y, en algún modo, al mismo mundo infrahumano y están en el principio de todos los males físicos y morales de toda suerte que afligen a la humanidad: pecado, persecuciones, tentaciones, pasiones, tendencias malas, enfermedades, la misma muerte. La redención, en Cristo mismo y en nosotros, incluye, pues, necesariamente lucha y triunfo sobre el diablo, los demonios sus satélites, los medios de que ellos se sirven para ejercer su dominio, así como la liberación del hombre, cuerpo y alma, y, por su medio, liberación del mismo mundo infrahumano, del poder y de la esclavitud de Satanás.

Y todo este drama, que se desarrolla no sólo entre el mal y el bien, sino entre reino y reino, ciudad y ciudad, entre persona y persona, no es, en el Nuevo Testamento, un concepto secundario y casi como de segundo plano, sino una realidad que aparece de modo muy sobresaliente y en el primer plano de la conciencia y de las descripciones de los autores inspirados.

El punto primero de este cuadro es la persuasión de que en el mundo, el mal de todo género, sea físico o moral, tiene efectivamente origen en una rebelión moral premundana de criaturas angélicas contra Dios, creador universal y soberano de toda cosa. Para los autores del Nuevo Testamento, la caída de nuestros primeros padres tuvo origen en la instigación maligna de un ser angélico pervertido. Es la antigua serpiente, el diablo, Satanás, el cual es padre del pecado y pecador desde el principio (cf. Apoc 12,9; 2 Cor 11,3; 1 Io 3,8; Gen 3,15; Io 8,44).

Satanás no está solo. Está rodeado de una multitud de espíritus perversos (Eph 6,12), los demonios, que son sus ángeles (Mt 25,41; 1 Cor 15,24-26; Col 2,15) y, junto a él, forman un reino (Mt 12,24ss.), por la acción ordenada y organizada (Mt 12,43ss.), bajo su principado (Mt 9,34 y paralelos 12,24).

Con la caída de nuestros primeros padres después de la instigación de Satanás, todo mal moral y físico, en primer lugar la muerte, entró en el mundo como en su reino (Rom 5,12ss.). Desde aquel momento no sólo todo hombre es pe-

cador en este mundo, enemigo de Dios y objeto de su ira (Eph 2,3; Rom 4,5; 1,18), sino también, por el mismo hecho, esclavo del demonio (Io 8,34-47; Rom 5,12-21; 6,16-20; 2 Petr 2,19).

Esclavo no sólo en el alma, sino también en el cuerpo, sobre el que él impera, sobre todo mediante la consecuencia del pecado (Rom 5,12 ss.), la muerte y todo lo que la hace temer o la induce. Es él quien tiene el imperio de la muerte (Heb 2,14).

También las enfermedades de todo género son siempre consideradas en su aspecto religioso como consecuencia efectiva del pecado y, por lo mismo, como ejercicio del dominio de Satanás. Por ejemplo, Mt 12,22s.; Lc 13,16; Io 5,14; 2 Cor 12,17; Rom 8,20; Mc 16,17; Mt 10,1; Lc 9,1.)

El influjo de Satanás sobre el cuerpo mismo del hombre puede llegar hasta la posesión diabólica en nuestro sentido actual. En algunos casos en los que se habla en el Nuevo Testamento de hombres "posesos" y de la expulsión de Satanás (por ejemplo, Lc 13,11.16) no se trata ciertamente de posesos diabólicos en nuestro sentido actual propio, sino de simples enfermedades, pero vistas, sin embargo, y juzgadas según la tradición bíblica y como deben serlo realmente, en una visión general del mundo estrictamente religiosa, como verdadero y real ejercicio del dominio de Satanás sobre los hombres a consecuencia del pecado. Otros casos, sin embargo, no pueden reducirse a semejantes fenómenos de simples enfermedades, aunque se los vea bajo el aspecto religioso. Así, por ejemplo, el caso de los dos posesos gerasenos y de los cerdos que se precipitaron en el lago (Mt 8,28-34).

Para resolver, a grandes rasgos, la cuestión de los demoníacos evangélicos basta, pues, distinguir dos casos en los cuales, realmente, se puede hablar de posesión diabólica, aunque en grado y modo diverso, lo cual no se determina en la Escritura: el caso de las enfermedades ordinarias que hoy llamamos fenómenos "naturales", pero que en la visión religiosa del mundo han de considerarse como verdadero y real ejercicio del dominio de Satanás sobre el hombre a consecuencia del pecado y el paso de aquello que hoy se entiende comúnmente por posesión diabólica.

San Pablo, en Rom 8,19ss., habla de toda la criatura infrahumana, sujeta, a pesar suyo, a la esclavitud de la "vanidad" y de la "corrupción" porque, sometida al hombre que abusa de ella por el pecado, viene a ser fuente y causa de vanidad y de corrupción moral y, por lo mismo, también física. En la lógica del mismo San Pablo y de todos los autores del Nuevo Testamento, esto implica que la misma criatura infrahumana está sometida a Satanás, al menos en el sentido de que en el origen del abuso pecaminoso que el hombre hace de la cria-

tura inferior está siempre el mismo Satanás, fuente de toda vanidad y de toda corrupción. El puede utilizarla contra el hombre, ante todo, induciendo al mismo hombre a interesarse y a usar de ella con espíritu y fines pecaminosos.

El paganismo y la idolatría, en modo especialísimo, según el Nuevo Testamento, es y ha sido en el mundo la manifestación del dominio de Satanás. Eso no es una simple desviación de la inteligencia, sino el verdadero y propio culto de los demonios que usurpan para sí mismos los honores debidos a Dios solo (Rom 1,18ss.; 1 Cor 10,20ss.; Eph 2,2; 2 Cor 4,4).

Cuando los autores del Nuevo Testamento dicen que el hombre, y mediante el hombre, la misma criatura infrahumana se encuentra bajo el imperio y la esclavitud de Satanás, no se excluye, naturalmente, la responsabilidad del mismo hombre. La epístola segunda de San Pedro formula explícitamente el principio explicativo: "cada uno es esclavo de aquel por quien ha sido vencido" (2 Petr 2,19; cf. Io 8,34; Rom 6,16).

El conjunto de las cosas visibles fuera de nosotros en cuanto están sometidas al pecado y a Satanás, en el lenguaje del Nuevo Testamento se llama "el mundo", en sentido desfavorable, "este mundo", como para indicar todas las fuerzas del mal organizadas bajo las cuales está el mundo; "el siglo", "este siglo" para indicar lo mismo en cuanto tienen libre curso en el espacio de tiempo que se les ha concedido [4]. Como se sabe, estos conceptos, en San Pablo, están íntimamente ligados a los de "carne" y "tinieblas". Por eso Satanás es llamado "príncipe de este mundo", "de este siglo" (Io 12,31; 1,30; 16,11; 1 Cor 2,6.8; Eph 2,2), y al diablo y a los espíritus malignos se les llama "dominadores de estas tinieblas" (Eph 6,12). Satanás pudo decir a Cristo mostrándole en un instante todos los reinos de la tierra: "te daré todo este poder y toda la gloria de estos reinos porque me han sido dadas y yo lo doy a quien quiero" (Lc 4,5). Y San Juan confiesa que "todo el mundo ha sido dado al maligno" (1 Io 5,19). San Pablo lo llama directamente "dios de este siglo" (2 Cor 4,4), es decir, aquel que, desviando hacia sí mismo los honores debidos a Dios, ha tomado el puesto de Dios mismo ante los hombres que lo han seguido. Él es en "el mundo" como el hombre fuerte armado en su fortaleza (cf. Mt 12,19). Al mismo concepto se alude cuando se habla del dominio y del poder de la "carne" y de las "tinieblas".

---

[4] Véase, p.ej., M. MEINERTZ, *Theologie des neuen Testament* II (Bonn 1950) p.37ss.

La misión y la obra de Cristo como lucha contra Satanás.

De cuanto precede puede entenderse fácilmente cómo y por qué los autores del Nuevo Testamento han visto íntegramente la misión y la obra de Cristo como una lucha y un triunfo contra el poder de Satanás, y su reino como un reino en lucha contra el reino de Satanás. San Juan dice en pocas palabras: "para esto se manifestó el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo" (1 Io 3,8). Y el autor de la Epístola a los Hebreos sintetiza de este modo el mismo concepto: "Por tanto, pues, los hijos participaban de la sangre y de la carne, también Él (Cristo) participó igualmente de las mismas, para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte, esto es, al diablo, y libertar a todos aquellos que con el miedo de la muerte estaban durante toda su vida sujetos a la esclavitud" (Heb 2,14). Aquí la conveniencia de la encarnación se considera toda en relación a la lucha y al triunfo sobre Satanás en orden a libertar de la esclavitud a los hombres que le estaban sometidos. Instrumento de esta esclavitud en manos de Satanás es la muerte y su temor, que domina en toda la vida del hombre. Medio para superar a Satanás y libertar al hombre de su esclavitud ha sido para Jesús su propia muerte. Cuando se considera que, según el Nuevo Testamento, pecado, enfermedades, muerte son cosas correlativas e indisolublemente unidas, es fácil entender cómo puede sintetizarse, como lo hace aquí el autor, todo el imperio de Satanás y la esclavitud del hombre en la palabra muerte, y consequir la redención por Cristo en la cruz para arrancarnos de la esclavitud de Satanás, así como el fin de la encarnación, en la liberación de la muerte.

Lo que sintetiza el autor de la Epístola a los Hebreos en el modo predicho está repetidamente afirmado y explicado más analíticamente en los otros autores sagrados del Nuevo Testamento. Característico desde este punto de vista es el encuadramiento general del comienzo del ministerio público de Jesús en los sinópticos: bautismo, tentación, comienzo de la acción pública de Jesús como predicación y curaciones. Inmediatamente después del bautismo: "Jesús es conducido al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo" (Mt 4,1 y paralelos). El significado de la tentación, que precede inmediatamente a la realización de la obra mesiánica, es evidentemente mostrar en esa obra el sentido de una lucha personal, que interesa, sin embargo, a toda la humanidad, entre Jesús y Satanás. Los protagonistas de los dos reinos están el uno frente al otro. La obra del Mesías es esencialmente una lucha contra Satanás. Existe un paralelismo notable entre la situación

de Jesús, que está para comenzar su ministerio mesiánico, y la situación de Adán en los comienzos de la humanidad: el comienzo y la reiteración de la historia religiosa del género humano; el primer Adán y el segundo Adán. Satanás, el adversario; el uno se encuentra frente al otro. Mas con el primer Adán fué vencedor, con el segundo, vencido. Es probable que este significado de la escena de la tentación no haya escapado a los evangelistas.

Que tales evangelistas hayan considerado la tentación como una introducción a toda la obra mesiánica de Jesús y esta misma obra como una lucha contra Satanás, pruébalo su modo de conectar la narración del comienzo de aquella obra con la tentación precedente. Esta obra mesiánica que comienza repentinamente después de la tentación es descrita por los evangelistas como consistente en dos cosas: en la predicación de la doctrina de que ha llegado el reino de Dios, y en las curaciones consideradas como una misma cosa con la expulsión y cautiverio de los demonios. He aquí, por ejemplo, sustancialmente el texto de San Marcos inmediatamente después de la tentación: "Y después que Juan hubo sido entregado, vino Jesús a Galilea, y allí predicaba el Evangelio de Dios, y decía que se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios; arrepentíos y creed en el Evangelio... Y entran en Cafarnaún; y luego que fué sábado enseñaba en la sinagoga... Y, de pronto, había en su sinagoga un hombre poseído de un espíritu inmundo y se puso a gritar, diciendo: ¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? Viniste a perdernos. Te conozco quién eres, el Santo de Dios. Y le ordenó Jesús resueltamente: Enmudece y sal de él. Y sacudiéndole violentamente y dando alaridos, salió de él el espíritu inmundo. Y quedaron todos pasmados, de suerte que se preguntaban unos a otros, diciendo: ¿Qué es esto? Un nuevo modo de enseñar con autoridad. Y a los espíritus inmundos los manda y le obedecen... Ya tarde, cuando se puso el sol, llevaban a él todos los que se hallaban mal y los endemoniados... Y curó a muchos aquejados de diversas enfermedades, y lanzó muchos demonios... Y marchó y anduvo predicando en sus sinagogas por toda la Galilea y lanzando los demonios" (Mt 1,14-39). Sustancialmente puede encontrarse idéntico cuadro en San Mateo (4,17-23ss.) y en San Lucas (4,31ss; 7,21).

Cuadro que continuó durante toda la vida de Jesús; tanto, que en la catequesis de la Iglesia primitiva podía resumirse así toda la obra de Jesús desde el bautismo hasta su pasión: "La palabra que envió a los hijos de Israel, anunciando la buena nueva de la paz por medio de Jesucristo—éste es el Señor universal—; vosotros conocéis la palabra esparcida por toda la Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo que Juan predicó; a Jesús el de Nazaret cómo le ungió Dios con

Espíritu Santo y poder; el cual discurrió por todas partes derramando bienes y sanando a todos los tiranizados por el diablo, puesto que Dios estaba con él" (Act 10,36-38). Es todo el ministerio público de Jesús visto como predicación de la doctrina del reino de Dios y liberación de los oprimidos por Satanás. Anuncio de la venida del reino de Dios y expulsión de los demonios en el Nuevo Testamento es una misma cosa, porque la expulsión de los demonios es efecto inmediato y argumento irrefragable de la venida del reino de Dios en la persona misma de Jesús (Mt 12,22-32 y paralelos).

Este aspecto de la lucha de Jesús contra Satanás permanece siempre en los evangelistas en el primer plano de su narración, incluso en la pasión. San Lucas termina la narración de las tentaciones con estas palabras: "Y habiendo dado fin a toda tentación, el diablo se retiró de Él hasta otro tiempo oportuno" (Lc 4,13). Para San Lucas la oportunidad esperada por Satanás fué, evidentemente, en modo especial, el tiempo de la pasión. Para San Lucas, Satanás está presente en todos los acontecimientos de la pasión, en segundo plano y casi escondido, pero de modo muy real y eficaz, tanto que el mismo Cristo dice a los judíos: "ésta es vuestra hora y la del poder de las tinieblas" (Lc 22,53). De qué modo este poder de las tinieblas, que es ciertamente idéntico con Satanás (véase Io 13,30; Col 1,13 y especialmente Act 26,18) actúe en la pasión de Cristo, se ve en el mismo San Lucas incluso por el hecho de que Satanás, en aquella ocasión, intenta y obtiene tentar violentamente a todos los apóstoles, especialmente a San Pedro (Lc 22,31ss.). Si, gracias a la protección especial de Cristo, con su oración por San Pedro, obtiene para éste y para los demás apóstoles que Satanás no venciese contra ellos, es cierto que consiguió entrar en Judas y hacerlo persuadir de que entregase al Maestro a sus enemigos (Lc 22,47). En San Marcos y en San Mateo aparece cómo lucha contra Satanás, por ejemplo, el hecho aquel en que Pedro quiso impedir esta pasión y fué reprendido por Jesús mismo como a Satanás tentador (Mc 8,33; Mt 16,23), es decir, como instrumento suyo.

San Juan acentúa muchísimo este aspecto de la pasión. El momento de la pasión es presentado por San Juan como "la hora" de Jesús, es decir, el tiempo de la gran prueba establecido por el Padre y por Él libremente aceptado (Io 12,27ss.; cf. 7,30; 13,1). Esta gran prueba es la lucha suprema contra Satanás, el príncipe de este mundo, que en aquel momento se acerca para combatirlo (Io 14,30). Mas esta hora será la hora de la derrota definitiva de Satanás, que será expulsado de su reino: "Viene el príncipe de este mundo, mas nada puede contra mí" (Io 14,31). "Ahora se hace el juicio de este mundo;

ahora el príncipe de este mundo será expulsado fuera" (Io 12,31); "el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado" (Io 16,11). También nota San Juan que "mojando (Jesús) el pan, lo toma y lo da a Judas... Y, tras el bocado, en el mismo instante entró en él Satanás" (Io 13,26ss.).

Que San Pablo considerase la pasión de Jesús como una lucha contra Satanás me parece innegable por 1 Cor 2,6ss.: "... sabiduría, empero, no de este mundo ni de los jefes de este mundo, condenados a perecer; sino que hablamos de sabiduría de Dios, encerrada en el misterio, la escondida, la que predestinó Dios antes de los siglos para gloria nuestra; la cual ninguno de los jefes de este mundo conoció, que, si la conocieran, jamás al Señor de la gloria crucificaran". No me parece posible entender de otro modo la expresión: "los príncipes de este mundo", sino de las potencias demoníacas adversas que reinan en este mundo. La expresión en San Pablo evoca a otras semejantes en las cuales se trata evidentemente de tales potencias (Eph 2,2; 6,12; 1 Cor 15,24ss.; Gal 4,3-9; Col 2,8). En la crucifixión, pues, para San Pablo como para los evangelistas, actuaron Satanás y sus ángeles.

Si, en la tradición del Nuevo Testamento, la pasión y la crucifixión de Jesús constituyen el momento supremo, decisivo de su lucha contra Satanás, es natural que el triunfo de Jesús, su exaltación manifestada en su descensión al infierno, en su resurrección de entre los muertos y en su ascensión haya sido considerado como un triunfo contra Satanás y las potencias demoníacas. La expresión general de este concepto se tiene en el mismo texto de la Epístola a los Filipenses: "... se abatió a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual, a su vez, Dios le exaltó soberanamente y le dió el nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes, y de los terrenos, y de los que están debajo de la tierra" (Phil 2,8-10). Cielo, tierra, regiones subterráneas, son partes convencionales para indicar todo el universo (cf. Apoc 5,3-13). Después de su muerte, Cristo glorioso, en expresión de victoria, como recorriéndolas todas, por su descensión a los infiernos, su resurrección y su ascensión, ha tomado posesión de ellas como triunfador y Señor: "Y eso de que "subió", ¿por qué es si no porque descendió primero a las partes más bajas de la tierra? El que descendió es el mismo que también subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo" (Eph 4,9ss.). Él consiguió así, en modo especial, su triunfo sobre Satanás y sus satélites. Él tiene, de aquí en adelante, "las llaves de la muerte y del infierno" (Apoc 1,18; cf. 9,1). También es conocido el texto a los Colosenses 2,15, sobre cuya interpretación, sin embargo, la tradición y los mismos intérpretes modernos

no están unánimes [5], puede referirse a esta idea y significar no sólo la superioridad de Cristo sobre las potencias angélicas de todo género, ahora claramente sometidas a él y puestas a su servicio (cf. Col 2,10), más especialmente, su triunfo, obtenido por medio de la muerte en la cruz, sobre los seres angélicos pervertidos que, aprovechándose de la debilidad del hombre, según un conocido tema paulino, abusaban también de la misma ley mosaica para arrastrarlo muchó más a las transgresiones y al pecado. Cristo, aboliendo con su muerte en la cruz la ley mosaica, que, contra la intención de Dios, había llegado a ser para la humanidad ocasión de mayor pecado, extirpó también a Satanás y a los suyos con esta arma suya, colgándola, como trofeo, sobre la cruz: "habiendo despojado a los principados y a las potestades, los exhibió a la vista de todo el mundo con osada gallardía, triunfando de ellos por la cruz" [6].

Así, toda la vida de Jesús está claramente concebida en el Nuevo Testamento como una continua lucha personal contra el diablo y los demonios y el significado de su obra como un triunfo sobre Satanás y sus satélites, nuestra liberación y la liberación del mismo mundo material de la esclavitud de Satanás. Está, pues, en el plano primero del Nuevo Testamento la imagen de Cristo, expresada por Él mismo, como el más fuerte que entra dentro de la fortaleza del enemigo armado, supéralo, le quita las armas, átalo y distribuye en botín sus bienes (cf. Lc 11,20ss. y paralelos).

La misión de los apóstoles como lucha contra Satanás.

Esta imagen resalta todavía más si se considera el modo en que se concibe en el Nuevo Testamento la misión de los apóstoles enviados por Cristo y encargados de continuar su misma obra. Existe completa coincidencia entre el modo de

[5] Véase, p.ej., T. K. ABBOT, *Epistels to the ephesians and to the colosians (The international critical commentary)* (Edimburgo, reimpresa en 1946) p.257ss.

[6] El texto indica claramente una lucha de Cristo contra estos principados y potestades, su despojo violento, contra el cual resisten, y su castigo. Todo esto es incomprensible si se tratase de seres angélicos buenos, y se explica, por el contrario, muy bien relacionándolo con el tema general, bien conocido, de la lucha de Cristo contra las potencias demoníacas. Que luego se junten aquí potencias adversas que se sirven de la ley mosaica contra nosotros, no va contra el tema, varias veces repetido en San Pablo y en general en el Nuevo Testamento, de que los intermediarios y administradores de la ley mosaica son los ángeles buenos. Efectivamente, en San Pablo existe también un tercer tema, claramente acentuado en nuestro texto (Col. 2,14), esto es, a causa de la fragilidad del hombre, la ley mosaica, independientemente de su origen divino y del hecho de que los ángeles buenos fueron administradores, en la práctica fué para el hombre ocasión de mayor pecado, y, por lo mismo, en la lógica de San Pablo y de todo el Nuevo Testamento, también instrumento de Satanás.

concebir la misión de Jesús y la de los apóstoles: predicar el reino de Dios y expulsar a Satanás, incluso en estrecha conexión con las curaciones que han de realizar. Los tres sinópticos coinciden sustancialmente en el modo de referir el encargo recibido por los apóstoles en su primera misión. San Lucas lo expresa de este modo: "Habiendo convocado a los doce apóstoles, les dió poder y autoridad sobre todos los demonios y para curar enfermedades" (Lc 9,1ss. y paralelos). Lo mismo se encuentra en San Lucas al fin de la misión de los setenta y dos discípulos: "Volvieron los setenta y dos muy contentos, diciendo: Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre. Díjoles: Contemplaba yo a Satanás caer del cielo como un rayo. Ved que os he dado potestad de caminar sobre serpientes y escorpiones y contra toda la potestad del enemigo, y nada podrá dañaros" (Lc 10,17ss.).

En la última misión de los apóstoles poco antes de la ascensión, la final canónica de San Marcos (Mc 16,15ss.) da igualmente un color fuertemente antagónico contra Satanás con los dos solos temas de la predicación y la expulsión del demonio, también en estrecha conexión con las curaciones de enfermedades: "Y les dijo: Id al mundo entero y predicad el Evangelio a toda la creación. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, será condenado. Y a los que hubieren creído les acompañarán estas señales: en mi nombre lanzarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, en sus manos tomarán serpientes, y si bebieren ponzoña mortífera no les dañará; pondrán sus manos sobre los enfermos y se hallarán bien" [7].

Sumamente instructivos son los términos en los que San Pablo refiere, ante el procurador Festo y el rey Agripa, su misión de apóstol recibida por la misma boca de Jesús en el camino de Damasco, cuando Él dice que lo enviaba a los judíos y a los gentiles: "para abrirles los ojos, a fin de que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, a fin de que reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados por la fe en mí" (Act 26,18; cf. 19,11ss.; 16,18). Nada hay de extraordinario en todo esto: si la obra de Cristo se concebía esencialmente como predicación del reino y expulsión de Satanás, era natural que, en el mismo modo fuera concebida la misión de aquellos que, en su nombre y por su poder, debían continuar y realizar su obra en el mundo.

---

[7] Incluso un manuscrito del siglo v (W) que refiere el mismo final, subraya más su sentido antagónico contra Satanás, haciendo preceder el texto siguiente: "Y ellos para justificarse (es decir, de no haber creído: cf. Mc. 16,13) dijeron: Este siglo de iniquidad y de incredulidad está bajo Satanás, que no permite al que es impuro recibir la verdad y la fuerza de Dios. Manifiesta, pues, ahora tu justicia. Así hablaban a Cristo. Y Cristo les respondió: Se ha cumplido el tiempo del poder de Satanás... Luego les dijo: *Id por todo el mundo, predicad...*"

La situación general del cristiano y del mundo de frente a Satanás.

Mas en el Nuevo Testamento se concibe esencialmente como lucha contra Satanás no sólo la vida y la obra misma de Cristo y de los apóstoles enviados inmediatamente por Él mismo, sino también de todos los cristianos en el correr de los tiempos y de toda la Iglesia hasta el fin del mundo. Y también es esto muy lógico cuando se reflexiona que, para el Nuevo Testamento, la vida del cristiano no es otra cosa que un reproducirse individual de la realidad misma de Cristo y, por así decirlo, de la misma situación de toda su vida, ante Dios y ante las cosas; realidad y situación de Cristo que el hombre se asimila radicalmente en el bautismo y mantiene y perfecciona sucesivamente durante toda la vida mediante el uso de los sacramentos y la obligación moral responsable que él, por propia culpa, puede siempre poner en cuestión o revocar hasta el último suspiro.

Que sea tal efectivamente el concepto último que tiene el Nuevo Testamento de la vida cristiana, basta para convencerse leer, por ejemplo, Rom 6,1-16; Col 3,1-4, a los cuales, para la parte de la eucaristía, especialmente en la misma vida, se puede añadir Io 6,32-59. La vida cristiana es una real imitación de Cristo, no sólo moral de sentimientos y afectos, sino también de orden físico-místico, para decirlos con términos teológicos y, por lo mismo, también moral, ya que consiste en participar en el modo de ser de Cristo y, consiguientemente, en el modo de ver, sentir, obrar y reaccionar delante de Dios y de todas las demás realidades. Este participar se realiza radicalmente en el bautismo, que es la primera asimilación *in radice* de Cristo y hace físicamente posible todos los desarrollos subsiguientes; pero ello requiere de todo hombre una obligación moral perseverante hasta el último suspiro para que luego él viva según las exigencias originarias del bautismo.

Pero sabemos que la realidad Cristo contiene esencialmente y de un modo real la lucha y el triunfo sobre Satanás. Se querrá, pues, decir con ello que la imitación de aquella realidad en todo hombre, que es la vida cristiana de cada uno, contendrá no menos real y esencialmente el aspecto de lucha y triunfo sobre Satanás. Lucha y triunfo que se realizan radicalmente en el bautismo, que para todo individuo, en cuanto asimilación fundamental del mismo Cristo, es el triunfo sobre Satanás *in radice*, pero que luego se obligará durante el resto de su vida sacramental y moral hasta el último suspiro, ya que sólo con el último suspiro se pone fin al proceso de la imitación de Cristo y la reproducción de Él en el fiel definitivamente reproducida o definitivamente desdibujada.

Si fuera de la asimilación y participación de Cristo mismo no existe salvación para el hombre, se ha de decir que, después de Cristo, quien permanece fuera de su influjo permanece en la esclavitud de Satanás. No existen en adelante más que dos reinos: el reino de Dios en Cristo y el reino de Satanás; quien no está en uno está en el otro.

Si Satanás no abandonó hasta el último momento la lucha contra Cristo, más aún, en el momento de su pasión llegó al paroxismo de sus ataques, tampoco abandonará hasta el último respiro a cada uno de los fieles ni a la misma Iglesia. De este modo el momento de la muerte para cada uno y los últimos tiempos para toda la Iglesia constituirá, naturalmente, los puntos del esfuerzo supremo de Satanás. Todo esto aparece claro *a priori* por simple consecuencia lógica considerando, según el Nuevo Testamento, las relaciones entre Cristo y Satanás y entre el cristianismo y Cristo.

No se trata, sin embargo, sólo de deducciones apriorísticas, aunque sean lógicas. Efectivamente, la situación de la vida cristiana, tanto de los individuos cuanto de la Iglesia en general, está bien descrita con abundantes particularidades en el Nuevo Testamento. En el mundo, después de Cristo, según el Nuevo Testamento, la situación general de la lucha contra Satanás y su reino aparece de este modo: El mundo se divide en dos reinos (cf. Mt 12,30 como conclusión de toda la perícopa: 13, 36ss.): los hijos de Dios en Cristo, los hijos de Satanás; Cristo ha vencido a Satanás y al mundo en cuanto se consideraba como dominio de Satanás (Io 16,33; Mt 12,24ss.). Quien se adhiere a Cristo, y en tanto en cuanto se adhiere a Cristo, es liberado de la esclavitud de Satanás y transportado del poder de las tinieblas a la luz del reino de Cristo (Col 1,13); quien no se adhiere a Cristo porque peca, y en cuanto no se adhiere, está bajo la esclavitud de Satanás, es su hijo (1 Io 3,8-10). Los judíos que resisten a Cristo y a su fe están, pues, bajo la esclavitud de Satanás, tienen a Satanás por padre (Io 8,44; Act 13, 10). Son ellos la sinagoga de Satanás (Apoc 2,9). Los fieles cristianos que abandonan la fe recaen bajo el dominio de Satanás (1 Tim 5,15). Y, en general, todos cuantos resisten a la fe y se ponen en actitud rebelde contra ella, están bajo Satanás.

Éste, según San Pablo (Eph 2,2), continúa todavía su obra en todos los espíritus incrédulos y en rebelión contra Dios, no obstante haber venido Cristo, como la ejercía sobre los mismos cristianos antes de su conversión del paganismo: "Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y pecados, en los cuales un tiempo caminasteis conforme a la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potencia del aire [8], el

[8] Entre los antiguos se consideraba el aire como la habitación connatural de los malos espíritus. San Pablo, al expresarse de este modo, supone esta opinión común, sin discutirla ni hacerla objeto de fe.

espíritu que ejerce ahora su acción en los hijos de la rebeldía" (Eph 2,1ss.). Y Satanás que ciega a cuantos no quieren creer: "Que si todavía queda velado nuestro Evangelio, para los que perecen está velado, para los incrédulos, cuyas inteligencias cegó el Dios de este siglo, para que no columbrasen la esplendorosa irradiación del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios" (2 Cor 4,3ss.). Quien resiste a la verdad de la predicación es encadenado por el diablo (2 Tim 2,25). Especialmente la idolatría, antes y después de Cristo, como verdadero culto de los demonios (1 Cor 10,20ss.; 2 Cor 6,15ss.; Apoc 9, 20) constituye el dominio privilegiado de Satanás. Uno de los temas principales del Apocalipsis es que el culto imperial, especialmente el culto de la bestia apocalíptica, es el culto de Satanás.

En la situación del mundo después de Cristo, el primer cuidado y el máximo esfuerzo de Satanás es, pues, impedir que vengan los hombres a la fe. Es el diablo quien hace salir la palabra de vida del corazón de cuantos han escuchado la buena nueva "a fin de que no crean ni sean salvados" (Lc 8,12; cf. Act 13,10; Lc 10,18). Él impide la labor misionaria de los apóstoles (1 Thess 2,18; 3,5).

Los cristianos han sido radicalmente libertados de la esclavitud de Satanás, ya que han sido arrancados del poder de las tinieblas y transportados al reino de Cristo (cf. Col 1,13), pero son aún, durante toda su vida, objeto de sus continuos ataques. Satanás es el león rugiente que gira en torno de los cristianos buscando a quién devorar (1 Petr 5,8; cf. 2 Cor 2, 11; Iac 4,7). Él tienta por todos los modos: por mentiras (Act 5,3), por soberbia (1 Tim 3,6ss.), por incontinencia (1 Cor 7,5), y puede obrar bajo las apariencias de celo y de piedad transformándose en ángel de luz (2 Cor 11,14).

También los medios físicos y las enfermedades de todo género (cf. 2 Cor 12,7) pueden ser en las manos de Satanás instrumentos para combatir el reino de Dios [9]. De este modo, en la lógica del Nuevo Testamento, toda suerte de cosas, espirituales o materiales, por sí moralmente buenas o indiferentes, y los mismos cuidados de la vida, siendo para el hombre, en su estado actual, ocasión de tentación y de pecado [10], y estando el maligno en cierto modo detrás de toda tentación y de todo pecado, puede considerarse como instrumento, al menos potencial, en las manos de Satanás contra el hombre.

---

[9] Es el ángel de Satanás, a quien San Pablo también zahiere. Como es sabido, se trata casi con toda certeza de una enfermedad crónica que estorbaba a San Pablo en su obra misionera. No existe en el contexto nada que sugiera se trate de tentaciones carnales.

[10] Véanse, p.ej., Mt. 13.3ss. y paralelos la parábola del sembrador; 6,25ss., sobre el cuidado desmedido de la comida y del vestido; 221ss., la parábola de los invitados a las nupcias; 1 Io. 2,16: *todo lo que está en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida.*

La vida de cada cristiano como lucha contra Satanás.

Que la vida del cristiano sea efectivamente una lucha continua contra Satanás y sus satélites, lo ha explicado de un modo muy claro y expresivo San Pablo en la Epístola a los Efesios (6,10-20), donde exhorta a los cristianos a vestir la armadura de Dios para resistir los ataques de Satanás: "Vestíos de toda la armadura de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne [11], sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires. Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, vencido todo, os mantengáis firmes. Estad, pues, alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia, y calzados los pies, prontos para anunciar el Evangelio de la paz. Embrazad en todo momento el escudo de la fe, con que podáis hacer inútiles los encedidos dardos del maligno. Tomad el yelmo de la salud y la espada del espíritu que es la palabra de Dios con toda suerte de oraciones y plegarias, orando en todo tiempo con fervor" (Eph 6,11-18). Suma vigilancia ha de tener el cristiano para no dar oídos al diablo (Eph 4,27). Por algo la oración del Señor termina con la petición (Mt 6,13) y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del maligno" [12]. Los deseos más ardientes del cristiano pueden compendiarse en la oración que el Dios de la paz aplaste pronto a Satanás bajo sus pies (Rom 16,20).

En la lucha contra Satanás puede tener el cristiano totalmente el socorro de Dios, quien no permite que seamos tentados sobre nuestras propias fuerzas, sino que con la tentación procura también el modo de poder sostenerla (1 Cor 10,13). Especialmente en el Apocalipsis aparece que los ángeles buenos, como mensajeros e instrumentos de Dios para con los hombres, luchan activamente contra Satanás y sus satélites en socorro de los fieles (cf., por ejemplo, Apoc 12,7-10; 20,1ss.). En la Escritura, por lo demás, en el plano segundo de la lucha entre el reino de Dios y el reino de Satanás, aparecen siempre los ángeles buenos por parte de Dios (Gen 3,24; Mc 1,13 y paralelos. Apoc).

---

[11] En el lenguaje bíblico, *carne* y *sangre* significan simplemente el hombre. De aquí se puede ver cuánto difiera el modo de ver de San Pablo y nuestro moderno psicologismo naturalista, que tiende a concebir toda la lucha del hombre contra el mal simplemente como una lucha contra las pasiones y las malas tendencias humanas.

[12] *Apo tou ponerou:* gramaticalmente puede significar "del mal" o "del maligno". Mas, como hemos demostrado ya suficientemente, en esta materia toda la mente del Nuevo Testamento es concreta y personalísima. El cristiano tiene necesidad de ser libertado no sólo del mal impersonal, sino de Satanás, origen de todo mal y de toda tentación.

Entre los medios notables que permiten al cristiano luchar eficazmente contra Satanás existe, en general, la actitud de un espíritu verdaderamente cristiano (Eph 6,11ss.), especialmente existe la oración (Eph 6,18; Mt 17,21; Mc 9,29). Muchas veces aparecen unidos en la Escritura la oración y el ayuno (Tob 12,8ss,; Lc 2,37; Act 14,23; 13,3). De este modo en un pasaje de San Marcos (9,29), atestiguado también por la tradición manuscrita, se menciona al ayuno junto con la oración para expulsar a los demonios. Además, comparando 1 Petr 5,8: "sed sobrios y vigilad, porque vuestro adversario, el diablo, gira en torno vuestro, buscando a quién devorar", con Mt 24,24-44.49 donde la sobriedad requerida para quien vigila se entiende claramente que es la sobriedad en el comer y en el beber, y por lo mismo puede inferirse que también el autor de la 1 Petr recomienda tal sobriedad como arma en la lucha contra el diablo. Otro medio indicado por San Pablo (Eph 6,17) es "el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios" (cf. también Heb 4,12), es decir, la Escritura meditada y tomada como norma de vida, la cual es como la espada de la armadura cristiana. Cristo mismo, en la escena de la tentación, rechaza a Satanás oponiéndole palabras de la Escritura (Lc 3,4ss.).

En todas partes del Nuevo Testamento la invocación del nombre de Jesús aparece como la gran arma en la lucha contra el demonio (Mc 9,38; 16,17; Mt 7,22; Lc 9,49; 10,17; Act 16,18. 19.13; Phil 2,10; cf. Iac 2,19). Es simplemente la aplicación, llamésmosla ritual, del principio de la catequesis primitiva enunciado por San Pedro: "Sea manifiesto a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que en nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros habéis crucificado, a quien Dios resucitó de entre los muertos, por Él, éste se halla sano ante vosotros... En ningún otro hay salvación, pues ningún otro hombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Act 4,10ss.). Sin embargo, la invocación del nombre de Jesús no se concibe como efecto mecánico de una palabra mágica" (Mc 9,13-28 y paralelos; Act 19,13-16). Supone fe, oración, mortificación y, en general, disposiciones morales. Su invocación contra los demonios equivale, pues, a una oración a Dios por medio de Jesús contra ellos. Los discípulos han de recordar, además, que el don de expulsar a los demonios es un carisma y que es mucho más importante el que ellos mismos sean gratos a Dios (Lc 10,18-20).

La vida de la Iglesia como lucha contra Satanás.

Lo que ahora hemos dicho de la vida de cada cristiano considerada como una lucha continua contra Satanás vale lo mis-

mo, según el Nuevo Testamento, para la vida de la Iglesia como tal. Dos grupos de textos son sumamente significativos desde este punto de vista. El primero lo constituyen los dos textos clásicos del primado de Pedro en los sinópticos: Lc 22,31ss; Mt 16,17-19; el segundo, el libro íntegro del Apocalipsis.

Según San Lucas y San Mateo, en las palabras mismas de Jesús, es notable, y después de cuanto llevamos explicado hasta aquí, sumamente lógico y natural, la conexión íntima del primado de Pedro con el concepto de la lucha que la Iglesia debe y deberá sostener siempre contra Satanás. Según San Lucas, en la última cena, dijo Jesús a Pedro: "Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo; pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos" (Lc 22,31ss.). En San Mateo, después de la confesión de San Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús dice al mismo San Pedro: "Bienaventurado tú, Simón Bar Iona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre, que está en los cielos. Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos" (Mt 16,17-19). En los dos textos corresponden los conceptos fundamentales: la especialísima función de preeminencia en la Iglesia, que quiere Cristo dar a Pedro entre los demás apóstoles, tiene por fin preciso asegurar por este camino a la misma Iglesia la estabilidad y el triunfo final contra los ataques de Satanás. Mientras que en el texto de San Lucas es nombrado Satanás directamente, en el de San Mateo "las puertas del infierno" se refieren a Satanás y a sus satélites bajo la imagen de una ciudad reunida, al menos en sus magnates, en consejo deliberativo, legislativo y ejecutivo [13] para atacar a la Iglesia.

El fondo conceptual de los dos textos es, pues, la lucha ininterrumpida entre el reino de Satanás y el reino de Cristo. Satanás no perdona esfuerzos para arruinar la obra de Cristo. En el texto de San Lucas aparece él en acción para arruinarla en su núcleo central, los apóstoles. Cristo la salva en virtud de la oración especial que Él ha hecho por Pedro con el fin preciso [14] de darle la misión, una vez arrepentido de su mo-

[13] Porque, como es sabido, en la tradición bíblica y oriental, tales consejos se tenían en las plazas ante las puertas de la ciudad. El *hades* puede significar también la muerte. Mas ésta jamás va separada de Satanás, el cual, como sabemos, en la tradición bíblica es el que tiene el imperio de la muerte (Heb 2,14), como Cristo, que ha triunfado de ella, es el que tiene las llaves del *hades* (Apoc 1,18).

[14] El concepto de relación final entre la oración de Cristo por Pedro y la consolidación de los hermanos en la fe es expresado en el texto por la partícula *kai*, la cual, como es sabido, en el griego bíblico ha mantenido este sentido (cf. M. ZERWICK, *Graecitas biblica* [Roma 1949] n.314).

mentánea desviación, de que los demás apóstoles, y por medio de ellos todos los fieles, perseveren firmes contra los mismos ataques de Satanás. En el texto de San Mateo aparece todo el reino infernal en impetuoso ataque contra la Iglesia de Cristo, vista bajo la imagen de una fuerte antecámara del paraíso. Para hacer que ella pueda siempre resistir victoriosamente a estos ataques, Cristo la edificará sobre la persona de Pedro como roca inconmovible, lo cual significa que, en esta fortaleza, Pedro, como vicario y primer ministro de Cristo, tendrá plenos poderes reconocidos en el mismo cielo. Así, gracias a Pedro, las fuerzas infernales no prevalecerán contra la Iglesia. Es fácil intuir de todo esto cuán profundamente caiga en el pensamiento y en la obra eclesial de Cristo y el concepto y la realidad de la lucha continua contra Satanás. La Iglesia es vista y está organizada como una ciudadela sujeta por todas partes a los ímpetus de las fuerzas infernales, las cuales, sin embargo, en virtud de la especial preeminencia y de la especial asistencia dada a Pedro, no prevalecerán contra ella [15].

Puede decirse que todo el Apocalipsis tiene propiamente por tema central la lucha de la Iglesia contra Satanás y el triunfo final de la Iglesia. Es conocido [16] que el fondo histórico del Apocalipsis es la primera y la segunda persecución del Imperio romano contra la Iglesia, es decir, la de Nerón y la de Domiciano. El autor, en el lenguaje de los apocalipsis proféticos del Antiguo Testamento, teniendo cuenta de la nueva realidad cristiana y cómo hay que mantener [17] en dos series de textos y como en dos apocalipsis distintos unidos más tarde por él mismo en uno solo, no tiene otro fin que el de explicar a los cristianos, para su consolación y estímulo, el significado de tales persecuciones. Por esto las colocó el autor en el cuadro general de una teología de la historia y del término final al que tiende su desarrollo. Ahora bien, este desarrollo no es otro que el de la lucha entre Satanás y Dios; entre el reino de Satanás y el reino de Dios; entre Satanás y los demonios, los hombres que le siguen, por una parte, y por otra: Dios, Cristo, los ángeles buenos, la Iglesia en esta tierra, los justos ya en el cielo. El término final del desarrollo de esta lucha no es otro que el triunfo final de Dios y de su reino, y por lo mismo de la Iglesia, que tendrá lugar en el día del "juicio" sobre los colaboradores de Satanás y, en los últimos tiempos, con el paso del mundo presente al mundo futuro de la Jerusalén celeste.

Nada más instructivo, para el fin que intentamos, que considerar atentamente cómo, en ambas series de textos, se desarrolla el cuadro de la historia en el Apocalipsis. He aquí cómo

[15] Sin embargo, ¡ay a quien esté fuera de ella! (cf. 1 Cor. 5,5).
[16] Cf. para todo lo relacionado con este tema M. E. BOISMARD, *L'Apocalypse (Bible de Jérusalem)* (ed.2.ª, París 1953) p.12ss.
[17] Cf. ibid., 9-12.

Boismard [18] lo resume: "El texto segundo ofrece el esquema más simple. Satanás, por enojo de haber sido expulsado del cielo, dirige su cólera contra los habitantes de la tierra (12,7.12); para tener mejor éxito, toma a su servicio la bestia de los siete cuernos (el Imperio romano), quien desencadena una violenta persecución contra la Iglesia (v.13). Afortunadamente aparecen prespectivas de salvación: la visión de paz de los fieles de Cristo (14,1.5), el anuncio profético de la caída de Babilonia (Roma) (14,6.13), la visión simbólica que anuncia el exterminio de las naciones paganas (14,14-20). Después de un intermedio destinado a justificar el aparente rigor de los decretos divinos (15,1-4), una serie de azotes sobrevienen a Babilonia, la cual, finalmente, es arrastrada por la invasión de los pueblos que habitan más allá del Eufrates (los partos) (15,5-16,21); por fortuna, los fieles de Cristo, advertidos a tiempo, han podido huir (18,4,8). Un gran llanto sobre Babilonia, acompañado de gritos de triunfo, cierra este primer episodio del "gran día" de la cólera (18,14.22.23.20; cf. 16,14). Luego, a su vez, son exterminadas las naciones paganas coligadas por la bestia (19,11-21). Entonces tiene lugar el juicio, que señala el triunfo de los fieles de Cristo (20,11.12), el fin del mundo presente y la aparición de la Jerusalén celeste..." (21,1.8).

El texto primero tiene poco más o menos el mismo esquema... En una visión inicial, Dios, que se sienta en el trono de los cielos, confía al Cordero los destinos del mundo, o más exactamente, el libro sellado que contiene los decretos de exterminio contra las naciones paganas y perseguidoras (4-5; cf. Ez 1 y 10). Una serie de visiones anuncian la venida del "gran día" de la cólera (cf. 6,17; 9,15; 11,18) bajo la forma de una invasión de los partos y de su fantástica caballería (6,11, menos las interpolaciones que provienen del texto 2.º). Finalmente, voces celestes anuncian: 1) el próximo juicio; 2) el exterminio de las naciones paganas; 3) la destrucción de cuantos corrompían la tierra (11,18). Babilonia (Roma), la prostituta, la corruptora de los pueblos, es exterminada la primera (17, menos las interpolaciones; 18,1-3; cf. Ez 16 y 23) y su caída es acompañada de una gran lamentación (18,9-13.15-19.21.24; cf. Ez 27) y por cantos de triunfo en el cielo (19,1-10); la caída de Babilonia señala una era de paz para la Iglesia, se establece el reino mesiánico (20,1-6; cf. Ez 24-37), precedido de la resurrección simbólica de los mártires (20,4; cf. Ez 37,1ss.). Al fin de los tiempos las naciones paganas (Gog y Magog) intentan un último asalto contra Jerusalén (la Iglesia) y son aniquiladas (20,7-10; cf. Ez 38-39); finalmente, viene el juicio (20,13-15; cf. Ez 39,21) y la descripción de la Jerusalén futura (21,9-22; 22,6-15; cf. Ez 40-47)".

Es fácil entender, en este cuadro, cómo puede presentar el

[18] Ibid., p.13ss.

Apocalipsis al pueblo de Dios, desde el pecado de Eva, y más particularmente a la misma Iglesia en su vida sobre la tierra como el escenario adecuado de la lucha entre Dios y Satanás. Este aparece allí como el gran enemigo y antagonista de Dios, y esto tanto en la primera como en la segunda serie de textos. La parte que él tiene en la historia humana y cómo él es padre de todo pecado y de todo pecador y de toda persecución contra la Iglesia, se explica especialmente en los capítulos 12 y 20. El capítulo 12 contiene la célebre visión de la mujer y el dragón. La mujer descrita con signo de esplendor (12,1; cf. Gen 37,9; Cant 6,9), que da a luz con dolor, que es tentada y perseguida por Satanás, directamente en ella y en su descendencia, es el pueblo de Dios, que sólo en el dolor y en la aflicción llega a los tiempos mesiánicos [19].

El dragón bermejo enfurecido es Satanás. Su cola que arrastraba a la tercera parte de las estrellas del cielo hace alusión a la caída de los ángeles que siguieron a Satanás. El hijo dado a luz por la mujer es el Mesías. Cuando se dice que el dragón estaba a punto de devorar al recién nacido, se alude a la lucha de Satanás contra Cristo; y cuando se dice que el hijo dado a luz por la mujer fué llevado ante Dios y a su trono, se alude al triunfo de Cristo en su resurrección y en su ascensión. La expulsión de Satanás y de sus ángeles de las regiones del cielo aéreo a las bajas regiones de la tierra quiere indicar su destronamiento por obra de Cristo, a cuyo servicio están los ángeles fieles. Entonces Satanás se pone en lucha contra la mujer, es decir, la Iglesia y sus fieles, y desencadena persecuciones contra ella [20]. Todo esto está contenido en el capítulo duodécimo.

Los capítulos 13 y siguientes indican cómo, para realizar esto, Satanás se sirve de instrumentos humanos y, ante todo, de la fuerza política religiosa de las potencias paganas perseguidoras y de los falsos profetas seductores y a su servicio. Luego sigue la descripción de las persecuciones y la destrucción de las potencias perseguidoras. La gran potencia pagana perseguidora, el Imperio romano, es destruído. Sigue después un período de paz para la Iglesia en la que se vigoriza el reino del Mesías. Satanás en este largo período, de duración imprecisa (el milenio), es atado y conducido al abismo: "para que no seduzca más a las gentes (paganas), hasta que se hayan cumplido los mil años" (20,3). Esto, en la mente del autor, no implica, ciertamente, durante el mismo período, la cesación de todos los males y de todo pecado sobre la tierra, ya que existirán todavía naciones paganas que al fin de los tiempos des-

[19] Cf. Mich 4,9ss.; Is 66,5ss. No es necesario tocar aquí la cuestión de si en la mujer del Apocalipsis ha visto el autor alguna relación a la Santísima Virgen.

[20] Sobre este mismo tema véanse los comentarios al c.12. Por ejemplo, BOISMARD, l.c.

encadenarán todavía un último esfuerzo de persecución general (20,7ss.). Quiero decir que, para el autor, en el milenio mesiánico, Satanás está reducido a una impotencia relativa. Al fin de los tiempos Satanás será nuevamente dejado en libertad con grandes facilidades para dirigir el último ataque a la Iglesia (20,7ss.).

En suma, lo que dice San Mateo de la Iglesia bajo la figura de la ciudadela construída sobre la roca, pero objeto de incesantes ataques de Satanás y de sus satélites, el último libro del canon, tomando pie de las primeras persecuciones romanas, nos lo hace ver en un potente final apocalíptico de la historia general vista toda y de un modo realísimo y concreto como lucha entre el reino de Dios y el reino de Satanás.

La lucha contra Satanás en los últimos tiempos.

Un último rasgo: según el Nuevo Testamento, el paroxismo de la lucha de Satanás contra los cristianos y la Iglesia se tendrá en los últimos tiempos del mundo, de tal modo que, con el correr de los tiempos, según la Escritura, no parece se deba una disminución, sino una intensificación de los ataques del maligno y de su aparente éxito contra el reino de Dios.

En la epístola segunda a los tesalónicenses recuerda San Pablo su enseñanza sobre los últimos acontecimientos y los signos que precederán a la última venida del Señor. Debe sobrevenir antes la gran separación de Cristo, la apostasía, y la manifestación del anticristo. "El misterio", el secreto, "de la iniquidad está ya actualmente presente en acción" (2 Tim 2,7), pero, por el momento, desarrolla su acción secretamente. Existe, en efecto, por ahora un obstáculo que retiene o impide su plena manifestación [21]. Mas apenas se quite ese obstáculo aparecerá la defección de Cristo y se manifestará "el hombre de pecado, el hijo de la perdición, el adversario que se exalta sobre todo lo que es Dios, o que es objeto de veneración, hasta el punto de sentarse en el templo de Dios, proclamándose a sí mismo como Dios" (2 Thess 2,3ss.8). "Cuya venida será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentos y prodigios de mentira, y en toda seducción de iniquidad en daño de los que perecen, en pago de no haber abierto su corazón al amor de la verdad para ser salvos. Y por esto envíales Dios eficiencia de seducción, para que den fe a la mentira" (2 Thess 2,9ss.).

Es notable el paralelismo sustancial de la segunda a los

[21] 2 Thes. 2,6ss. Se sabe que la determinación de este obstáculo según el pensamiento de San Pablo es cuestión muy discutida y probablemente insoluble. Cf., p.ej., J. EVERRET FRAME, *Epistles of S. Paul to the thessalonicians (The international critical commentary)* (Edimburgo, reimpresa en 1946) p.259ss.

tesalonicenses con el Apocalipsis sobre el concepto de la lucha suprema que tendrá lugar en los últimos tiempos entre Satanás y la Iglesia. El encadenamiento de Satanás en el fondo del abismo durante el milenio mesiánico (Apoc 20,1-2) responde al pensamiento de la segunda a los tesalonicenses de que, por el momento, el misterio de la iniquidad obra en secreto porque existe un obstáculo que impide su plena manifestación (2 Thess 2,6ss.). La libertad de Satanás al fin de los tiempos para un último ataque general contra la Iglesia de que habla el Apocalipsis (Apoc 20,3), responde bastante bien a la manifestación del anticristo de la segunda a los tesalonicenses (2 Thess 2,8). Paralelismo también entre los prodigios del anticristo y su fuerza seductora por obra de Satanás de la segunda a los tesalonicenses (2 Thess 2,10-12) y la seducción y la persecución general que, según el Apocalipsis, desencadena Satanás, en los últimos tiempos, contra la Iglesia por medio de las naciones paganas (Apoc 20,8ss.). Finalmente, último y definitivo acto de la lucha entre el reino de Dios y el reino de Satanás, la reducción a la impotencia absoluta de toda fuerza adversa a Dios, es decir, de Satanás y de sus satélites: "y bajó fuego del cielo y los devoró. Y el diablo que los seducía, fué arrojado al estanque de fuego y de azufre, donde están también la bestia y el falso profeta y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (Apoc 20,9ss.; cf. 20,14ss.; 2 Thess 2,8). Seguirá luego la venida del nuevo mundo de la Jerusalén celeste.

* * *

En conclusión; es fácil ver cuán profundamente esté arraigado en el Nuevo Testamento el concepto de que toda la historia del mundo, especialmente toda la obra de la redención, en Cristo mismo, en todo cristiano individualmente y en la Iglesia en todos sus aspectos, contiene, esencialmente y como cosa que se halla en el primer plano, una incesante y mortal lucha no sólo contra el mal personal y nuestras pasiones, sino contra la misma persona del maligno y contra la persona de los ángeles satélites suyos. No existe en esto rasgo de un verdadero dualismo en el Nuevo Testamento, porque Dios permanece siempre como el supremo creador y señor de todas las cosas. En el Nuevo Testamento es siempre vivo y esencial el concepto expresado poéticamente en el prólogo del libro de Job (16ss.), que Satanás no sólo es inferior a Dios y nada puede hacer sin su permiso, sino también, en cierto modo, contra su misma voluntad perversa, permanece al servicio de los inescrutables, mas infalibles, designios de Dios y no huye a su dirección [22].

[22] Cf. Lc. 22,31: *Ha buscado y encontrado;* 22,53; 2 Thes. 2,11: *Por lo mismo, el Señor enviará;* Ap. 22,3-7.

Por eso nada hay de desesperación, ni de pesadilla, ni de temor al demonio, ni siquiera pesimismo en el Nuevo Testamento, sino optimismo y confianza. Cristo es el más fuerte (Lc 11,12). Él ha vencido al mundo (Io 16,33). La victoria final está asegurada. Por esto es suficiente estar unidos a Cristo (cf. 1 Io 2,13; 4,4; 5,4). Quien está unido a Él vence infaliblemente al acusador en la sangre del Cordero (cf. Apoc 12, 10ss.). Sin embargo, es innegable que la revelación cristiana está muy lejos de reducir toda la lucha entre el bien y el mal, en el hombre mismo y fuera del hombre, a una simple cuestión de naturaleza o de psicología, de tendencias y de pasiones. La Escritura está lejos del moderno pansicologismo naturalista. Ella, como siempre, también es en esto inmensamente personalista y concreta.

2. Los principales desarrollos de la tradición posterior fuera de la liturgia en torno a la lucha contra Satanás

Si tenemos bien clara en la mente la posición del Nuevo Testamento en la cuestión de la vida del cristiano y de la Iglesia como lucha incesante contra Satanás y sus satélites, no es necesario, especialmente en orden a la explicación de la liturgia que es nuestro fin preciso, pararse largamente sobre el pensamiento de la tradición y de la teología cristiana fuera de la liturgia sobre la misma materia.

El pensamiento cristiano posterior en torno a la demoniología, desarrollado a partir del Nuevo Testamento con el intento de determinar mejor los datos, se ha ejercitado, en efecto, en torno a una serie de cuestiones que tienen su real importancia para la teología en general, principalmente aquella que trata de la naturaleza de los demonios y del modo preciso en que se realizó su caída[23], o en torno a otras que interesan directamente a la historia de la espiritualidad o de la ascesis, como la de la psicología de las tentaciones y del discernimiento de espíritus. Pero estas cuestiones no tienen interés directo para nuestra investigación. De ellas, poco más o menos, no se encuentran rasgos en la liturgia. En torno al punto que propiamente nos interesa, es decir, al concepto de la vida cristiana y de la Iglesia como lucha contra Satanás en general, puede sintetizarse la posición de la tradición y de la teología posterior en los términos siguientes:

Ante todo: la sustancia y también, hablando cuantitativamente, la mayoría de las afirmaciones de la tradición posterior sobre este punto, está constituída simplemente por la repetición de cuanto a este propósito se lee en el Nuevo Testamento. Se-

[23] Véase la mejor exposición en Mangenot y T. Ortolan: Dict. de Théol. Cath. 4 (1924) 339-407.

ría fácil, pero de ningún interés, traer un gran número de testimonios extralitúrgicos, de los cuales resulta que la visual del Nuevo Testamento ha sido siempre conservada por la tradición patrística y, en el fondo, también por la tradición escolástica[24]. Por el contrario, interesa mucho más relevar algunos puntos de la literatura no litúrgica, en los cuales la tradición posterior no sólo ha repetido lo que se encuentra en el Nuevo Testamento, sino también, en cierto modo, lo ha desarrollado o determinado.

Los demonios, el cuerpo humano, la vida pagana y los elementos naturales.

Los datos esenciales que se leen en el Nuevo Testamento sobre la cuestión de cómo, con qué frecuencia y en qué sentido puede estar presente el demonio en el cuerpo del hombre, en los elementos y en las cosas materiales en general, se reducen a éstos: detrás de todo mal, moral o físico, está siempre el influjo de Satanás; su influjo sobre el cuerpo humano y sobre las cosas sensibles es también real y puede llegar hasta la inhabitación y posesión propiamente dicha; este influjo de Satanás es particularmente grande sobre las cosas que en cierto modo tienen relación con el culto idolátrico.

La tradición patrística recibe estos datos esenciales de la fe en su generalidad. Quedaba, sin embargo, por saber cómo explicar ulteriormente y representarse concretamente, por decirlo así, su aplicación: cuestión esta no de fe, sino de explicación de la fe.

Aquí, en la época patrística, en la misma Iglesia (sin embargo infinitamente menos que en las sectas heterodoxas), tuvieron amplio curso una serie de opiniones que, en esta materia, se habían consignado en ciertos apócrifos judaicos *(Testamento de los doce patriarcas, Libro de Henoch)*, y algunas otras derivadas de una adaptación cristiana de ciertos tratados de demoniología del ambiente helenístico. De estos influjos judaicos y helenísticos deriváronse en el modo de explicarse ulteriormente la fe algunas opiniones que con frecuencia se han encontrado en la antigüedad cristiana.

Los demonios, según tal modo de pensar, se introducen o habitan en el cuerpo del hombre; incluso, se dice que determinados demonios, autores de determinados vicios, y como especializados en ellos (por ejemplo, los siete u ocho vicios capitales), se introducen y habitan en determinados órganos del

[24] Léase para mayor convencimiento el panorama de toda la cuestión, trazado desde un punto de vista muy cercano al nuestro, en *Dict. de Spir.*, fasc.18-19 (1954) 152-234; J. DANIELOU, *Démon dans la littérature écclesiastique jusqu'à Origène;* A. y C. GUILLAUMONT, *Dans la plus ancienne littérature monastique;* F. VANDERBROUCKE: Occident.

cuerpo humano, en donde excitan pasiones, inducen al pecado y atormentan el alma [25].

Otra opinión es que los demonios están siempre presentes donde domina la vida pagana idolátrica; se identifican con los dioses paganos; se esconden dentro de los ídolos para recibir honores divinos y aspirar el olor de los sacrificios y del incienso, en los que se deleita su pasionalidad material; presiden los cultos paganos, dando oráculos, actuando en la magia, en la astrología; causando sueños, turbaciones, pesadillas de todo género; realizan malabarismos de todas formas para inducir a los hombres al engaño [26].

Toda la vida pagana, no sólo la directamente cultual, sino también la civil, militar, comercial, las diversiones del teatro, los honores militares y civiles, ya que toda ella está indisolublemente unida con el culto pagano, es considerada como infestada por el culto demoníaco y formidable instrumento de Satanás para atar a los hombres en su esclavitud. Tertuliano, que insiste particularmente sobre este tema, llama a todo este conjunto, como instrumento de Satanás, *pompa diaboli* [27].

Otra opinión todavía, que determina algo más los datos ciertos del Nuevo Testamento junto con algunas opiniones de los apócrifos judíos y helenos [28], es la cuestión de considerar con muchísima frecuencia y casi naturalmente, de modo especial en el ambiente pagano, el influjo actual de los demo-

---

[25] Es, pues, la idea de los demonios especializados en cada uno de los vicios y de su insinuación y habitación en el cuerpo humano. Tal idea aparece en el *Testamento de los doce patriarcas:* Rubén (3,3,6). Se vuelve a encontrar en el *Corpus hermeticum*, p.ej., XVI,14-15; y se repite largamente en las sectas heterodoxas, como en los escritos pseudoclementinos, p.ej., *Hom.* IX,10; en los gnósticos, p.ej., en Valentín (cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II,20,14). Ecos de tales ideas aparecen también en Taciano, *Oratio* 18; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedag.* II,1.15; ORÍGENES, *In los. hom.* XV,6; MINUCIO FÉLIX, *Octav.* 27,1-4.

[26] En todo esto los cristianos aceptan ante todo la afirmación general de la Escritura, que dice que el culto idolátrico es un culto demoníaco. Luego aceptan las opiniones helenísticas en torno a los *daimonia*, espíritus intermediarios entre los dioses y los hombres que se ponen en relación con el culto, los sueños, etc. Mientras en el mundo helenístico se consideraban a estos *daimonia* como seres benéficos, los cristianos, por el contrario, considerándolos como seres maléficos, como demonios en el sentido nuestro, satélites de Satanás. Cf., p.ej., SAN JUSTINO, *Apol.* II,5,2-6; ATENÁGORAS, *Legatio* 23-26. Luego el tema viene a ser común.

[27] Cf. J. H. WASZINK, *Pompa diaboli:* Vigiliae Christianae 1 (1947) 13-41. Sobre la postura de Tertuliano en torno a nuestra cuestión, véase un buen resumen en J. DANIELOU, *Démon dans la littérature écclésiastique jusqu'à Origène*: Dict. de Spir. fasc.18-19 (1954) 174-82. Esta posición de Tertuliano en torno a la ciudad pagana, independientemente de la cuestión de si el influjo es directo o indirecto, natural, filosóficamente hablando, o no simplemente natural, no hace otra cosa que seguir los principios del Nuevo Testamento, especialmente en San Pablo, sobre el culto idolátrico como culto de los demonios, y del Apocalipsis, sobre las potencias paganas como instrumentos de Satanás.

[28] Se trata de la idea de que a todo elemento material presiden los ángeles, según los apócrifos (ángeles de las lluvias, del granizo, de los vientos, etc.); los demonios, según la doctrina helenística. En los ambientes cristianos se admitió que, inicialmente, se trataba de los ángeles buenos, colocados para la administración del universo; mas que luego algunos de ellos cayeron en pecados y se hicieron perversos.

nios sobre los elementos, las plantas, los animales, para dañar al hombre e impedir que alcance su salvación. Tertuliano, por ejemplo, dice: "su obra consiste en dañar a los hombres... De este modo infligen en los cuerpos enfermedades y desgracias; al alma, repentinas turbaciones violentas. Para atacar ambas partes en el hombre poseen su maravillosa sutileza y suavidad. Muchas cosas son posibles a las fuerzas espirituales; siendo invisibles e imperceptibles se manifiestan más en sus efectos que en sus acciones, si, por ejemplo, por medio de no sé qué venenoso soplo invisible perjudican las frutas y las semillas en flor; las dan muerte, cuando germinan; las hieren, cuando crecen; o también vician el aire por caminos desconocidos a nosotros, expanden miasmas pestilenciales" [29].

Es fácil ver cómo en los tres casos precedentes: introducción y habitación de los demonios en el cuerpo del hombre; vida pagana, incluso civil, infestada por el culto demoníaco; influjo nocivo de los demonios sobre los elementos naturales; la influencia de las opiniones judaicas y helenísticas no crea nuevos puntos doctrinales, sino que sólo hace determinar o concretizar mejor los conceptos contenidos ya esencialmente en el Nuevo Testamento. Se ve también cómo una serie de ritos litúrgicos de sentido antidemoníaco han nacido en este clima: exorcismos del hombre antes del bautismo y bendiciones con sentido antidemoníaco de personas normales, incluso después del bautismo; el rito de la renuncia a Satanás y a sus pompas relacionado con el bautismo; los exorcismos y las bendiciones antidemoníacas de cosas y de elementos de la naturaleza. No puede decirse, sin embargo, que estos ritos han nacido esencialmente en el terreno de falsas opiniones judías y helenas, sino iniciados esencialmente en el terreno de la misma Escritura, cuya comprensión, en esta materia, puede decirse haber sido facilitada en la edad patrística, incluso por la convergencia, en el mismo sentido, a los ojos de los cristianos, de ciertas opiniones derivadas de los apócrifos judíos o del ambiente helenístico.

Los demonios, el bautismo, el martirio, la vida monástica y el juicio particular.

La tradición patrística, en el cuadro general del tema de la vida cristiana como lucha contra Satanás, ha explicado vigorosamente, además, incluso fuera de los textos litúrgicos, el sentido antidemoníaco de toda una serie de manifestaciones de la vida cristiana, cuyo significado antagónico contra el demonio era sólo implícito o apenas acentuado en el Nuevo Testamento. Estos desarrollos tuvieron, a veces, grande importancia en la misma expresión litúrgica, como tendremos ocasión

[29] *Apol.* 22,4ss.

de verlo mejor en seguida. Se trata, ante todo, del sentido antidemoníaco del bautismo, tema contenido equivalentemente en el Nuevo Testamento en el concepto del bautismo como muerte y resurrección con Cristo, muerte al pecado, a la carne, renuncia al hombre viejo, principio de la nueva criatura en Cristo, etc. Viene luego un notabilísimo desarrollo del sentido antidemoníaco del martirio [30], tema sólo acentuado, si bien explícitamente, en la Escritura (Apoc 12,11).

Bautismo, martirio, vida ascética de las vírgenes y vida monástica son conceptos y realidades íntimamente unidos en la tradición antigua, porque el martirio es considerado como el testimonio y el desarrollo supremo del bautismo, y la vida ascética y monástica se consideran como sustitutos del martirio [31]. Por lo mismo, nada hay de extraordinario que, por la manifiesta percepción del sentido profundamente antidemoníaco del bautismo y del martirio, se llegase a ver la vida ascética en general, y, a partir del desarrollo del monaquismo, la vida monástica en particular, especialmente en su forma eremítica, como formas eminentes de la lucha contra Satanás que distingue al cristiano.

Orígenes da tal desarrollo al tema primero, que toda su doctrina espiritual, en su aspecto principalmente negativo de ascesis propiamente dicha, se desarrolla prácticamente en todos sus detalles en el cuadro de la lucha contra el demonio [32]. El tema segundo, la vida monástica, especialmente eremítica, como forma eminente de lucha contra Satanás, constituye uno de los conceptos básicos de la *Vita Antonii* de San Atanasio y se encuentra luego muy acentuadamente en toda la hagiografía monástica siguiente, como en la vida de San Pablo Ermitaño, de San Hilarión, de Malco, escritas por San Jerónimo, y en las descripciones de la vida de los monjes que aparecen en la *Historia monachorum*, en la *Historia Lausiaca*, en los *Apotegmas de los Padres*, en las *Colaciones* de Casiano. Evagrio Póntico es quien más ha teorizado este aspecto de la vida monástica [33]. Incluso se formuló, generalmente, el principio de que cuanto más sube la vida del cristiano a la perfección, tanto más aumentan y se hacen astutos los esfuerzos de Satanás para hacerlo caer, llegando, principalmente contra quienes están en un alto

[30] Véanse algunos testimonios de Hermas, San Ignacio de Antioquía y diversas actas de martirios en J. DANIELOU: Dict. de Spir. fac.18-19 (1954) 179-82. Las actas de Santa Perpetua han sido estudiadas desde este punto de vista por F. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel:* Antike und Christentum 3 (1932) 177-188. Para la misma cuestión en Orígenes, véase S. BETTENCOURT, *Doctrina Origenis ascetica, seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus:* Studia Anselmiana 16 (Città del Vaticano 1945) p.112ss.

[31] Cf., p.ej., E. MALONE, *The monk and the martyr. The monk as the successor of the martyr* (Wáshington 1950).

[32] Cf. BETTENCOURT, cit. en la n.30.

[33] Cf. detalles en A. C. GUILLAUMONT: Dict. de Spir. fasc.18-19 (1954) *Démon* 189-212.

grado de santidad, incluso a vejaciones externas de toda especie, visibles y sensibles [34]. No necesitamos detenernos en todo esto para nuestro fin de la explicación de la liturgia.

Por el contrario, debemos mencionar, a causa de la influencia que ha tenido en las liturgias antiguas y actuales, la opinión que Orígenes tomó del mundo helenístico [35], de la parte que corresponde aun a los demonios también después de la muerte en el juicio particular. Cree él que el juicio particular de toda alma después de su muerte, durante cierto espacio de tiempo, según parece, se desarrolla a través de los espacios de las esferas celestes que rodean esta tierra y que toda alma ha de atravesar necesariamente para unirse a Dios. En la entrada de toda esfera están los demonios representados ya como leones prontos a devorar el alma o a impedirles el camino, ya como examinadores delante de los cuales ha de ser examinada el alma y, según los pecados y vicios que traiga consigo, ha de pagar el tributo de los mismos [36]. Este modo imaginativo, tomado del helenismo, de representar y concretizar lo que impone la fe cristiana en torno al juicio particular de toda alma, ha tenido grandísima aceptación en la antigüedad, tanto en Oriente como en Occidente, especialmente en algunas partes, hasta el siglo XIII [37]. El viaje del alma a través de las diversas esferas, estaciones, oficinas, *thelonia*, para sufrir el examen, acompañada de los ángeles buenos, que patrocinan la causa, especialmente de San Miguel, el gran conductor de las almas, o psicopompo, en este peligroso viaje [38], y acosada por los demonios, examinadores y tasadores que quieren impedir su as-

---

[34] Para la misma cuestión en Orígenes, cf. BETTENCOURT (cit. en la n.30) p.67ss. En Evagrio, cf. *Dict. de Spir.* fasc.18-19 (1954) *Démon* 203. La *Vita Antonii* da el ejemplo práctico más célebre de la literatura antigua.

[35] Cf. P. WENDLAND, *Die hellenistische römische Kultur* (Tübingen 1912) n.35; 170ss.

[36] *In Lc. hom.* 23 (ed. Rauer) p.154ss. Nótese, sin embargo, que Orígenes, al expresar esta teoría, tiene conciencia de expresar una cosa desacostumbrada para la fe del simple pueblo cristiano: "Es cosa peligrosa; sin embargo..."

[37] Cf. J. RIVIÈRE, *Le role du démon au jugement particulier chez les Pères:* Rev. des Sciences Relig. 4 (1924) 43-64; B. SERPILLI, *L'offertorio della messa dei defunti* (Roma 1946) p.64ss. Cf. también la tesis manuscrita de A. RECHEIS, *Engel, Tod und seelenreise*, defendida en San Anselmo (Roma 1953). Se trata, naturalmente, de una representación imaginaria y no de una exposición dogmática del modo en que se realiza el juicio particular; más o menos, como también hoy se continúa describiendo con colores concretos los tormentos del infierno y los goces del paraíso. San Cirilo de Alejandría, que más que ningún otro Padre prodigó las descripciones del juicio particular del alma *(Hom. 14 de exitu animae:* PG 77,1072ss.), no deja de amonestar: "Mas en aquel juicio no se tiene necesidad de acusadores, de testigos, de demostraciones y de refutaciones. Todo aquello que hayamos hecho, dicho, querido, Él lo propone ante los ojos de los culpables" (ibid., 1072). Las descripciones del viaje o de los exámenes del alma en las altas esferas, entendidas como descripciones imaginarias, no suscitaban dificultades dogmáticas incluso si algunos de aquellos que las usaban no distinguían con mucha claridad la descripción imaginaria y la realidad dogmática.

[38] Cf., p.ej., SERPILLI, l.c., 87ss.

censión a Dios, es un tema que se encuentra frecuentemente en los Padres, en los apócrifos y en las liturgias. También fué esto un modo de traducir y de representar en la imaginación, según las ideas cosmológicas y demoniológicas del ambiente helenístico, el gran tema de la Escritura de la vida cristiana como una lucha continua e incesante contra Satanás y los demonios, sus satélites. De esto puede juzgarse, una vez más, hasta qué punto este concepto de la fe cristiana haya permanecido vivo en la psicología religiosa de toda la antigüedad. En semejante clima han nacido y se han formado las liturgias en el curso de los siglos. Se comprenderá, por lo mismo, cómo aparece en la liturgia la realidad de la lucha contra Satanás como un aspecto esencial de la visión cristiana del mundo.

3. Qué cosa es de fe y qué cosa no lo es en las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la tradición posterior en torno a la lucha contra Satanás

Llegados a este punto no puede eludirse la cuestión siguiente: ¿Se quiere tal vez decir que la lucha contra Satanás, como se ha delineado en el Nuevo Testamento y más aún en las opiniones de la tradición patrística, no presenta, objetivamente hablando, ninguna cuestión al teólogo, y que aquellas afirmaciones, tal como están, no requieren ninguna explicación ni determinación? Afirmarlo sería, a mi parecer, una cosa evidente. No parece posible pueda evitarse la cuestión espontánea del lector actual que ha leído las afirmaciones del Nuevo Testamento y especialmente de la tradición posterior en torno a estas materias; pero, en el fondo, ¿qué cosa se ha de admitir en todo esto? Y tal vez diga alguno: ¿no se intenta con esto remontarnos a las opiniones ingenuas de los antiguos en cuestiones demoniológicas? No veo cómo poder negar que es justificado el temor del hombre moderno de sentir cierto desasosiego ante las afirmaciones de las opiniones patrísticas y, en cierto modo, también de las de la misma Escritura, sobre la parte de los demonios en las desgracias físicas y morales de todo género que nos afligen. ¿Dónde está la raíz de este desasosiego y cuál será el criterio que nos permitirá hacer las necesarias distinciones y precisiones? He aquí lo que, según mi parecer, se deba decir a este propósito.

Ante todo: que los demonios habitan de modo especial en el aire fué una opinión helenística a la que alude San Pablo, pero, como nos afirma el dogma, sin hacerla objeto de fe. No existen afirmaciones dogmáticas sobre la opinión posterior de los demonios especializados en algunos vicios; ni tampoco en la de San Miguel como especial conductor de las almas o psicopompo. Excluyamos también el modo imaginativo en que, siguiendo las opiniones cosmológicas y demoniológicas helenis-

tas, Orígenes, y tantos otros después de él, nos han representado las relaciones entre el alma individual y los demonios inmediatamente después de la muerte, en el juicio particular. Los *thelonia* (oficinas de registro o examen) fueron una opinión sobre el modo de imaginar concretamente un hecho afirmado en su sustancia por la fe: el juicio particular; opinión que no tiene ninguna tradición dogmática y, objetivamente hablando, fué reconocida luego como errónea.

El segundo punto que hay que observar es que no se trata evidentemente de aceptar, sin otro examen, la realidad de todas las supuestas visiones demoníacas de las que, por ejemplo, se habla largamente en la literatura monástica y hagiográfica antigua. Supongamos que las bestias vistas por San Antonio, según la *Vita Antonii* o los pequeños "etíopes" que creía ver Macario por la iglesia mientras salmodiaban los monjes y tantos otros casos semejantes, hayan sido verdaderamente apariciones diabólicas. Desde el punto de vista teórico-teológico es perfectamente posible. Desde el punto de vista histórico no se ve por qué, a muchos casos de éstos, se deba negar *a priori* toda probabilidad. Todo esto no es inaudito en la vida de los santos, como, por ejemplo, en la vida del cura de Ars. Pero otra cosa es que todas esas narraciones sean auténticas. Se necesitaría tener otras posibilidades de control y de crítica de textos y de hechos para llegar a una opinión fundada. Mas, desde el punto de vista teológico, la cosa no tiene importancia.

El tercer punto y el más importante es que, admitido el fundamento de las dos observaciones precedentes, queda todavía, en el Nuevo Testamento y en la tradición, un material inmenso de afirmaciones demoniológicas ante el cual se prueban las dificultades aludidas. ¿En qué consisten estas dificultades? Helo aquí: exceptuados tal vez algunos casos raros en los que ningún católico piensa negar que se trate de verdaderas y propias obsesiones o posesiones diabólicas, en la inmensa mayoría de los casos se narran desgracias físicas, psíquicas y morales de todo género, a propósito de las cuales el Nuevo Testamento y la tradición posterior hablan de influjo demoníaco, de posesiones demoníacas, de lucha demoníaca, etc., ¿no se trata tal vez de fenómenos físicos, fisiológicos, psicológicos y morales simplemente *naturales?* ¿Por qué admitir la intervención personal del demonio? Y si todos estos casos son naturales, ¿qué queda de la afirmación general de la Escritura y de la tradición de que toda la vida del cristiano y de la Iglesia es una lucha continua contra Satanás y los demonios? Si se trata de fenómenos naturales, en el fondo, ¿no sería más preciso, invirtiendo el texto de San Pablo, decir que nuestra lucha no es, ante todo, contra los príncipes, las potestades y los regidores de este mundo de tinieblas, sino, simplemente, contra

la carne y la sangre? Se está tentado de hablar de este modo, o, a lo sumo, atribuir, en todo este vasto campo, el modo de hablar de la Sagrada Escritura, admitido también por la tradición, a conceptos y tradiciones ambientales y populares que ella refiere y usa como formas de expresión sin llegar a hacer de las mismas objeto de juicio religioso o de fe.

Tal me parece la cuestión crucial en esta materia. El desasosiego antes dicho proviene simplemente del hecho de que en la Escritura misma y en la tradición no nos parece encontrar una clara respuesta a esa cuestión.

Mas toda la cuestión se apoya sobre el concepto mismo de "natural" y, por lo mismo, de "naturaleza". ¿Qué cosa es precisamente "natural" y "naturaleza" en las cosas y en nosotros mismos, para atribuir ciertos actos a agentes situados fuera de la valla de la "naturaleza" de las mismas cosas? Hoy, parécenos que la Escritura y la tradición antigua atribuyen demasiadas cosas, que para nosotros son evidentemente "naturales", a agentes que se encuentran fuera de la valla de la naturaleza de los seres de quienes se habla. Sin entrar en casos particulares de la compleja cuestión de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, me esforzaré por ajustar los puntos indispensables a nuestro fin.

Quien ha estudiado en teología dogmática general la cuestión de la "naturaleza" y de lo "sobrenatural" en su desarrollo histórico y en su aspecto teórico, no se maravillará de que en la Escritura y en la tradición antigua no se encuentre una respuesta completamente exhaustiva a la predicha cuestión. ¿De dónde proviene esto?

Del hecho de que el concepto "naturaleza" y "natural" pueden ser determinados desde dos puntos de vista diversos, aunque no contradictorios, sino más bien complementarios, y, por lo mismo, tener dos significados diversos, y que la Escritura y la tradición antigua se colocan desde un punto de vista y nosotros hoy, instintivamente, desde otro punto de vista sin tener bastante cuenta de la complementariedad necesaria del punto de vista en que se coloca la Escritura. Ha sido en la historia de la teología una conquista relativamente reciente haber comprendido esto. Incluso no osaré decir que todavía sea la cosa perfectamente clara en la mente de todos los teólogos.

En griego y en latín, las dos lenguas en que se determinó el concepto de naturaleza, cualquier hombre que habla de "naturaleza" a propósito de una cosa cualquiera, se refiere, ante todo, a esta cosa "como nace", es decir, a todo lo que constituye esta cosa desde su nacimiento; a la naturaleza concreta histórica de una cosa con todas las notas y cualidades que ella posee por cualquier título desde su nacimiento. Aquí el concepto "naturaleza" está determinado desde un punto de vista concreto,

histórico. Es "natural", en este sentido, todo lo que tiene la cosa desde que apareció como tal; todo lo que históricamente es primordial y primitivo en esta cosa. Todo cuanto sobreviene en seguida a la misma, que altera su estado primitivo, en mal o en buen sentido, será en esta perspectiva alteración de la "naturaleza" y será considerado como no "natural". Los factores que han causado o tienen en vista esta alteración serán considerados ante todo bajo el aspecto de factores no "naturales".

Esta perspectiva no es la del filósofo, porque al considerar la cosa en su estado primitivo concreto, cuando nace, no analiza entitativamente lo que en la cosa es esencial y lo que es accidental y no presenta la cuestión de saber cuáles son, entre las dotes que aquella cosa posee efectivamente, aquellas con las cuales no hubiera podido haber nacido la cosa, a diferencia de aquellas sin las cuales es absolutamente imposible que no pueda nacer la cosa o pueda subsistir en cualquier estado de su desarrollo sucesivo.

Ahora bien, esta perspectiva histórico-concreta es la perspectiva de la Escritura y de la tradición antigua en orden a la "naturaleza" del hombre y de las cosas, en orden a aquello que es "natural" a ellas y a aquello que, por el contrario, se atribuye a factores que se encuentran fuera de los límites de su "naturaleza". Para el Nuevo Testamento y para la tradición antigua, si sobreviene al hombre o al mundo algo que está fuera o contra la línea del estado primitivo en el cual el hombre o el mundo se encontraban histórica y concretamente hablando, cuando salieron de las manos de Dios, también eso, sin el uso de la palabra "natural", se considera como intruso y no "natural" en el hombre y en el mundo. El Nuevo Testamento y la tradición antigua se interesan de este aspecto preciso; su atención recae inmediata y únicamente sobre el factor que ha causado eso históricamente y que es extraño a la "naturaleza", es decir, a su estado primero en el hombre y en el mundo.

Esta mentalidad histórico-concreta perdura casi absolutamente en la historia del pensamiento cristiano hasta el siglo XIII, cuando, poco a poco, en la consideración de las cosas y, por lo mismo, también en el concepto de "naturaleza", comenzó a imponerse la otra perspectiva, es decir, la de tipo entitativo-filosófico. Luego, a partir del siglo XIV, esto es, por las luchas antiprotestantes y antibayonistas, púsose de relieve esta perspectiva de tal modo contra las predichas herejías que, con frecuencia, se tuvo luego dificultad para entender el punto de vista de la Escritura y de la tradición antigua y especialmente a tener cuenta suficiente de lo que el punto de vista antiguo quería inculcar y justamente reivindicar.

El punto de vista filosófico, al considerar las cosas, quie-

re analizar en su estructura metafísica, que abstrae de lo concreto del tiempo y del espacio y de los individuos: distingue, ante todo en una cosa, lo que en ella, en todo estado y condición de tiempo, de espacio y de individuo, es necesario, y lo que no lo es, y determinar todo aspecto según los grados diversos en la escala del ser necesario y universal. En esta perspectiva la "naturaleza" de una cosa es la misma esencia metafísica de esa cosa: esencia necesaria, universal, idéntica en todos los individuos y estados concretos diversos en que pueden encontrarse sucesiva o simultáneamente; y, con mayor precisión, es la esencia metafísica de esa cosa en cuanto es principio de sus operaciones específicas. Vista de este modo, una cosa es natural en cuanto pertenece a esa "naturaleza", sea porque la constituye (como son naturales al hombre el cuerpo y el alma), sea porque procede de ella necesariamente (como el ser corruptible el hombre, poder tener dolores, enfermedades, ser mortal, tener pasiones, poder usar mal de la libertad y cosas semejantes), sea porque lo exige la misma naturaleza como medio necesario para poder alcanzar un fin necesario (como es para el hombre el ser sostenido por Dios en cualquier acción suya, sin lo cual no podría obrar de ningún modo).

La visual filosófica en el concepto de naturaleza no se interesa de hecho del estado histórico, concreto, de las cosas, sino de su estructura metafísica. Si se encuentra una cosa en el hombre o en el mundo dentro de la línea de su estructura metafísica, en el sentido predicho, el filósofo no se preocupa al considerarla de saber si, históricamente hablando, tal cosa se manifestaba efectivamente y mucho menos si debía manifestarse en el estado histórico primitivo del hombre y del mundo; para él será simplemente "natural". Así que el hombre esté de hecho sujeto a la corrupción, reciba efectos nocivos de los elementos naturales, tenga dolores, enfermedades, muera, tenga pasiones, use a veces mal de la libertad, para el filósofo a la luz solamente de la perspectiva filosófica, todas estas cosas son y han de ser dichas simplemente cosas "naturales", aunque no hayan pertenecido al estado histórico de la humanidad. Para explicar todo esto, para quien se atiene a la visual simplemente filosófica, no es necesario recurrir a procesos y a agentes fuera de los límites de la "naturaleza" del hombre mismo.

Estas observaciones son, a mi parecer, la clave para resolver la cuestión que nos interesa. Si queremos entender la mentalidad de la Escritura y de la tradición antigua —y, por lo mismo, de la liturgia—al concebir la redención y toda la vida del cristiano y de la Iglesia como lucha personal y concreta contra Satanás, debemos esforzarnos por entender cómo concibe la Escritura el poder real y personal de Satanás des-

pués del pecado. Mas para entender este mismo poder no debemos partir de la consideración puramente filosófica y abstracta de la naturaleza del hombre y del mundo, sino de la consideración del estado concreto histórico y del hecho del hombre mismo y del mundo antes del pecado en el paraíso terrenal.

Ahora bien, concreta e históricamente hablando, el mal moral y físico, si se ha ensañado sobre el hombre, no es, ciertamente, por simple efecto de la voluntad del hombre, sino por efecto de la volunttad del hombre instigado e influído por Satanás y como manifestación de la lucha no sólo entre el bien y el mal, sino entre Dios y Satanás, entre el reino de Dios y el reino de Satanás. El estado de la expoliación de los bienes de la gracia y de los dones sobrenaturales, en el que ha caído el hombre por influjo de Satanás, es un estado de verdadero pecado, de aversión a Dios y de esclavitud bajo Satanás. Toda consecuencia del pecado original, a la que todavía estamos sometidos, es siempre ejercicio del poder de Satanás sobre el mundo y sobre nosotros; no sólo pecados personales, sino también tentaciones de toda suerte, persecuciones, tribulaciones, influjos nocivos de los elementos infrahumanos, infortunios, enfermedades de todo género, muerte; en la escala infinita de males físicos, psíquicos y morales, a los que ahora estamos sujetos y también el mundo, se manifiesta efectivamente el influjo de Satanás, su poder, su lucha incesante contra el reino de Dios. Tales aparecen sin dificultad las cosas a quien, siguiendo la revelación, las considera históricamente a partir del estado paradisíaco donde el hombre, en virtud de la gracia y de los dones preternaturales gozaba de inmunidad de todos estos males.

Hoy hemos olvidado demasiado los dones preternaturales de que gozó el hombre antes del pecado y, por voluntad positiva de Dios, hubiera debido gozar siempre. Aunque tales dones estaban sobre las exigencias de la naturaleza filosóficamente considerada, sin embargo, formaban parte del estado en que se encontró primitivamente la naturaleza del hombre. Por voluntad divina debieron siempre formar parte de él. Haberlos perdido significa para el hombre estar en un estado contra la voluntad de Dios y diferente de lo que fué primitivamente; significa estar en estado de pecado. Si se echa en olvido los dones preternaturales no puede entenderse el pecado original ni sus consecuencias, y, por lo mismo, no puede entenderse el influjo real de Satanás sobre el hombre y sobre el mundo después del pecado original, ni hasta dónde se extiende efectivamente la lucha que nosotros debemos entablar actualmente contra él. La Escritura, cuando pone al primer plano de la atención en el concepto de redención la lucha personal contra

Satanás, no hace otra cosa que ponerse lógicamente en esta visual histórica.

En esta perspectiva, la obra de Cristo y los dones que Él nos obtiene no son solamente algo que viene a perfeccionar y coronar un mundo y una naturaleza en estado casi indiferente o neutral delante de Dios—como desearía creer en modo más o menos consciente el naturalismo, muy difundido en la actualidad—, sino que son una "redención", un "rescate", una "liberación" del hombre y de todo el cosmos, y esto no sólo de un estado adverso a Dios, sino también y principalmente de una persona adversa a Dios, a aquel Dios que nos "ha arrancado del dominio de las tinieblas y nos ha transportado al reino de su Hijo amado" (Col 1,13).

Ésta es la gran catequesis que la Escritura y la tradición antigua, bajo el tema de la lucha contra Satanás, dan a nuestro moderno naturalismo: el hombre, después del primer pecado, no se encuentra en un estado normal y de indiferencia filosófica ante Dios, sino en un estado catastrófico de aversión a Dios, y en este estado él no está solo ante Dios, sino que ha elegido entre Dios y su enemigo y de este modo se encuentra implicado en la gran lucha dramática y cósmica que, desde la caída del ángel, separa el reino de Dios del reino de Satanás. La misma redención en Cristo, porque nos devolvió la gracia, mas, por el momento, todavía no los dones preternaturales, nos reintegró nuevamente desde ahora en las filas del reino de Dios, pero no nos sustrae todavía al posible y muy personal y efectivo influjo de Satanás y de sus satélites, influjo que se ejerce sobre nosotros toda vez que nos infiere algún mal físico o moral. Por lo cual, realmente, nuestra lucha no es sólo contra la carne y la sangre, sino, principalmente, contra Satanás y sus satélites, que obran también a través de las molestias que nos afligen la carne y la sangre.

Admitido esto, es plenamente legítima y útil y nada contraria a las predichas verdades, la preocupación de determinar en cada caso concreto de mal físico o moral, si el influjo personal de Satanás o de sus satélites, que obra a través de los males dichos, es directo o indirecto, próximo o remoto; si se ejerce a través de fuerzas y procesos que, filosóficamente considerados, están sobre la "naturaleza" o son, por el contrario, simplemente "naturales"; hasta qué punto y de qué modo, en un caso determinado, los elementos de influjo demoníaco que, filosóficamente hablando, son "naturales", se entremezclan en aquellos que, en la misma consideración, no lo son. Esta preocupación es plenamente legítima y una consideración más atenta y un conocimiento más preciso de la "naturaleza" del hombre y de las cosas, así como de los procesos y de las fuerzas de esta "naturaleza" a la luz de la sola filosofía nos ayudará a satisfacerla. Y tiene esto también su real utilidad para

impedirnos exagerar el influjo de Satanás sobre nosotros y de concebirlo como si se ejercitase por caminos que, filosóficamente hablando, están todos y siempre sobre las fuerzas naturales, como se realiza en los casos que hoy llamamos posesión u obsesión propiamente dicha. Que la revelación no nos impone creer ni siquiera cuando el Nuevo Testamento habla, en su sentido, de "posesión" o de acción diabólica.

Mas no veo cómo puede negarse; tal aspecto de la cuestión permanece todo sintetizado, secundario, ya que, detrás de todo mal físico y moral que nos hiere, está efectivamente el influjo personal de Satanás. Y, en efecto, tal preocupación no se encuentra en la Escritura ni en la tradición antigua, cuya perspectiva, tanto en el modo de considerar todas las cosas, como en el modo de considerar nuestras relaciones con Satanás, no es, repitámoslo una vez más, en primer lugar, entitativa, sino histórica, porque ella ve todas las cosas, ante todo, en la perspectiva de la historia sagrada.

4. La liturgia de la iniciación cristiana y la lucha contra Satanás

Con lo dicho, creo que estamos suficientemente preparados para estudiar y entender la liturgia sobre el tema de la lucha contra Satanás. Si, efectivamente, la lucha contra Satanás aparece con caracteres tan vivos en la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, que la revelación cristiana nos propone como visión general del mundo, no hay por qué extrañarse de que aparezca vigorosamente acentuada en la liturgia, que no quiere ser otra cosa que la concretización y actualización del misterio de Cristo bajo el velo de signos sensibles y eficaces.

Como en la revelación en general, del mismo modo también en la liturgia Satanás está siempre en todas partes presente, al menos en el plano segundo, como el gran antagonista del reino de Dios y, por lo mismo, de la actuación del misterio de Cristo. El material litúrgico de las liturgias históricas y actuales es, en este aspecto, abundantísimo. No es intención mía referirlo íntegramente en su materialidad. Me interesa principalmente conseguir una integridad formal, es decir, recorrer todo el campo de la liturgia, dividido en liturgia de los siete sacramentos, junto a los demás ritos en conexión con la administración de los mismos; en liturgia de los sacramentales, que no forman parte inmediatamente de los ritos de los siete sacramentos y en la liturgia de los ciclos litúrgicos; presentar la documentación suficiente para hacer ver que, en la consideración de la liturgia histórica y actual y al segundo plano de su perspectiva, Satanás está efectivamente presente

como el gran antagonista del reino de Dios y del misterio de Cristo.

La cosa, litúrgicamente, se concretiza, ante todo, en los ritos de la iniciación cristiana, especialmente en los ritos bautismales. Efectivamente, ya en la Escritura (Rom 6,1ss.), se presenta al bautismo con un tema principal único; pero con doble aspecto: muerte y resurrección; muerte al pecado, nueva vida de la gracia en Cristo; muerte al hombre viejo, nacimiento del hombre nuevo en Cristo. Pero sabemos que, para la misma Escritura, pecado y Satanás, hombre viejo y Satanás están indisolublemente unidos. Por lo mismo, es natural que ya las primeras generaciones cristianas formulasen y concretizasen incluso ritualmente el tema del bautismo simplemente como una liberación de la esclavitud de Satanás y nacimiento de la vida en Cristo en la libertad de hijos de Dios.

Además, según el mismo Nuevo Testamento, el bautismo señala precisamente el momento decisivo inicial del gran paso de las tinieblas a la luz y el comienzo de la vida nueva que luego deberá crecer y expansionarse durante su peregrinación por este mundo, la reintegración del hombre de la esclavitud de Satanás en las filas de los hijos de Dios. Era natural que los cristianos concibiesen el bautismo como el gran momento inicial de la lucha contra Satanás, el momento decisivo de la primera fase en la que Cristo y Satanás se dan batalla en cada una de las almas: Satanás, para conservar al alma en su esclavitud; Cristo, para liberarla y traerla a la luz. Finalmente, ya que, según toda la Escritura, el influjo de Satanás es más activo y manifiesto en el paganismo y en el culto de los ídolos, era también natural que el valor antidemoníaco del bautismo fuera ante todo percibido y puesto de relieve entre los convertidos del paganismo.

De hecho, ya San Justino, hablando de la invocación del nombre de Jesús con valor exorcitatorio, en conexión, según se cree, con una profesión de fe que podría ser la profesión de fe bautismal, parece aludir realmente al valor antidemoníaco y exorcitatorio del bautismo [39]. También, en Tertuliano, se manifiesta claramente el sentido antidemoníaco del bautismo mediante la ceremonia de la renuncia a Satanás [40] y aparece en plena luz en las ceremonias del bautismo en los siglos IV y V y en las explicaciones que dan los Padres de la misma época. Los ritos más característicos en este sentido y que se encuentran en todas las liturgias fueron los exorcismos y la renuncia a Satanás. También la bendición del agua bautismal, común a todas las liturgias, contiene siempre y esencialmente un sentido antidemoníaco. Pero, además, a casi todos los demás ritos se añadieron, al menos en la explicación de algunos

[39] *Dial.* 30.85.
[40] *De spect.* 4; *De Cor.* 13; *De anima* 35.

Padres, un sentido directamente antidemoníaco. Para darnos cuenta de esto basta repasar brevemente los ritos bautismales que estuvieron en vigor en los siglos IV-V[41]. Así se comprenderá también el valor de los temas antidemoníacos conservados en el *Ordo baptismi* de nuestro actual ritual romano.

Los ritos sobre los audientes.

Las mismas ceremonias que acompañaban la admisión de alguno al simple catecumenado en la categoría de *audientes* o *auditores*[42] se concentraban todas sobre el tema: liberación de Satanás y camino abierto a Cristo. De este modo, desde el principio, la ceremonia de la insuflación sobre el rostro iba acompañada de una fórmula de exorcismo. La insuflación era un gesto despreciativo contra Satanás, cuyo significado era inmediatamente subrayado por el exorcismo. El significado de toda la ceremonia lo resume Juan Diácono de este modo: "después de la insuflación el catecúmeno es exorcizado, a fin de que, expulsado Satanás, sea preparada en él la entrada de Cristo, nuestro Dios"[43]. El significado en la antigua Iglesia de esta ceremonia para tener viva en torno al hombre y al mundo la concepción histórica, sobrenatural y antagonista contra Satanás, era profunda, como puede verse por el razonamiento que San Agustín no se cansa de inferir contra el naturalismo pelagiano por el hecho de que la insuflación no se omitía ni siquiera en los niños[44]. El rito, como se sabe, está toda-

---

[41] Cuáles sean estos ritos, se puede ver, p.ej., en RIGHETTI, II p.652-680. Un material bastante rico sobre este punto, sacado esencialmente de los Padres griegos del siglo IV, se encuentra en J. DANIELOU, *Bible et liturgie* (París 1951) p.30-96, donde se reseñan los temas principales de los ritos bautismales en la explicación que han dado de ellos los Padres.

[42] Se sabe que ellos formaban, entre los mismos catecúmenos, una categoría distinta de la de aquellos que, al principio de la Cuaresma, se habían obligado a recibir el bautismo en la próxima Pascua, sometiéndose luego, durante el mismo período, a una bien determinada preparación inmediata al sacramento, y eran los llamados *componentes, electi, photizomenoi*.

[43] *Exsufflatus igitur exorcizatur, ut, fugato diabolo, Christo Deo nostro paretur introitus (Carta a Senario* 3).

[44] Cf., p.ej., *De nupt. et concup.* I,22,20; *Contra Iul.* VI,11-5; *De gratia Christi et de peccato originali* II,45; *Opus imperfectum* III,182. Léase, p.ej., el pasaje siguiente: "La fe cristiana, que los herejes recientes han comenzado a impugnar, no duda de que cuantos han sido limpiados por el lavado de la regeneración, han sido rescatados del poder del diablo, y que cuantos no han sido rescatados por medio de esta regeneración, incluídos los niños hijos de quienes ya han sido redimidos, son esclavos del poder del mismo diablo, a menos que sean ellos redimidos por la misma gracia de Cristo. No dudamos nosotros que se extienda a todas las edades aquel beneficio de Dios del que habla el Apóstol; de aquel Dios el cual nos ha sustraído del poder de las tinieblas y nos ha transportado al reino de su Hijo amado. Cualquiera que niega que los niños, cuando han sido bautizados, son arrancados de este poder de las tinieblas, del que el diablo es el príncipe, es decir, del poder del diablo y de sus ángeles, es refutado por la verdad de los mismos sacramentos de la Iglesia, a los que a ninguna herética novedad está permi-

vía en vigor en el ritual romano [45]. A la insuflación y al exorcismo seguía la imposición de las manos para significar la santificación del alma en su aspecto positivo.

En Occidente venía luego (otras veces se hacía en diversos momentos de la ceremonia) la imposición del signo de la cruz sobre la frente del candidato *(consignatio: sphragis)*. El signo de la cruz es fundamentalmente signo de pertenencia y de consagración a Cristo, a su grey, pero, por derivación, también signo de reconocimiento, de protección, de alistamiento en el ejército de Cristo y estandarte de lucha. Por lo mismo, era fácil ver en ello un aspecto antidemoníaco. Tanto más fácil cuanto que el signo de la cruz, refiriéndolo a Cristo, no es un signo convencional cualquiera, sino el instrumento y el símbolo de su pasión y, por lo mismo, de su máxima batalla y suprema victoria sobre Satanás. Por algo más de una vez se recuerda en el Nuevo Testamento la victoria de Cristo sobre Satanás en un contexto donde se habla de su muerte y de su cruz [46]. Los Padres y las liturgias no pusieron de relieve arbitrariamente el sentido antidemoníaco de la *consignatio crucis*. San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo, dice que en el alma el Señor "imprime su saludable y admirable *sphragis* que temen los demonios, reconocen los ángeles, de modo que aquéllos

---

tido suprimir o cambiar en la Iglesia de Cristo, porque la Cabeza rige y ayuda a todo el cuerpo, a los grandes y a los pequeños. Con toda verdad, pues, y no erróneamente es exorcizado el poder del diablo en los niños, y a él renuncian los niños por los corazones y los labios de aquellos que los tienen en sus brazos, ya que no pueden hacerlo con el propio corazón ni con los propios labios; a fin de que, arrancados del poder de las tinieblas, sean trasladados al reino de su Señor. ¿Qué cosa hay en ellos por la que estén sometidos al poder del diablo hasta el momento que son arrancados de él por el sacramento del bautismo de Cristo? ¿Qué sino el pecado? El diablo no puede encontrar allí otra cosa por la cual pueda someter a su poder la naturaleza que el buen creador creó buena. Ni los niños cometieron en su vida algún pecado personal. Queda, pues, el pecado original, por el cual ellos son esclavos del diablo, a menos que no sean rescatados por el lavado de la regeneración y de la sangre de Cristo y pasen al reino de su redentor después de haber sido anulado el poder de quien le tenía esclavizado y haber recibido el poder por el que de hijo de este siglo viene a ser hijo de Dios" *(De nupt. et conc.* I,22,20; cf. también *Contra Iul.* VI,11,5; *De gratia Christi et de peccato originali* II,45; *Opus imperf.* III,182). Sería absolutamente erróneo atribuir este modo de hablar a exageraciones de San Agustín. Su lenguaje es absolutamente correcto e indiscutible. Sólo que en él, como en el mismo Nuevo Testamento, queda todavía un punto sin determinar, como antes hemos explicado. Todo cuanto dice San Agustín se ha de mantener como verdadero: el poder de Satanás, también sobre los niños aún no bautizados, es real y personal—y recordarlo a nuestro moderno pelagianismo no es menos necesario que defenderlo contra el antiguo—. Mas no es menester que esto se realice por medios que, filosóficamente hablando, no sean naturales. No es, pues, necesario, mantener que en aquellos niños se trate, p.ej., de lo que hoy llamamos posesión diabólica, porque, para nosotros, posesión diabólica significa influjo de Satanás sobre el cuerpo de un hombre ejercido por medios que, filosóficamente hablando, no son naturales.

[45] *Ordo baptismi adultorum* n.8; *Ordo baptismi parvulorum* n.3.

[46] Io. 12,31-33: *"Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré todos a mí. Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir* (Phil. 2,8-11; 1 Cor. 2,6).

huyen a esconderse y éstos la rodean como a miembro de la familia" [47].

Para comprender plenamente el sentido de la *consignatio* hay que situar esta ceremonia en el cuadro general del significado que los cristianos daban al signo de la cruz en la vida en general. Ahora bien, entre otros, el significado antidemoníaco de la cruz en la vida cristiana en general es acentuado vigorosamente. Así se expresa, por ejemplo, la *Traditio*, de Hipólito: "Cada vez que eres tentado señala con reverencia tu frente con el signo de la cruz. En efecto, el signo de la pasión es trazado contra el diablo si se hace con fe, no para que lo vean los hombres, sino con espíritu cristiano *(per scientiam)*, oponiéndolo como escudo. Si el adversario ve la fuerza del Espíritu trazada externamente, pero saliendo del interior... se pone en fuga temblorosamente" [48]. A su vez, Tertuliano nos hace ver el uso común de los cristianos: "si nos ponemos en camino, si salimos o entramos, si nos vestimos, si nos lavamos o nos sentamos a la mesa, si vamos al lecho, si nos sentamos, en estas y en todas nuestras acciones nos signamos la frente con el signo de la cruz" [49]. ¡Qué terror causa este signo a los demonios!, dice Lactancio; sábelo quien los ha visto huir, cuando se traza sobre los cuerpos de los posesos [50]. San Cirilo de Jerusalén insiste con frecuencia sobre la eficacia antidemoníaca del signo de la cruz y recomienda a los cristianos a hacerlo en toda ocasión. "No nos avergoncemos, pues, del signo de la cruz de Cristo. Si otros lo ocultan, tú hazlo abiertamente sobre la frente, para que los demonios, al ver el signo del Rey, huyan temblorosos. Haz este signo cuando comas o bebas, cuando te sientes, cuando vayas al lecho, cuando te levantes, cuando hables, cuando camines, en una palabra, en toda ocasión" [51]. San Agustín observa que el signo de la cruz, "si no se hace sobre la frente de los creyentes, sobre el agua misma por la cual somos regenerados, sobre el óleo del crisma por el que somos ungidos, sobre el sacrificio por el que somos alimentados, nada de esto se hace como es requerido" [52]. La tradición ha precisado, pues, en el signo de Cristo, en el signo de la cruz, aquel signo de Dios por el cual, según el Apocalipsis,

---

[47] *Catech.* I,3.

[48] *Trad. Apost.* 37 (ed. Dix) 68ss. En la frase dejó algunas palabras de difícil interpretación. Probablemente quiere decir San Hipólito en ellas que trazar el signo de la cruz sobre la frente equivale a manifestar al exterior la fuerza interna del Espíritu Santo, del que el fiel en el bautismo ha venido a ser su templo; y que por ello huye el demonio con la presencia de tal signo, como puesto en fuga por el mismo Espíritu Santo.

[49] *De cor.* III.

[50] *Inst.* IV,27.

[51] *Catech.* IV,14. Cf. también IV,13; XIII,3; 22; 40; 41. J. Daniélou *(Biblie et liturgie* p.87) llama la atención sobre la *Vita Antonii* 13; y sobre Gregorio Niseno, *De vita S. Gregorii Thaumaturgi*: PG 46,952 A-C.

[52] *In Io tract.* 118,5.

son signados los fieles de los últimos tiempos como signo de protección contra las potencias infernales y sus satélites [53].

Después de la *consignatio* con el signo de la cruz, en África y en Roma, a partir de los siglos III-IV, tenía lugar la degustación de la sal, previamente bendecida y exorcizada, ceremonia que subsiste todavía en el ritual romano [54]. Además del significado simbólico de la conservación por medio de la sabiduría divina, también se daba a este rito un notable sentido apotropéutico para tener lejos a los demonios. Esto mismo expresa particularmente el exorcismo de la sal que trae, por ejemplo, el Gelasiano y todavía se conserva en el ritual romano: "Te exorcizo, sal, en nombre de Dios Padre omnipotente, en la caridad de nuestro Señor Jesucristo y en la virtud del Espíritu Santo. Te exorcizo por el Dios vivo y verdadero que te creó para protección del hombre y que ordenó que fueras consagrada por medio de sus siervos en favor de los nuevos cristianos. Te rogamos, pues, Señor Dios nuestro, que esta sal sea sacramento de salvación para poner en fuga al enemigo. Tú, ¡oh Señor!, santifícala, bendícela, a fin de que sea para todos cuantos la gusten medicina perfecta y duradera, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, el cual vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos por el fuego" [55]. Es fácil darse cuenta de todo cuanto precede que la misma admisión al simple catecumenado era y es considerada esencialmente en la visual de la liberación de Satanás y de la adhesión a Cristo.

Los ritos sobre los competentes.

Tales eran, pues, las ceremonias realizadas durante toda la Cuaresma como preparación próxima al bautismo sobre los catecúmenos llamados *competentes*, los cuales, al inscribirse en los registros oficiales de la Iglesia, habían tomado la obligación de recibir el sacramento en la próxima Pascua. Ya el examen preliminar que todo candidato debía sufrir oficialmente antes de ser admitido entre los *competentes*, revestía un simbolismo que concretizaba desde el principio el tema de la lucha contra Satanás para sustraerse a su dominio y adherirse a Cristo.

Así en Siria, según aparece por la catequesis de Teodoro de Mopsuestia y como ha puesto justamente de relieve el P. Danielou [56], el candidato, durante el examen en el que se discutía su caso, debía estar en pie sobre un cilicio con los pies descalzos, vestido sólo con la camisa, las manos exten-

---

[53] Véase, p.ej., R. H. CHRALES, *The revelation of S. John (The international critical commentary)* I (Edimburgo 1950) p.194ss.
[54] *Ordo baptismi parvulorum* n.6-7; *Ordo baptismi adultorum* n.13-15.
[55] Ed. WILSON, n.31.
[56] *Bible et liturgie* (París 1951) p.30-33.

didas como para orar y la vista baja[57]. Toda esta actitud concretiza simbólicamente lo dicho anteriormente: de este modo el candidato quiere "exteriorizar la servidumbre en que le tenía Satanás y excitar la compasión del juez"[58]. Estando de esta forma delante de los jueces eclesiásticos, debía creerse en actitud de lucha contra el diablo semejante al mismo Cristo tentado en el desierto. En la alfombra de cilicio, cuyo significado primitivo parece no haber sido otro que el de penitencia, ve Teodoro simbolizadas aquellas "túnicas de pieles" (Gen 3,21) con las cuales revistió Dios a Adán y Eva después del pecado, como símbolo de su nueva condición empobrecida en la que se encontraba todavía el candidato al bautismo, mas de la que se preparaba a liberarse[59]. La inscripción en los registros de la Iglesia entre los candidatos para el bautismo en la próxima Pascua era como el aspecto positivo de esta nueva victoria sobre Satanás.

Como es conocido, para los *competentes* existían durante la Cuaresma dos grupos de ceremonias: el grupo primero, de carácter más propiamente catequístico, estaba centrado sobre la explicación del símbolo apostólico *(traditio symboli)* y del Padrenuestro *(traditio orationis dominicae)* que, en cierto momento, debían luego los candidatos ser capaces de recitar de memoria *(redditio symboli, redditio orationis)*. En Roma, a partir del siglo VI, se permitió también una breve iniciación en los cuatro evangelios *(traditio evangelii)*. El segundo grupo de ceremonias (los *scrutinia)* eran de carácter más directamente purificatorio, consistente sobre todo en exorcismos y en oraciones. El escrutinio más importante era el último, que se hacía en la misma mañana del Sábado Santo.

El carácter antidemoníaco no faltaba en el grupo primero de ceremonias de carácter más directamente catequístico. Así, en la *traditio symboli*, según el Gelasiano, el pontífice, después de haber modulado el símbolo ante los candidatos, comenta brevemente su importancia, diciendo entre otras cosas: "Por lo mismo, vosotros debéis retener en vuestros corazones esta brevísima fórmula que contiene todo de tal modo que, en todo momento, os sirva de protección esta confesión. La fuerza de estas armas es siempre invicta y sirve al buen soldado de Cristo contra las insidias del enemigo. Que el diablo, que no cesa jamás de tentar al hombre, os encuentre siempre armados de este símbolo; para que, vencido el adversario, al que vosotros renunciáis, podáis conservar incorrupta e inmaculada hasta el fin la gracia del Señor, con la ayuda de Aquel que vosotros confesáis"[60]. Tampoco falta, naturalmente, en la *traditio orationis dominicae* la alusión al diablo, ya que el mismo

[57] TEODORO DE MOPSUESTIA, *Catechesi* XIII,1.
[58] Ibid., XII,24.
[59] Cf. DANIELOU, *Bible et liturgie* p.32ss.
[60] Ed. WILSON, n.35 p.56.

Padrenuestro, directa o indirectamente, contiénela en la petición: no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal, o del maligno, como han interpretado muchos Padres [61].

Pero donde el carácter antidemoníaco del bautismo resalta con mayor viveza es en los escrutinios, que en la antigua disciplina romana tenían lugar en el tercero, en el cuarto y en el quinto domingo de Cuaresma, y principalmente en el gran escrutinio de la mañana del Sábado Santo. Basta ver cómo se desarrollaban, por ejemplo, en la descripción que hace Righetti [62], para darse cuenta de que su significado era entera y directamente antidemoníaco, y esto con una precisión y viveza sólo comprensible en el cuadro del Nuevo Testamento y de la tradición antigua expuesto antes por nosotros.

Escrutinio originariamente no significaba examen de doctrina o de modo de vivir (si bien hacia el siglo V se infiltró algo en ese sentido en el modo de concebir los escrutinios), sino una exploración del cuerpo y del ánimo para librar a los catecúmenos de los influjos diabólicos mediante exorcismos y oraciones, a las que más tarde se añadió, en la mañana del Sábado Santo, la unción y la renuncia explícita a Satanás. Por esto los ministros especialmente encargados de los escrutinios eran los clérigos exorcistas. El obispo Quodvultdeus de Cartago, contemporáneo de San Agustín, enumeraba de este modo los *sacramenta* (los misterios) de los escrutinios: exorcismos, oraciones, cantos religiosos, insuflaciones, cilicio, inclinaciones de la cabeza, humildad de los pies (descalzos) [63]. Según el *Ordus Romanus* XI del siglo VII, resumido por Righetti, el escrutinio tipo se abría con una invitación del diácono a orar de rodillas, concluída, probablemente, con una oración dicha en voz alta por el sacerdote y a la que todos respondían amén. Seguía luego una invitación a los padrinos de los catecúmenos a hacer el signo de la cruz sobre la frente de sus respectivos ahijados. Venía luego un primer exorcismo, hecho por un exorcista sobre los varones y sobre las mujeres separadamente. Las mismas ceremonias se repetían por segunda y tercera vez con un segundo y tercer exorcismo. Todo terminaba con una oración del sacerdote, con el signo de la cruz hecho por segunda vez por los padrinos sobre la frente de sus ahijados y con la Misa. La ceremonia de los escrutinios del *Ordus Romanus* XI se ha conservado sustancialmente en el ritual romano actual para el *Ordo baptismi adultorum* [64], mientras que el *Ordus*

---

[61] En el texto de la *Traditio* del Gelasiano, el sentido antidemoníaco del *Pater* es subrayado en la introducción y en la petición "no nos dejes caer en la tentación".
[62] II,43ss.
[63] N.16-28.
[64] N.9.

baptismi parvulorum no conserva más que la última oración que decía el sacerdote[65].

Son muy conocidos los caracteres de los formularios de los exorcismos en general, y por lo mismo no juzgamos oportuno insistir mucho sobre ellos. Los principales son: 1. Interpelación a Satanás con títulos despreciativos e ignominiosos: espíritu inmundo, adversario, enemigo de la fe, del género humano, seductor, fuente de todo mal y de todo vicio, traidor, antigua serpiente...; se recuerda a Satanás sus pecados, los castigos recibidos de Dios, la derrota recibida de Cristo, etc. 2. Palabras imperiosas y conminaciones hechas con autoridad y decisión: huye, deja el lugar, da honor al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo; da honor a Jesucristo. 3. Invocación del nombre de Dios, de las personas de la Santísima Trinidad; del nombre de Jesús. 4. El signo de la cruz. En época más reciente también la aspersión con agua bendita.

El primer escrutinio en el *Ordo Romanus* XI, después de una oración a Dios en la que se ruega envíe a su ángel para que proteja al catecúmeno, dice: "Por lo mismo, diablo maldito, reconoce tu sentencia y da honor al Dios vivo y verdadero; da honor a Jesucristo, su Hijo, y al Espíritu Santo; huye de estos siervos de Dios ya que este Dios y nuestro Señor Jesucristo se ha dignado llamarlos a su santa gracia y bendición y al don del bautismo. Por este signo de la santa cruz que nosotros trazamos sobre sus frentes y que tú, diablo maldito, jamás osarás violar".

Especialmente ante los exorcismos muestra embarazarse nuestro moderno naturalismo. Righetti intenta salir del paso citando un pasaje de Duchesne: "era viva en aquellos siglos la preocupación de los malos espíritus, de su poder y de la necesidad de alejar y librar de ellos no sólo las almas, sino también los cuerpos y la misma naturaleza animada o inorgánica. Se creía que todo objeto sobre el que no fuera invocado enérgicamente el nombre de Jesucristo estaba sometido a la acción del demonio y capaz de transmitirla. Por esto se multiplicaban los exorcismos sobre los candidatos al bautismo... Semejante pesadilla puede parecer extraña, pero durante un tiempo tuvo grande importancia y ha dejado rasgos muy evidentes en la liturgia desde tiempos antiguos, para que pueda ser olvidada"[66]. Por lo mismo, la última frase de Duchesne interpreta todo como una "desgracia" antidemoníaca y antiespiritista de que, por error popular, fueron víctimas aquellos siglos, y de las que se

---

[65] Cit. por RIGHETTI, II,671, tomado de la *Storia della chiesa antica* III p.120.

[66] La mentalidad, a veces inconscientemente pelagiana, fruto de nuestro moderno naturalismo, haría bien en releer y meditar, p.ej., el texto de San Agustín citado en la nt.44.

han conservado numerosas huellas por fuerza de inercia en la misma liturgia actual.

Espero haber demostrado que semejante modo de explicar las cosas es inmensamente muy simple y apresurado. Se necesita, por el contrario, decir, a mi juicio, que era justísima la viva preocupación que tuvieron aquellos siglos acerca de los malos espíritus, de su poder y de la necesidad de libertar no sólo las almas, sino también los cuerpos y la naturaleza misma animada e inorgánica. Y que se hacía bien en creer que todo objeto, sobre el que no fuera invocado resueltamente (!) el nombre de Jesucristo, se encontraba sometido a la acción del demonio y capaz de transmitirla. De lo contrario, sería una fábula cuanto nos dice la revelación del estado paradisíaco sobre la caída del hombre, sobre el pecado original y sus consecuencias, entre las cuales hay que contar la esclavitud del hombre y del mundo bajo Satanás, y sobre la redención de Cristo como lucha contra Satanás y nuestra liberación y del mundo de la misma esclavitud.

Hay que repetirlo de nuevo: si en el modo de ver las cosas los antiguos y por lo mismo en nuestra liturgia existía o existe algo imperfecto o que podía o puede dar lugar a exageraciones y desgracias injustificadas, esto no está en el hecho que creían en el poder de los espíritus malos, en la necesidad de libertar no sólo el alma, sino también los cuerpos y la misma naturaleza animada o inorgánica; y ni siquiera en el hecho que admitían que todo objeto sobre el cual no fuera invocado el nombre de Jesucristo estaba bajo la sumisión del demonio y era capaz de transmitirla, sino simplemente en el hecho de que en los textos antiguos, muchos de los cuales están todavía en uso, queda indeterminado, porque ni siquiera se pone la cuestión si el influjo del demonio se ejerce por vías y procesos que, filosóficamente hablando, son "naturales" o bien no simplemente "naturales"; y, por lo mismo, queda indeterminado hasta qué punto se trata o no se trata de verdaderas y propias posesiones en el sentido moderno de la palabra.

Mas existe una bella diferencia entre las dos actitudes siguientes: la primera consiste en admitir que el influjo demoníaco, ejerciéndose, por lo demás, por vías y procesos que, filosóficamente hablando, son naturales, es, después del pecado de Adán, real, personal y universal; que se manifiesta dondequiera que el hombre es víctima de un mal físico o moral; que la vida del cristiano y de la Iglesia es una lucha continua contra este influjo; y que todo el conjunto litúrgico de los medios de santificación y de culto posee justamente, entre otras cosas, especialmente en los exorcismos, este aspecto de ayudar al cristiano en la lucha predicha. El segundo consiste en atribuir íntegramente la práctica de los exorcismos en la Iglesia—por no

decir todo el modo de hablar y obrar de la Escritura en esta materia—a simple fantasía popular, exceptuando sólo aquellos casos rarísimos, por lo demás incontrolables, en los cuales se trata verdadera y propiamente de posesiones diabólicas en el sentido actual de la palabra [67].

Por lo mismo podemos concluir de esta forma: tratándose de exorcismos sobre los bautizandos, hay que decir que son plenamente justificados, admitiendo, sin embargo—cosa que no aparece explícita ni en la Escritura ni en la tradición, y por lo mismo ni en la liturgia—, que, en la inmensa mayoría de los casos, no se trata de posesiones propiamente dichas en el sentido actual. El exorcismo, en este caso, tiene el sentido de una oración de la Iglesia para obtener de Dios, en favor del bautizando, gracias actuales de varios géneros. En primer lugar: para que se impida sea ejercido el influjo diabólico con el fin de hacer surgir obstáculos de toda suerte: físicos, morales, personales, sociales, externos e internos, con vista a impedir el bautismo. En segundo lugar: para obtener, para el bautizando, gracias actuales internas que lo dispongan a recibir con mayor fruto posible el bautismo.

Este segundo efecto obtiénelo el exorcismo, entre otras cosas, porque simboliza anticipada y vivamente, a los ojos del mismo bautizado y de cuantos han de rogar por él, uno de los aspectos de la gracia del futuro bautismo, que es precisamente el de la liberación del bautizado de la esclavitud de Satanás. De este modo el exorcismo es también una catequesis para el bautizando y para los que han de interesarse por él, que dispone a entender mejor, acercarse y desear y por lo mismo recibir la gracia bautismal. También desde este punto de vista queda el exorcismo plenamente justificado incluso si se practica sobre los niños, en vista a la catequesis y a la exhortación de cuantos han de interesarse por él. Es innegable, sin embargo, que la unión actual de los ritos de los catecúmenos con los que se refieren inmediatamente al bautismo, y más aún la ignorancia de su significado, impide en larga escala su efecto catequístico.

También los exorcismos sobre cosas infrahumanas, incluso inorgánicas, son plenamente justificados, aun cuando ellos, lo cual sucede comúnmente, no sean precisamente obsesos o posesos en el sentido actual de la palabra. Y esto, porque el influjo diabólico sobre ellos, con vista a dañar al hombre, puede ser realísimo incluso si se ejerce por vías y procesos, filosóficamente hablando, naturales. El exorcismo, en este caso, tiene el significado de una oración a Dios a fin de que impida que el influjo diabólico se sirva de tales cosas para conducir o te-

[67] *Ordo baptismi parvulorum* n.13; ... *adultorum* n.34.

ner al hombre en el pecado, y a fin de que cuantos se sirvan de estas cosas, con las debidas disposiciones de ánimo, obtengan del mismo Dios toda especie de gracias actuales que los proteja del influjo diabólico y los disponga siempre mejor al influjo divino de la gracia santificante.

Entre los escrutinios, el del Sábado Santo por la mañana tenía particular solemnidad e importancia como el más inmediatamente preparatorio al bautismo. En él, además de un exorcismo de forma acostumbrada y de la *redditio symboli*, existían tres ritos especiales, todos de carácter directamente antidemoníaco: el rito del *effeta* o de la *aperitio aurium;* la unción y la renuncia a Satanás. La *aperitio aurium* está en conexión con el exorcismo inicial y ocupa el lugar que antiguamente tenía un simple signo de la cruz que se encontraba con frecuencia al fin de los exorcismos. El sentido antidemoníaco del *effeta, aperitio aurium,* es claro en la fórmula que lo acompañaba, conservada también en el ritual actual [68]: "Effeta, que significa ¡abríos! En olor de suavidad. Y tú, diablo huye porque se acerca el juicio de Dios" [69].

La unción con el óleo sobre el pecho y en la espalda (en Oriente se ungía todo el cuerpo) también se conserva en el ritual actual [70] y tiene un sentido eminentemente antagónico y antidemoníaco. El catecúmeno, que está para afrontar la lucha suprema contra Satanás renunciando definitivamente a él y escapando definitivamente de su esclavitud por la inmersión bautismal, es previamente ungido para ser rejuvenecido y fortificado con la fortaleza de Cristo como un atleta que está para comenzar la pelea, ante todo en estos dos actos definitivos, mas luego también para el resto de la vida [71]; pelea cuerpo a cuerpo contra el enemigo. Así lo expresa brevemente San Ambrosio: "Llegamos a la fuente; has entrado, has sido ungido... Has sido ungido como atleta de Cristo, como si fueras un luchador" [72]. La tradición oriental es unánime en este sentido [73]. El sacramentario de Serapión, por ejemplo, acompaña la unción con esta oración: "Ungimos con esta unción a aquellos (o a aquellas) que se acercan a esta divina regeneración, rogando que nuestro Señor Jesucristo les conceda fuerza reintegrante y confortante y descubra y sane por ella sus almas y

---

[68] *Gelasiano* (ed. WILSON) n.42 p.79.

[70] *Ordo baptismi parvulorum* n.15; ... *adultorum* n.36.

[71] Los textos de la liturgia y de los Padres consideran también toda la vida que sigue al bautismo.

[72] *De sacr.* I,2,4.

[73] Puesta de relieve por J. DANIELOU, *Bible et liturgie* p.57-60. Cf., p.ej., CIRILO DE JERUSALÉN *(Catech. mystag.* II,3): "Como las insuflaciones de los fieles y la invocación del nombre de Dios, cual llamas de fuego vehemente, queman y ahuyentan a los demonios, así también el óleo exorcizado, por la invocación de Dios y la oración, recibe tanta virtud, que no sólo quema y pone en fuga los vestigios del pecado, sino también todas las potencias invisibles del mal".

sus cuerpos y sus espíritus de todo signo de pecado y de iniquidad o del influjo diabólico, concediéndoles por su gracia el perdón, a fin de que, libres del pecado, vivan en la justicia, y reformados por esta unción, purificados por el lavado y renovados en el espíritu, tengan el poder de vencer en adelante todas las fuerzas adversas y los engaños de esta vida" [74].

En Roma la renuncia a Satanás tenía lugar después de la predicha unción, y en tiempos más antiguos se hacía en el baptisterio. En los elementos antidemoníacos de los ritos bautismales el rito de la renuncia a Satanás se considera entre los más antiguos [75] y, naturalmente, se conserva aún en el ritual actual [76]. En ella se concentra todo el simbolismo del bautismo como liberación de Satanás y adhesión a Cristo. La fórmula es sencillamente la misma en las diversas liturgias: el objeto de la renuncia se manifiesta en tres nombres: Satanás, sus pompas y sus ángeles o sus obras. El sentido de la expresión "las pompas de Satanás" parece suficientemente claro [77]: se trata, especialmente, de las manifestaciones del culto pagano, sobre todo en las procesiones y en los juegos a los que los cristianos eran tentados frecuentar todavía. En los ángeles de Satanás parece difícil no ver una alusión, al menos en el significado primitivo de la palabra, a los demonios, según la expresión del Nuevo Testamento (Mt 25,41; cf. 2 Cor 12,7; 2 Petr 2,4; Iud 6; Apoc 9,11; 12,7.9); sin embargo, algunos Padres interpretaron la expresión no de los demonios, sino de los hombres, instrumentos de Satanás para obrar el mal y tentar a los cristianos [78]. En este sentido la expresión se acerca a la variante "y sus obras" conservada por la tradición romana [79] con referencia a los pecados de todo género.

En Oriente el sentido antidemoníaco de toda la ceremonia estaba subrayado por una serie de gestos y actitudes simbólicas, especialmente por el hecho de pronunciar la renuncia vueltos hacia occidente y extendiendo la mano. La tradición griega ponía en Occidente las puertas del hades; el Occidente fué, por lo mismo, considerado en la tradición de los Padres como el lugar del poder de las tinieblas. Por consiguiente, el significado del gesto era bien claro: "siendo el demonio tinieblas, tiene su imperio en las tinieblas. He aquí por qué renunciáis a aquel príncipe de las tinieblas y de la ofuscación, vueltos simbólicamente hacia occidente", decía San Cirilo de Jerusalén [80]. Al hacer esta renuncia el candidato extendía la mano o las manos,

---

[74] 22 (15) (ed. FUNK) p.185.
[75] Cf. TERTULIANO, *De Cor.* 13.
[76] *Ordo baptismi parvulorum* 14; ... *adultorum* 35.
[77] Cf. la discusión de J. H. WASZINE, *Pompa diaboli:* Vigiliae Christianae 1 (1947) 1ss.
[78] Cf. p.ej., TEODORO DE MOPSUESTIA, *Catech.* XIII,7-8.
[79] Ya en la *Traditio*, de Hipólito, c.31.
[80] *Catech. mystag.* I,4.

gesto que acompañaba todo pacto jurado o su denuncia, o también soplaba tres veces contra Satanás, signo de desprecio; luego se volvía hacia el oriente y, con las manos elevadas y los ojos puestos en el cielo en actitud de oración, profería una frase de adhesión a Cristo [81].

La bendición de la fuente y la unción después del bautismo.

Entre las ceremonias que en la noche del Sábado Santo acompañaban inmediatamente el lavado bautismal, tuvo desde la más remota antigüedad un sentido directamente antidemoníaco la bendición del agua de la fuente bautismal. Refiérelo Tertuliano como práctica corriente [82], y tuvo el sentido de la santificación del agua, comprendiendo, muy probablemente desde el principio, un doble aspecto: aspecto negativo: eliminación del influjo demoníaco mediante un exorcismo, y aspecto positivo: descensión sobre ella, mediante una invocación a Dios, de la protección y virtud divina, con referencia particular al Espíritu Santo [83]. La oración consecratoria del agua en el Gelasiano [84], que está todavía en uso en la liturgia romana, aunque compuesta como un centón de preces distintas, está construída claramente sobre este esquema de exorcismo y de consagración.

¿Cómo se llegó a tal práctica? Ante todo, sin duda alguna, por el concepto general—fundado sobre la enseñanza de la revelación en torno al influjo de Satanás sobre el hombre y sobre el mundo después del pecado—de la utilidad de santificar, contrastando el influjo demoníaco sobre las cosas, incluso sobre los elementos inorgánicos que sirven al hombre, especialmente los que sirven para usos más sagrados. Además, puede haber contribuído en el mismo sentido, para una parte en conjunto muy secundaria, la opinión helenística que consideraba ciertos elementos, entre los cuales se encontraban el aire y el agua [85] y ciertos lugares, como especial habitación de Satanás [86].

---

[81] Era la *syntaxis:* adhesión; luego, la *apotaxis:* renuncia. Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie* p.43ss.

[82] *De baptism.* 3. Cf. RIGHETTI, II,688ss. y la bibliografía allí citada.

[83] "Apenas entra el sacerdote, hace el exorcismo sobre el agua, y después la invocación, y recita las preces, a fin de que la fuente sea santificada y esté en ella la presencia de eterna Trinidad" (SAN AMBROSIO, *De sacr.* I,5,18). "Has visto el agua. Mas no salva toda agua; sólo salva el agua que tiene la gracia de Cristo. Una cosa es el elemento y otra la santificación; una cosa es el acto y otra su eficacia. El acto es realizado con el agua, mas la eficacia viene del Espíritu Santo. No salga el agua si el Espíritu Santo no desciende a ella ni la consagra" (ibid., I,5,15).

[84] Ed. WILSON, n.44.

[85] Cf., p.ej., TERTULIANO, *De bapt.* 5.

[86] En otros detalles rituales del bautismo se nota también algún sentido antidemoníaco; así, en el hecho de que el catecúmeno se desnudase completamente y entrase desnudo en la piscina, se significaba que Cristo

Naturalmente, en el resto de los ritos bautismales, a partir de la inmersión en la piscina, el aspecto positivo de todo el rito mucho más vivamente expresado que en la primera parte, es decir, lo referente a la nueva vida en Cristo que el neófito, vencido el diablo, había conseguido. De este modo en la unción crismal que, según el uso romano y africano, el neófito recibía y recibe todavía, por un sacerdote, inmediatamente después del bautismo; igualmente en la túnica blanca que era revestido el neófito y en el cirio encendido que se ponía en sus manos.

Sin embargo, no puede decirse, al menos en lo que atañe a la crismación, que faltase allí un sentido antidemoníaco. Antes al contrario, tal sentido existía, como puede verse puesto de relieve con todo rigor, no ya en los formularios de la misma crismación, sino en los de la bendición del crisma, que tiene lugar el día de Jueves Santo en la *Missa Chrismatis*. El Gelasiano, en el *oremus* que precede al prefacio de la consagración del crisma, se expresa de este modo: "Señor... te rogamos... que por la unción con este crisma concedas la purificación del alma y del cuerpo a cuantos se acerquen al lavado de la sagrada regeneración. A fin de que, si aún queda algo del espíritu adverso, huya al contacto con este óleo. Ningún lugar se conceda al maligno espíritu. No se conceda ningún poder a las potencias infernales, no se dé licencia alguna para infiltrarse los males insidiosos, sino que sea unción con este crisma para tus siervos que se acercarán a la fe y deberán ser limpiados por la operación del Espíritu Santo, ayuda a la salvación que ellos recibirán en el sacramento del bautismo por medio del nacimiento de la regeneración celeste" [87].

Se ha de afirmar, pues, que en la mente de la Iglesia antigua las unciones que se hacían con el crisma consagrado el Jueves Santo, incluída la de la confirmación propiamente dicha, por el mero hecho de ser realizada con el crisma, tenían también un especial sentido antidemoníaco [88].

---

subió desnudo a la cruz y venció a las potencias infernales; del mismo modo, el catecúmeno, al descender desnudo a la piscina, participaba en la muerte del Señor y su victoria contra Satanás. Gráficamente se representó esto en los bautisterios en los ciervos que acuden a las fuentes llevando en la boca una serpiente. El catecúmeno sólo llega a las aguas saludables del bautismo venciendo a Satanás (cf. J. DANIELOU, *Bible et lit.* p.53ss.).

[87] *Gelasiano* n.40 (ed. WILSON) p.70. Cf. también *exorcizo te crea tura olei*, que en el actual *Pontifical Romano* antepone al prefacio consecratorio.

[88] El sentido antidemoníaco se expresa en el actual *Pontifical Romano*, fuera de los exorcismos relativos, en las unciones hechas con el óleo de los catecúmenos y con el santo crisma; también al final del himno *O Redemptor sume carmen: Consecrare tu dignare, Rex perennis patriae, hoc olivum signum vivum iua contra daemonum.*

La confirmación.

Por lo que atañe a la confirmación propiamente dicha que el neófito recibía de manos del obispo, su sentido antidemoníaco lo tomaba del concepto general por el que se le consideraba como el sello y la plenitud del bautismo, que permitía al nuevo cristiano asociarse a los otros hermanos en la oración en común y participar junto con ellos en el sacrificio eucarístico, sol y centro al que tendía todo el rito de la iniciación. En un rito que se consideraba como el sello y la plenitud del bautismo, era natural que se viese un significado de perfeccionamiento y corroboración de las fuerzas del nuevo cristiano con vista a la lucha que, aunque en una situación radicalmente diversa respecto a la primera del bautismo, sin embargo, habría de continuar toda la vida contra Satanás.

En este sentido ya se expresaba en el eucologio de Serapión, en el cual la bendición del crisma, con el que el neófito había de ser ungido, se formulaba así: "Dios de los poderes, ayuda de toda alma que se convierte a ti y se pone bajo tu mano poderosa, bajo tu Unigénito, nosotros te invocamos, a fin de que, mediante el divino e invisible poder del Señor y salvador nuestro Jesucristo, infundas en este crisma poder divino y celeste, para que siendo ungidos con él los bautizados con el signo saludable de la cruz del Unigénito, por cuyo medio Satanás y toda potestad adversa ha sido expulsada y derrotada, regenerados y renovados por el lavado de la regeneración, sean mucho más partícipes del don del Espíritu Santo y, corroborados por este sello, permanezcan estables e inmobles, ilesos e inviolados, libres de las amenazas y de las insidias, viviendo en la fe y en la conciencia de la verdad hasta el fin y tengan la esperanza de la vida y de las promesas eternas del Señor y salvador nuestro Jesucristo" [89]. Del mismo modo se expresa también San Cirilo de Jerusalén, quien, comentando la unción de la confirmación, que en Jerusalén se realizaba también sobre el pecho del neófito, decía: "Luego habéis sido ungidos sobre el pecho para que, revestidos de la coraza de la justicia, podáis resistir contra las insidias del diablo. Del mismo modo que Cristo, después del bautismo y de la descensión sobre Él del Espíritu Santo, salió, peleó contra el adversario, también vosotros, después del sagrado bautismo y la unción mística, revestidos de la armadura completa del Espíritu Santo, sed firmes contra las potestades adversas y pelead, diciendo: "todo puedo en Aquel que me conforta, en Cristo" [90]. Por

[89] 25 (16) (ed. FUNK) 186ss.

[90] *Catech. mystag.* III,4 San Cirilo insiste sobre este concepto; cf. *Catechesi* III; *De baptis.* 13; XVII *De Spiritu Sancto* 35-37.

esta razón no me parece una aberración [91] aquella fórmula admitida en la teología occidental del siglo XII, prácticamente mediante la inserción en el *Decretum* de Graciano de un texto del siglo V recogido por el Pseudo-Isidoro, en el que se dice que la confirmación *augmentum praestat ad gratiam et robur ad pugnam.*

La eucaristía.

Todo el rito de la iniciación tendía, como a su fin último, a la participación del nuevo cristiano, ya libertado de la esclavitud de Satanás y plenamente insertado en la *ekklesia,* en el sacrificio eucarístico en comunión con los otros fieles. Es natural que también en la participación del cristiano en la Eucaristía se revelase ante todo el aspecto positivo de la nueva vida en Cristo. Sin embargo, también en esta acción, absolutamente propia y específica por excelencia de la nueva criatura en Cristo, en la que esta nueva criatura alcanza su grado máximo de expresión y de realización, no podía dejarse de notar el significado de oposición profunda a Satanás y a su reino.

Esto no sólo estaba en la lógica abstracta de las cosas, sino que había sido ya suficientemente manifestado en el mismo Nuevo Testamento. Por algo había manifestado San Pablo (1 Cor 10,20ss.) la absoluta oposición entre la mesa del Señor y la mesa de los demonios. La tradición posterior ha revalorizado este pensamiento. Una oración secreta del Leoniano, tomada luego por varios sacramentarios, dice así: "Omnipotente y sempiterno Dios, que mandas a cuantos participan en tu mesa de abstenerse del convite diabólico, concede, te rogamos, a tu pueblo que, rechazado todo gusto de mortífera profanidad, se acerquen con mente pura al convite de la salvación eterna" [92].

Luego fué tema tradicional el de la participación a la eucaristía como arma y protección contra los demonios. Los catecúmenos, después de haber aprendido, durante la Cuaresma, el salmo 22: "El Señor es mi pastor, nada me falta", lo cantaban solemnemente, junto con toda la sagrada asamblea, en la noche de Pascua, durante la procesión desde el bautisterio a la iglesia donde estaban reunidos todos los fieles y ellos se acercaban para asistir por vez primera a la celebración de la eucaristía que estaba para comenzar sobre el altar que veían en el fondo de la iglesia [93]. Al llegar a las palabras: "Tú pones ante mí una mesa, enfrente de mis enemigos", era fácil a los cris-

[91] Así parece considerarla L. BOUYER, *Qu'est-ce que la confirmation:* Paroises et liturgie 34 (1952) 65-67.

[92] *Leoniano* n.76; *Gelasiano* n.19 (ed. WILSON) p.9; *Missale ambrosiano, oratio super populum,* en la fiesta de la Circuncisión.

[93] Cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie* p.240.

tianos, tan profundamente embebidos, por la catequesis y por la liturgia, del pensamiento de la redención como liberación de la esclavitud de Satanás y de la vida cristiana como lucha contra su reino, aplicarlas a la eucaristía como protección y arma contra Satanás.

Es lo que hace explícitamente, por ejemplo, San Cirilo de Jerusalén, cuando, después de haber insistido sobre la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo en la eucaristía, continuaba de esta forma dirigiéndose a los neófitos: "Explícatelo el bienaventurado David con todo vigor cuando dice: Tú pones ante mí una mesa, enfrente de mis enemigos. El sentido es éste: Antes de tu venida los demonios habían preparado a los hombres una mesa contaminada e infeccionada y llena de virtud diabólica. Pero después de tu venida, ¡oh Señor!, tú has preparado ante mí una mesa. Cuando el hombre dice a Dios: Tú pones ante mí una mesa, ¿qué quiere significar sino la mesa mística y espiritual, que Dios nos preparó de frente, esto es, en oposición a los demonios? Y justamente: la mesa precedente era comunión con los demonios, mas ésta es comunión con Dios" [94].

El tema de la eucaristía, arma y protección contra los demonios, corre luego con frecuencia en los Padres. San Juan Crisóstomo dice: "Dios me ha dado también otra arma protectora. ¿Cuál? Me ha preparado una mesa, me ha mostrado un manjar con el cual me sacia, para que después de haber sido alimentado sabrosamente pueda superar con más fuerza al enemigo. Cuando el enemigo te ve salir del banquete del Señor te huye como si arrojases fuego por boca de león. Se aparta de ti más velozmente que el viento y no osa acercarse. Cuando aquel cruel enemigo ve tu lengua ensangrentada, créeme, no resiste. Cuando ve llamear tu boca con temor camina hacia atrás" [95]. San Cirilo de Alejandría dice a su vez: "Considera nuevamente cuán útil sea tocar su santa carne. Desaparecen muchas enfermedades y la multitud de los demonios; destruye el poder del diablo y en un momento cura a una gran multitud... Tóquenos también a nosotros (Jesús), o mejor, toquémoslo nosotros en la mística eulogia, para que seamos libres también nosotros de las enfermedades del alma, de las invasiones y tiranías del demonio" [96].

Hasta qué punto fué común en los fieles la persuasión de

---

[94] *Catechesi mystagogica* IV,7. El P. DANIELOU (l.c., p.248) cita también el pasaje siguiente de San Cirilo: "La mesa sacramental es la carne del Señor, que nos fortifica contra las pasiones y los demonios. En efecto, Satanás teme a cuantos participan con reverencia en los misterios".

[95] Homilía a los bautizados, no aceptada por Migne, mas hoy considerada como auténtica. Cf. J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* I (Madrid, BAC, 1952) p.661 n.952.

[96] *In Lc.* 4,38-41. Cf. ibid., II n.606. Cf. también *De adorat. in sp. et verit.* III,68,285; ibid. II,533.

la fuerza protectora de la eucaristía contra los espíritus malignos, lo demuestra la siguiente narración de San Agustín: "Esperio, hombre que ha ejercido cargos jurídicos, es de nuestra región. Posee en Fussala una heredad, llamada Zubedi. Habiendo observado que su casa estaba infestada por influjos nocivos de espíritus malignos, con daño de sus animales y de sus siervos, en mi ausencia, rogó a nuestros presbíteros que fueran algunos a dicho lugar para rogar y expulsar a los malos espíritus. Fué uno. Ofreció allí el sacrificio del cuerpo de Cristo, rogando, cuanto pudo, que cesase aquella molestia. Por misericordia de Dios, cesó inmediatamente" [97].

Todavía más característica tal vez fué la disciplina observada en la antigüedad, aunque no sin alguna contradicción, de que a los mismos que se creían poseídos del demonio, con tal que se comportasen honestamente y tuviesen cuidado de obedecer a los clérigos para ser curados, se les permitiese la participación en la Eucaristía, precisamente porque se consideraba que ésta era una óptima medicina contra el demonio y que era muy peligroso privar de ella a estos enfermos.

El canon 14 del Concilio de Orange del año 441, dice: "A los energúmenos ya bautizados, si tienen cuidado de la propia purificación y se someten a la vigilancia de los clérigos, sea permitido absolutamente comulgar, ya para que por la virtud del mismo sacramento sean protegidos contra los ataques del demonio que los infesta, ya para que sean purificados mejor si su vida es ya más pura que antes" [98]. En las *Colaciones* de Casiano, el abad Sereno no aprueba el uso de algunas iglesias de privar para siempre a los energúmenos de la comunión: "No recordamos que jamás les haya sido prohibida la santa comunión por nuestros Padres; antes al contrario, pensaban ellos que, si fuera posible, habría que administrársela todos los días. No hay que creer, efectivamente, que la santa comunión va a ser de este modo comida de los demonios, según el dicho del Evangelio, que vosotros habéis interpretado muy imperfectamente: no dad las cosas santas a los perros; antes bien, ella viene a ser protección del alma y del cuerpo. Cuando es recibida por el energúmeno, ella, como un fuego abrasador, expulsa a aquel espíritu que mora en sus miembros o busca esconderse. No hace mucho, hemos visto curado, por este modo, al abad Andrónico y a muchos otros. El enemigo molestará siempre más al obseso si lo ve privado de esta medicina celeste. Y lo tentará más duramente y con mayor frecuencia si lo ve alejado de este remedio espiritual" [99].

La comprensión de este aspecto de la eucaristía como pro-

---

[97] *De civ. Dei* XXII,8,6.
[98] Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* II,1 p 422ss.
[99] *Coll.* VII c.30.

tección y arma contra el demonio, era un motivo más en la Iglesia antigua para entender mejor lo que suponía la excomunión, que impedía al fiel participar de la eucaristía. El excomulgado quedaba peligrosamente expuesto a los ataques de Satanás. Por esto la excomunión, amonesta San León, no debe ser infligida sino en rarísimos casos y después de maduro examen: "A ningún cristiano se le ha de negar fácilmente la comunión. Y esto no debe estar al arbitrio de un obispo indignado... Hemos sabido que por hechos y palabras de poca importancia han sido excluídos algunos de la gracia de la comunión y de este modo el alma por la cual se ha vertido la sangre de Cristo, castigada con un suplicio tan cruel, ha sido abandonada herida y como sin armas y privada de toda defensa a los ataques del diablo, hasta tal punto que podía haber sido hecha esclava del mismo" [100].

También las liturgias se hacen eco de estas ideas. Por ejemplo, la anáfora del libro octavo de las *Constituciones apostólicas* menciona explícitamente el motivo antidemoníaco en la epiclesis para la venida del Espíritu Santo sobre los dones: "a fin de que se convierta este pan en cuerpo de tu Cristo y este cáliz en sangre de tu Cristo, de modo que, todos cuantos de estos dones sean corroborados en la verdadera religión, consigan la remisión de los pecados, sean defendidos del diablo y de sus fraudes..." [101]. Pueden citarse también en el mismo sentido algunas oraciones de los sacramentarios, como la siguiente del Leoniano: "Te rogamos, Señor, después de haber recibido con veneración tus misterios, que seamos armados contra el error de nuestra condición y contra las insidias diabólicas" [102]. Y esta del Gelasiano, que se encuentra también en el misal romano: "Guárdennos, Señor, tus sacramentos, y siempre nos protejan contra los ataques diabólicos" [103]. O también este *Post pridie* de la liturgia mozarábica: "Santifica, ¡oh Señor!, el misterio, da gloria al ministro, ilumina el templo, adorna el altar,

---

[100] *Ep.* 10 c.4. El contexto histórico demuestra claramente que se trata de la comunión eucarística (cf. la nota del editor en MIGNE: PL 54,635, nt.*b*), que desde el siglo v se la designaba sólo con la palabra *communio*. Cf. P. BLAISE, *Dict. latin des auteurs chrétiens* v. *Communio* 5. Así el concepto de San Pablo de que la excomunión abandona, por decirlo así, al excolmulgado a Satanás (1 Cor. 5,5; 1 Tim. 1,20), se concreta en lo que sucede a quien es privado de la comunión eucarística. Lo cual es normal si se piensa en que la comunión en el sacrificio es el signo eficaz por excelencia de la comunión eclesiástica. Habría que preguntarse si no se expresaba también un concepto antidemoníaco en el hecho de colocar la eucaristía en la boca o en el pecho de los muertos. Cf. *San Benito; su vida y su regla,* por G. M. COLOMBÁS... (Madrid, BAC, 1954) p.210 nt.*a*).

[101] *Const. Apost.* VIII,12,39, ed. QUASTEN, *Monumenta euchar. et lit. vetustissima* IV p.44.

[102] Ed. MOHLBERG, n.1304. Cf. también la poscomunión en el *Gregoriano* (ed. WILSON) p.19 y en el *Misal romano:* "Asiste, ¡oh Señor!, te lo rogamos, a tu pueblo; y así como lo has alimentado con los misterios celestiales, lo defiendas de sus enemigos."

[103] Ed. WILSON, p.230 n.11, la secreta; *Misal romano,* secreta del domingo quince después de Pentecostés.

ordena al pueblo, cura las enfermedades, concede la salud, escucha los votos, a fin de que, libres de las astucias diabólicas, no temamos al que las inflige, sino al que las cura" [104].

De todo lo expuesto anteriormente ha de resultar clarísimo hasta qué punto el concepto de la redención y de la vida cristiana como lucha contra Satanás y liberación de su esclavitud, fue esencial en toda la disciplina antigua de la iniciación cristiana, especialmente en la bautismal, y penetró íntegramente la estructura litúrgica. No menos claro ha de aparecer hasta qué punto los conceptos de la caída del estado paradisíaco, de la situación catastrófica y enemiga de Dios—y no simplemente buena y ni siquiera indiferente—, en la cual, después de aquella caída, se encuentra el hombre y el mundo entero, y, consiguientemente, el de la realidad de la lucha contra Satanás en la que está implicada la vida, hasta qué punto estos conceptos, digo, han debido ser realidad viva y concreta e invencible baluarte contra la tendencia naturalística, en la psicología de aquellas generaciones para quienes la liturgia de la iniciación cristiana conservaba aún toda su fuerza viva. Se ha de creer que si, para las actuales generaciones de cristianos, la misma liturgia consiguiese algo de aquella fuerza, ello podría contribuir un poco a hacer menos amenazador el peligro de naturalismo que ahora la rodea por muchas partes.

5. La lucha contra Satanás en la liturgia de los otros sacramentos

También en la liturgia de los otros sacramentos el tema de la lucha contra Satanás ha dejado, como a primera vista puede figurarse, sus notables rasgos.

La liturgia de la penitencia.

En la liturgia de la penitencia el camino estaba naturalmente abierto por el concepto de la penitencia como nuevo bautismo. Este concepto vale propiamente del sacramento de la penitencia como tal, aparte de la forma disciplinar y litúrgica en la que se concretiza. Sin embargo, es natural que fuera particularmente sentido y psicológicamente más eficaz en la antigua Iglesia, hasta tanto que el sacramento de la penitencia quedó concretizado en la forma disciplinar y litúrgica de penitencia pública, y que fue concedida una sola vez en la vida [105]. Entonces la penitencia, no sólo por sus efectos, sino también por su irrepetibilidad, aparecía como un segundo bautismo, y por lo

[104] *Liber mozarabicus sacramentorum* (ed. Férotin) n.1395.
[105] Para la historia general de la penitencia, cf. Righetti, II p.741ss.

mismo su paralelismo con el primero aparecía con caracteres más vivos [106].

Como quiera que sea, es fácil el paso del concepto de penitencia, nuevo o segundo bautismo, al concepto de penitencia, nuevo y segundo dominio sobre la esclavitud de Satanás, en la que el cristiano, por determinados pecados después del bautismo, había nuevamente incurrido. He aquí, por ejemplo, cómo Tertuliano nos presenta la cosa: "Contra mi voluntad hablo de una segunda, más aún, última esperanza, por temor de que, tratando de ulterior posibilidad de penitencia, parezca mostrar licencia de pecar aún... Ninguno, con el pretexto de que Dios es bueno, sea peor, tornando a pecar porque puede ser perdonado... Hemos sido salvados una vez; no nos expongamos al peligro, con la esperanza de salir ilesos... Pero el implacable enemigo no dejará en ningún tiempo de poner en obra sus artes malignas; y principalmente ataca cuando ve al hombre plenamente libertado; se enfurece mucho más cuando se siente vencido. Es inevitable que se duela y gima al ver destruídas, por el perdón de los pecados, sus artes malignas que inflige al hombre, al ver cancelados tantos títulos de la antigua condenación de éstos. Se duele de que un siervo de Cristo, aquel mismo pecador, deba un día juzgarle a él mismo y a sus ángeles. Por esto observa, ataca, asedia, para ver si por cualquier modo puede herir los ojos con la concupiscencia carnal, o enredar el ánimo con alicientes mundanos, o sacudir la fe por el temor del poder secular, o hacer apartar del recto camino por medio de perversas costumbres. No cesan sus trampas ni sus tentaciones. Por lo mismo, previendo Dios sus artes mortíferas, aunque esté cerrada y atrancada la puerta de la inocencia bautismal, sin embargo todavía dejó abierto un camino. Colocó en el vestíbulo la puerta de la segunda penitencia, que abre a quien a ella llama. Mas sólo por una vez, porque no hay más después de la segunda; después de ésta, es inútil el llamar" [107].

Dadas estas premisas era natural que, en el desarrollo de la disciplina y de la práctica litúrgica penitencial en sus mismos ritos y en sus mismas fórmulas, entre tantos otros conceptos diversos, se expresase también el tema del pecador caído por instigación diabólica, envidia diabólica, arte diabólica,

---

[106] Sobre este concepto en general, cf., p.ej., el anónimo *Contra Novatianum:* "Así como el hombre bautizado por el sacerdote es iluminado por la gracia del Espíritu Santo, del mismo modo quien hace exomologesis (la confesión en la penitencia), obtiene, por medio del sacerdote, la remisión en la gracia de Cristo" (entre las obras de San Atanasio: PG 26,1315). "La múltiple misericordia de Dios viene en ayuda de la naturaleza humana caída, de tal modo que le es restituída la esperanza de la vida eterna no sólo por la gracia del bautismo, sino también por la medicina de la penitencia" (SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* 18,3: PL 54,1011). El *Pastor,* de Hermas, llama al bautismo la primera penitencia, y a la penitencia canónica, la segunda penitencia, mas ésta sólo se concede una vez *(Mand.* IV,3).

[107] *De poenit.* 7,2ss

etcétera [108], y el tema de su reintegración, en el perdón divino, en la gracia divina, en la Iglesia, en la comunidad eucarística junto con los demás hermanos, y su liberación del poder del diablo.

El acto jurídico y público por el cual alguno era puesto oficialmente entre los penitentes era la excomunión. Como separación oficial del penitente del cuerpo de Cristo, de la participación en los sacramentos, principalmente en el de la eucaristía, y de la comunidad de los fieles, era considerada, según el mismo concepto de San Pablo (1 Cor 5,5; 1 Tim 1,20), y como hemos insinuado antes a propósito de un texto de San León, como un abandono del penitente en las manos de Satanás, "para ruina de la carne, a fin de que el espíritu sea salvado..." [109] En el Medievo se dió un desarrollo dramático a la escena [110] y el *Ordo excommunicandi et absolvendi* de nuestro Pontifical actual, procedente directamente de los usos medievales, acentúa fuertemente el concepto antes dicho: "... lo separamos de la recepción del precioso cuerpo y sangre del Señor y de la sociedad de todos los cristianos y lo excluímos del gremio de la santa madre Iglesia en el cielo y en la tierra. Establecemos que sea excomulgado y anatematizado. Lo juzgamos condenado con el diablo y sus ángeles, hasta tanto que no se arrepienta de los lazos del diablo, no vuelva a la corrección y a la penitencia y no satisfaga a la Iglesia de Dios que ha herido, abandonándolo a Satanás para la muerte de la carne, a fin de que su espíritu sea salvo en el día del juicio".

El concepto de que el penitente, como excomulgado, está bajo el poder de Satanás, aparece, por ejemplo, también en las oraciones que se decían durante la Misa por los pecadores públicos [111]. Así, en la liturgia del libro octavo de las *Constituciones apostólicas*, antes de la despedida de los penitentes, al final de la primera parte de la Misa, se prevé unas letanías recitadas por el diácono, a las que respondía el pueblo *Kyrie eleison:* y terminaba todo con una oración del obispo por los penitentes acompañadas, sin duda, de una imposición de manos. Estas letanías dicen, entre otras cosas: "Los penitentes, rogad. Supliquemos todos por nuestros hermanos que están en la penitencia, para que el Dios misericordioso los quíe en el camino de la penitencia, reciba su acusación y confesión y "pronto aplastado Satanás bajo sus pies" y libres del "lazo del diablo" y de las amenazas de los demonios, los guarde de toda palabra ilícita, de toda acción torpe y de todo pensamiento malo" [112].

---

[108] Cf., p.ej., los formularios para la reconciliación de los penitentes en el *Gelasiano* (ed. WILSON) n.38 p.64: *diabolo suadente... insidia diaboli... diabolica fraude...*

[109] 1 Cor. 5,5. Cf. SAN LEÓN MAGNO, *Ep.* 10,8; SAN JERÓNIMO, *Adv. Lucif.* 5.

[110] RIGHETTI, II p.831ss.

[111] Cf., p.ej., SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De incomprehensibili hom.* 3,7: PG 48,726; *In Mt. hom.* 71,4: PG 58,666; *Const. Apost.* II,57,14; VIII,9.

[112] *Const. Apost.* VIII,9.

En esta perspectiva, la reconciliación del penitente era considerada, naturalmente, como su liberación de Satanás. San Jerónimo resume de este modo los actos y los conceptos esenciales de la reconciliación: "El obispo ofrece por el laico su oblación, le impone las manos, invoca sobre él el retorno del Espíritu Santo, y así, haciendo rogar al pueblo, reconcilia en el altar al que había estado abandonado a Satanás para la muerte de la carne, a fin de que sea salvado el espíritu. No restituye un miembro a la salud antes de que todos los miembros hayan llorado juntos. El padre perdona fácilmente al hijo, si la madre se lo ruega misericordiosamente" [113]. Las fórmulas de la reconciliación del Gelasiano insisten repetidamente sobre el concepto de "que el enemigo no se alegre del daño ocasionado a tu familia... que el enemigo no tenga en adelante poder sobre su alma... Renueva en él, piadosísimo Padre, todo cuanto ha sido corrompido por fragilidad humana o violado por engaño diabólico... lo que ha sido viciado en acción, palabras, en el mismo pensamiento por engaño diabólico" [114].

Repítense en el actual Pontifical Romano [115] y han encontrado una noble expresión también en la liturgia mozarábica, cuyas dos oraciones que aquí citamos íntegramente están llenas de aquella profunda teología, de la que es portadora la auténtica tradición litúrgica: "Señor, santo Padre eterno, eterno Dios, rogamos suplicantes a tu bondad clemente, llena de indulgencia siempre aplacable y dulce. Tú que estás pronto a la misericordia y eres fácil para el perdón; tú que raras veces castigas y perdonas con mucha frecuencia; tú que no sólo no deseas que ninguno perezca, sino que buscas a cuantos están en vías de perdición; tú que después de habernos concedido la gracia del bautismo, te has dignado darnos todavía una segunda gracia para cuantos han caído, a fin de excluir siempre el dominio de la muerte [116]. Además, a fin de sernos siempre propicio, te has dignado constituir a Cristo intercesor nuestro ante ti de tal modo que siempre puedas escucharlo de buen agrado en favor de nuestras culpas. Por Él, Señor, te rogamos mires las entrañas fatigadas de tu siervo N.; robustécelo, nútrelo con tu indulgencia. Dale el reposo después del trabajo y restitúyele el vestido primero después que lo ha perdido, para que de ti reciba el vestido nupcial. Restaura lo que ha venido a ser ruina, reconstruye los fundamentos de tu templo para que vuelva a ser habitación propia del Espíritu Santo y la estancia de su residencia como lo era antes y que Él, habitando allí nuevamente, después de haber consagrado de nuevo las paredes, de

---

[113] *Adv. Lucif.* 5.

[114] N.38 (ed. WILSON) p.65-66ss.

[115] Cf. el *Ordo reconciliationis poenitentium quae fit in feria V coenae Domini*; p.ej., la petición del arcipreste: *Redintegra in eis...*; el prefacio de la reconciliación: *Deus misericors, Deus clemens.*

[116] Equivalente al dominio de Satanás.

tal modo more allí y lo defienda, que toda la Iglesia se congratule. Concédele, ¡oh Señor Dios nuestro!, a partir de este día, acercarse a tu altar para que en adelante le sea permitido ofrecer sacrificios con mente sincera por medio de tus sacerdotes y acercarse al manjar de tu mesa celeste. No permitas que él yerre en la verdad y en las admoniciones de tus mandamientos, para que, conseguida la paz, merezca recibir el premio de la inmortalidad" [117]. "Hermanos carísimos, ayudadme con vuestras oraciones en favor del siervo de Dios N. que hoy nuestro Señor Jesucristo se ha dignado reconciliarlo con el gremio de su santa Iglesia. Que Él le cure la pésima enfermedad hasta el último cuadrante. Que el Señor lo renueve en su santa Iglesia católica sin mancha alguna y que el diablo no tenga poder alguno sobre él. Séale permitido acercarse al altar santo del Señor y participar del cuerpo y del cáliz como acostumbraba antes" [118].

Liturgia de los enfermos.

La liturgia de los enfermos comprendía y comprende: la penitencia, los santos óleos, el viático, la *commendatio animae*. En todo esto se acentúa notablemente el aspecto antidemoníaco. Otra vez hemos de recordar que nada hay de extraordinario, si se piensa en la íntima conexión que, según el Nuevo Testamento, existe entre el pecado, enfermedad, muerte, Satanás; librar de la enfermedad, de la muerte, del pecado, de Satanás. Se ha de notar cuidadosamente la conexión que, según San Marcos, existe entre: predicar la penitencia, expulsar los demonios, ungir a los enfermos y sanarlos: "Partidos, predicaron que se arrepintiesen, y echaban muchos demonios, y ungiendo con óleo a muchos enfermos, los curaban" (Mc 6,12ss.).

En efecto, en los ritos de la liturgia de los enfermos, la idea antidemoníaca se expresa vigorosamente en la misma bendición del óleo con el que habían de ser ungidos los enfermos. La primera fórmula de tal bendición se encuentra en la *Traditio Hippoliti* [119]. Pero su uso es ciertamente mucho más antiguo. San Ireneo narra de ciertos gnósticos, marcosianos, que, recitando determinadas invocaciones, acostumbraban a ungir con óleo mezclado con agua a los fieles en el momento de morir: "para rescatar a los fieles que estaban para dejar esta vida..., a fin de que los muertos no sean tomados y retenidos por los principados y potencias superiores y a fin de que el hombre interior invisiblemente suba más alto" [120]. C. Ruch, que cita este texto [121], observa que San Ireneo afirma que los gnósticos han

[117] *Liber ordinum mozarabicus* (ed. FÉROTIN) p.98.
[118] Ibid., p.99.
[119] C.5, durante la misa.
[120] *Haer.* I,21.
[121] *Dict. de Théol. Cath.* v. *Extrême onction* V,2 (1913) 1931.

mezclado en su culto prácticas y ceremonias paganas con ritos cristianos más o menos desfigurados; por lo cual: "se puede preguntar si la ceremonia marcosiana no sea la transposición de un rito católico destinado a salvar el alma del pecado y del diablo, y a suprimir los obstáculos que la impiden ascender hacia el paraíso".

Como quiera que sea, es cierto que en las primeras noticias seguras que tenemos de una costumbre católica de bendecir óleo para ungir a los enfermos, se trata de un óleo mezclado con agua [122], y que, en Oriente, las primeras fórmulas de bendición dan a la misma unción futura un explícito y acentuado carácter antidemoníaco: "Bendecimos en el nombre de tu unigénito Jesucristo estas cosas; nombramos sobre esta agua y sobre este óleo el nombre de Aquel que padeció, fué crucificado, resucitó y se sentó a la derecha del Ingénito. Concede a estas cosas virtud curativa, a fin de que quien bebe de ella o sea ungido sea librado de toda fiebre, de todo demonio, de toda enfermedad, y venga a ser remedio de curación y de integridad su recepción en el nombre de tu unigénito Jesucristo, por el cual sea a ti la gloria y el imperio en el Espíritu Santo por todos los siglos de los siglos. Amén" [123]. Del mismo tenor es la fórmula del libro octavo de las *Constituciones apostólicas,* donde se ruega a Dios: "santifica, por Cristo, esta agua y este óleo..., dales virtud curativa, que aleje las enfermedades, ponga en fuga a los demonios, expulse toda insidia..." [124]. En la tradición romana de los sacramentarios, se tuvo primeramente, para la bendición del óleo de los enfermos, una oración que sólo implícitamente contenía un sentido antidemoníaco [125], mas, a partir del siglo IX, se permitió un exorcismo propiamente dicho [126], que, naturalmente, puso mucho más en relieve este sentido.

En la misma administración del óleo santo, según el ritual romano actual, acentúase repetidamente en todo el rito el sentido antidemoníaco. La primera parte de este rito no contiene otra cosa que el saludo del sacerdote que entra en la casa del enfermo y la lustración de esa misma casa con sentido y fórmula netamente antidemoníaca: "huya de este lugar todo acceso diabólico, acudan los ángeles de la paz...; aleje el Señor de los moradores de esta casa "toda potestad contraria, sáquelos de todo temor y de toda perturbación...; esté aquí el

---

[122] *Traditio* de San Hipólito, c.5; *Eucologio* de Serapión 17 (5); *Const. Apost.* VIII,29.

[123] *Eucologio* de Serapión 17 (5).

[124] *Const. Apost.* VIII,29.

[125] La oración *Emitte (Gelas.* 40; ed. WILSON 70), conservada en el actual *Pontifical romano.*

[126] En primer lugar el exorcismo *Exorcizo te, creatura olei,* que los antiguos sacramentarios contenían para el exorcismo del óleo para hacer el crisma; después, el actual exorcismo de nuestro *Pontifical: Exorcizo te immundissime spiritus.*

ángel del cielo y "custodie, favorezca, proteja, visite y defienda a todos los que habitan en esta morada" [127].

Viene luego la administración de la penitencia. Antiguamente entraba en este rito la recitación del Padrenuestro y del Credo: "El símbolo era considerado, ante todo, como un antídoto contra el demonio y una defensa contra las tentaciones" [128].

En el ritual actual las unciones propiamente dichas están precedidas de una oración, la cual no es otra cosa que la antigua fórmula del sacramento que en el siglo XI se decía mientras se ungía la cabeza. Tiene ella un sentido explícitamente antidemoníaco: "En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo se extinga en ti todo poder del diablo por la imposición de nuestras manos" [129].

Todo el sentido teológico que la liturgia agrega a la unción de los enfermos con el óleo santo está óptimamente expresado en la liturgia mozarábica. En una antífona que prescribe recitar en la administración de este sacramento, junta simplemente tres textos de nuestro Señor referidos en los evangelios: "El Señor dijo a sus discípulos: recibid el Espíritu Santo; expulsad los demonios en mi nombre, e imponed las manos sobre los enfermos y sanarán" [130]. Santificación del alma, expulsión del demonio, curación también corporal, son exactamente los tres fines de los santos óleos según la liturgia y la tradición.

Después de la administración de los santos óleos la liturgia prevé el viático. Del concepto del valor también antidemoníaco de la eucaristía, que antes hemos expuesto, es fácil entender cómo ha sido revelado el sentido antidemoníaco del viático por la tradición y por la liturgia. La fórmula actual del ritual romano es muy explícita en este sentido: "recibe, hermano, como viático, el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, el cual te guarde del maligno enemigo y te lleve a la vida eterna" [131].

La *commendatio animae* es el último acto litúrgico con el cual la Iglesia asiste a los vivos. Después de cuanto hemos visto hasta aquí, nada tiene de extraordinario que también en el cuidado que tiene la liturgia de los últimos instantes de la vida del hombre sobre esta tierra, en último término, los que deciden la suerte eterna del alma, aparezca con notable relieve la lucha contra el demonio. En el actual ritual romano aparece esto fuertemente en la segunda parte del rito que consta de una fórmula en parte augural y en parte con carácter exorcístico *(Commendo...)*, seguida de una oración a Dios con catorce peticiones de liberación del alma que está para dejar este mundo *(Li-*

[127] *Ordo adm. extrem. unct.* n.5.
[128] RIGHETTI, II p.895.
[129] N.7.
[130] *Liber ordinum* (ed. FÉROTIN) p.72.
[131] *De communione infirmorum* n.19.

bera Domine... sicut liberasti). La fórmula *commendo* aparece después del siglo XI. Se augura al alma que apenas haya dejado este mundo le salgan al encuentro los ángeles y los santos del paraíso y no vea el infierno. Sigue luego un trozo directamente antidemoníaco: "Retroceda ante ti el horrible Satanás, con sus satélites; estremézcase a tu llegada, acompañado de los ángeles, y huya al espantoso caos de la eterna noche. Levántese Dios, y disípense sus enemigos, y huyan ante su vista los que le odiaron. Desvanézcanse, como se disipa el humo; como se derrite la cera en el fuego. Así perezcan los pecadores ante la presencia de Dios. Y los justos banqueteen y regocíjense delante de Dios. Sean, pues, confundidas y avergonzadas todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no se atrevan a impedir tu camino. Líbrete del tormento Cristo, que fué crucificado por ti. Líbrete de la muerte eterna Cristo, que se dignó morir por ti. Cristo, Hijo de Dios vivo, te coloque en los vergeles siempre amenos de su paraíso, y reconózcate entre sus ovejas aquel verdadero Pastor".

En las expresiones predichas que piden la defensa del alma acompañada de los ángeles, contra las insidias de Satanás y de sus satélites, a fin de que "no osen impedir su camino" hacia el cielo, me parece innegable la alusión, por lo demás discreta, a la opinión según la cual se representó en la antigüedad en modo dramático, espacial y cosmológico, el juicio particular que ha de sufrir toda alma al salir de este mundo. Supónese la vieja descripción de los *thelonia*, de las oficinas de registro y de examen, que hemos recordado antes. Pero no queremos decir con esto que, caído por tierra aquel modo imaginario de representarse las cosas, no tengan sentido alguno las expresiones antes recordadas. Ellas valen siempre como oraciones a Dios contra el influjo y las tentaciones que Satanás, principalmente en los últimos instantes de la vida, no deja de suscitar contra los fieles. Me parece también muy probable que la representación de los *thelonia* se suponga también en las catorce peticiones que comienzan con *Libera, Domine, animam servi tui... sicut liberasti* [132]. Nótese finalmente el sentido antidemoníaco de la oración a San José insertada en el ritual en 1913.

La liturgia de las órdenes sagradas: el exorcistado.

En la liturgia de las órdenes o grados eclesiásticos, el concepto de la lucha contra Satanás, históricamente, se ha concretizado, ante todo, en la creación occidental, a partir del siglo III,

[132] La misma representación es fácilmente identificada en la teoría de los gnósticos narcosianos, de que habla San Ireneo *(Haer.* I,20) a propósito de la unción de los moribundos con el óleo mezclado con agua. No parece improbable que la misma sea supuesta en la fórmula del viático antes referida.

del *ordo* de los exorcistas como grado eclesiástico con la función específica de la expulsión del diablo mediante los exorcismos. Es conocido el hecho histórico de que, antes de aquella fecha, el poder de expulsar los demonios, ejercido largamente por los cristianos [133], no fué considerado como conexo con un oficio estable derivado de alguna habilitación o autorización jerárquica en los cuadros de la estructura organizativa o administrativa de la Iglesia, sino simplemente como carisma. En Oriente se atienen siempre a este concepto. Por lo cual las *Constituciones apostólicas* dicen: "El exorcista no es ordenado por la imposición de las manos. Esta recompensa dada a los combatientes depende de la libre benevolencia y gracia de Dios por medio de Cristo en la infusión del Espíritu Santo. Quien recibe el carisma de las curaciones, es indicado por manifestación divina que hace conocer a todos la gracia que está en él" [134]. Pero en Roma y en Africa, a partir de la mitad del siglo III, es claramente atestiguada la existencia de una clase de exorcistas en el rango del clero del mismo modo que los presbíteros, los diáconos, los subdiáconos, los acólitos, los lectores y los ostiarios [135].

El modo y la forma de la ordenación de los exorcistas son conocidos por el canon séptimo del llamado IV concilio de Cartago, texto que data entre fines del siglo IV y fines del siglo VI. Cuando es ordenado el exorcista reciba de las manos del obispo el libro en el que están escritos los exorcismos, con estas palabras: "recíbelo y apréndelo de memoria y ten potestad de imponer las manos sobre el energúmeno sea bautizado o catecúmeno" [136]. Es la misma fórmula que trae nuestro pontifical romano. El cual, en la admonición que ha de dar el obispo al exorcista y en las otras dos oraciones, insiste repetidamente sobre este concepto que el exorcista recibe la *potestas*, y el *imperium* de expulsar a los demonios; incluso llama a los exorcistas *spirituales imperatores* para expulsar los demonios de los cuerpo de los obsesos con toda su multiforme maldad. Hasta cerca del siglo VI el exorcista ejerció largamente sus funciones: "Las cuales, salvo casos particulares, consistían, sobre todo, en la imposición de las manos sobre los catecúmenos, repetida muchas veces durante los escrutinios, y tal vez también sobre los enfermos" [137].

La creación del exorcistado entre las órdenes eclesiásticas

---

[133] Sobre las noticias en torno al ejercicio en los primeros siglos, cf., p.ej., J. FORGET, *Exorcisme:* Dict. de Théol. Cath. 5 (1913) 1770-75.

[134] *Const. Apost.* VIII,26; nótese la equivalencia entre "exorcista" y "carisma de las curaciones".

[135] El papa Cornelio en un fragmento conservado por Eusebio *(H. E.* 43,11; SAN CIPRIANO, *Ep.* 23).

[136] HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* II,1 p.112.

[137] RIGHETTI, II,932. Se comprende que también impusiesen las manos los exorcistas sobre los enfermos por la relación que existe entre la enfermedad y el demonio.

demuestra, naturalmente, la importancia que se daba en la Iglesia al concepto y a la realidad de la lucha contra Satanás. También hoy, aunque no existan más ordenados exorcistas que no sean destinados a ascender al sacerdocio, por lo cual la función del exorcista está hoy relegada al sacerdote y al obispo, y que, incluso en muchas diócesis, ella no puede ser ejercida sobre los energúmenos propiamente dichos, sino con permiso especial del obispo, sin embargo, su existencia de hecho, como orden en sí, es para demostrar, en el pensamiento de la Iglesia, la siempre perdurable actualidad de aquella lucha. La cual es, a veces, recordada explícitamente también en las fórmulas de los ritos de la ordenación de las otras órdenes, como en nuestro actual pontifical romano, para la ordenación de los diáconos.

La liturgia matrimonial.

También en la liturgia matrimonial ha dejado sus trazas el concepto de la lucha contra Satanás. Uno de los motivos por el cual se sintió la necesidad de que en el matrimonio de los cristianos interviniese la bendición de la Iglesia fué precisamente a fin de que la nueva familia que se fundaba estuviese libre de las insidias del demonio, contra cuyas insinuaciones en las relaciones matrimoniales había ya puesto en guardia San Pablo a los cristianos (1 Cor. 7,2-5). "Hay que llamar al sacerdote—dice San Juan Crisóstomo—y consagrar la unión de los esposos con oraciones y bendiciones; para que aumente el amor del esposo y crezca la continencia de la esposa y que todo tienda a introducir la virtud en la casa y sean removidas todas las insidias del diablo y que los mismos esposos unidos con la ayuda de Dios tengan una vida feliz" [138]. La protección de los nuevos cónyuges de las insidias diabólicas es, pues, un tema que abunda en las liturgias matrimoniales en los formularios más antiguos que han llegado hasta nosotros. Así, en la bendición solemne de la esposa que se encuentra en el Leoniano se ruega a Dios para que la robustezca con todas las necesarias virtudes, y se añade, en una frase conservada sustancialmente también en el actual ritual en la bendición al fin de la misa por los esposos: "nada de sus actos usurpe en ella el autor de la prevaricación" [139]. En una fórmula paralela del Gelasiano se dice: "... dígnate corroborar la unión de estos esposos como corroboraste la de nuestros primeros padres; estén lejos de ellos todas las insidias del enemigo, a fin de que imiten también en el mismo matrimonio la santidad de los padres" [140].

Al menos desde los siglos VI-VII se introdujo también el rito

[138] *In Gen. hom.* 48,6.
[139] Ed. MOHLBERG, n.1110 p.140,24ss.
[140] N.52 (ed. WILSON) p.267.

litúrgico de la bendición de la cámara nupcial, conservado todavía en nuestro ritual. Muchas de la fórmulas relativas a esta bendición presentan "un carácter apotropéutico, invocando al Señor para que aleje de la estancia las insidias del demonio y los maleficios de los hombres malvados" [141]. Es cierto que en el Medievo contribuyó a dar también este sentido al rito la creencia demasiado fácil de que los espíritus malignos influían efectivamente con frecuencia contra el éxito feliz del matrimonio por vías y medios sobrenaturales. Sin embargo, no era falsa la persuasión de que detrás de semejantes infelices éxitos se deba ver en algún modo el influjo de Satanás. Aparte, pues, de las ingenuas opiniones medievales, la Iglesia fundamentalmente no se equivocaba cuando, mediante oraciones y lustraciones, invocaba la protección de Dios sobre la feliz marcha del matrimonio y lo protegía contra el influjo demoníaco.

Nuestro ritual trae también una bendición de la mujer durante el período de gestación. Es una oración hecha a Dios por la protección de la madre y de la prole y de su defensa contra las insidias del enemigo: "recibe el sacrificio del corazón contrito y el ferviente deseo de tu sierva que humildemente te suplica por la conservación de la prole que le has concedido concebir en su seno; guárdanos tu heredad y defiéndela de toda astucia e injuria del cruel enemigo; a fin de que, extraída por tu mano misericordiosa, venga la criatura felizmente a la luz y sea conservada por la santa generación, te sirva siempre en todo y merezca conseguir la vida eterna". No es un temor pueril al demonio lo que ha dictado semejantes oraciones a la fe de la Iglesia, sino una maravillosa y sobrenatural visión de todo el plan de la salvación considerado en su integridad sin olvidar la parte real que, como continuo antagonista de Dios, tiene también en él el demonio. La bendición termina con una lustración y una nueva oración, a fin de que los ángeles santos protejan la casa, a la madre y a la prole.

6. La lucha contra Satanás en los principales sacramentales no relacionados inmediatamente con los ritos de los siete sacramentos mayores

Reseñada de este modo, desde el punto de vista de la lucha contra Satanás, la liturgia de los siete sacramentos con todo el conjunto de los ritos que tienen íntima e inmediata relación con ellos, podrá ser más breve el examen de la liturgia de los sacramentales no conexos inmediatamente con la administración de los siete ritos mayores. Muchas observaciones que se podrían hacer a propósito de esta parte de la liturgia, han si-

[141] Righetti, II p.1016, quien para la documentación cita a Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II,176ss.

do ya hechas en el análisis de los ritos que acompañan a los siete sacramentos.

En general.

En general, tomando también sólo el ritual y el pontifical romano actual, no puede dejarse de notar el gran número de ritos, además de aquellos que hemos insinuado en la exposición precedente, que contienen expresamente, en modo más o menos relevante, el concepto de la lucha contra Satanás y su reino. Quien ha hecho el elenco de ellos, ha llegado al número de cerca de cincuenta bendiciones, consagraciones y ritos diversos, con frecuencia breves, pero a veces bastante largos, como la dedicación de una iglesia o la liturgia de los difuntos [142]. Refiérense a las circunstancias más variadas de la vida eclesiástica y cristiana en general; tanto a las más ordinarias y cotidianas, como la bendición de una casa, de un establo, la bendición contra los insectos nocivos..., como a las más extraordinarias y solemnes, como la consagración de una virgen, la dedicación de una iglesia, la liturgia de los difuntos.

Es un signo evidente cuánto esta lucha contra Satanás y su reino sea una realidad profundamente presente también en todo el conjunto litúrgico de los sacramentales que no tienen relación inmediata con la administración de los siete sacramentos y que invaden toda la vida del cristiano. Para tener un conocimiento suficiente de esta parte de la liturgia desde este punto de vista, bastarán algunas observaciones en torno al agua lustral y a las lustraciones, en torno a los conjuros contra los temporales, a la bendición de las vírgenes y de los monjes y a la liturgia de los difuntos.

El agua lustral.

El uso del agua bendita con fin extrabautismal no parece haber sido favorecido en los primeros siglos de la Iglesia, tal vez porque ese uso, especialmente con fin lustral, podía sugerir usos paralelos judáicos, paganos o también de sectas sincretistas [143]. Mas, en Oriente, a partir del siglo v, más o me-

[142] Cf. E. von PETERSDORFF, *De daemonibus in liturgia memoratis:* Angelicum 19 (1942) 326-28. Si esto puede interesar a alguno, he aquí una lista: Del *Ritual:* bendición de las candelas; del pan; del óleo simple; procesiones; letanías; bendición del oro, del incienso y de la mirra; bendición de las cruces; de las hierbas; de una escuela; de una fuente; de un pozo; de un horno de cal; de los campos; de un adulto enfermo; de lienzos para los enfermos; de la sal y de la avena para los animales; de un establo; de las campanas; contra los animales nocivos; de los lirios de San Antonio; de los niños; de las estaciones del vía crucis; diversas bendiciones de escapularios y aguas en honor de los santos. Del *Pontifical:* consagración de una virgen; bendición de una primera piedra; dedicación de una iglesia; bendición de un cementerio; de los ornamentos sagrados; de una nueva cruz; de los vasos sagrados y de relicarios; de campanas; de la cruz para los cruzados. Liturgia de los difuntos.

[143] TERTULIANO, *De baptismo* 5.

nos, según parece, se comienza a tener trazas de una bendición del agua y de su uso ritual fuera del bautismo.

El sacramentario de Serapión nos presenta el caso de una oración, cuyo fin primitivo era evidentemente servir sólo para la bendición del óleo de los enfermos, adaptada posteriormente para servir también de bendición para el pan o para el agua [144]. Es muy interesante por el sentido acentuadamente antidiabólico que ella da al uso de estas cosas benditas y su contenido general muy semejante al contenido de las fórmulas típicas posteriores para la bendición del agua lustral: "Te invocamos, tú que tienes toda potestad y poder y eres salvador de todos los hombres, Padre de nuestro Señor y Salvador Jesucristo, y te rogamos que envíes desde el cielo la virtud curativa de tu Unigénito sobre este óleo, a fin de que cuantos sean unigidos o percibiesen estas criaturas tuyas, les sirva para alejar todo dolor y enfermedad, como antídoto contra el demonio, a ahuyentar todo espíritu impuro, a expulsar todo espíritu maligno, a extirpar toda fiebre y frío y toda fragilidad, a recibir la gracia y la remisión de los pecados, para remedio de la vida y de la salvación, para salud e integridad del alma, del cuerpo y del espíritu, para salud perfecta. ¡Oh Señor!, toda operación diabólica, todo demonio, toda insidia del adversario, toda plaga, todo suplicio, todo dolor, toda pena o persecución o agitación o sombra maligna, tema tu santo nombre que ahora nosotros invocamos y el nombre de tu Unigénito, y se alejen del interior y del exterior de tus siervos, a fin de que sea glorificado el nombre de Aquel que por nosotros fué crucificado y resucitó y llevó en sí nuestros dolores y nuestras miserias; y vendrá a juzgar a los vivos y a los difuntos".

En Occidente introdújose el uso del agua lustral en el curso del siglo VI. El Gelasiano antiguo contiene ya todo el rito. Entre otras cosas se tiene: la bendición del agua, el exorcismo sobre la misma, la oración mientras se asperja el agua, el exorcismo de la sal [145]. Lo esencial de las expresiones y del sentido de las fórmulas posteriores para la bendición y la aspersión del agua lustral, está todo contenido aquí: se trata esencialmente de un rito purificatorio del influjo demoníaco de todos los lugares y cosas o personas sobre las cuales ha de ser asperjada este agua. Algunas expresiones características de esta bendición lo demuestran mucho más claramente: infunde a este elemento "la virtud de tu bendición, a fin de que tu criatura, sirviendo a tus misterios, tenga eficacia para poner en fuga

[144] C.19 (17) (ed. FUNK) p.190ss. La cosa nos parece cierta a tenor de la oración. La adaptación ha sido hecha en el título; donde, después de "Oración para el óleo de los enfermos", se añadió: "O para el pan o el agua". En la misma fórmula se habla antes de sólo el óleo; mas luego, para incluir en ella eventualmente el pan o el agua, se hace mención "de estas criaturas tuyas", palabras evidentemente interpoladas y que se conforman mal con todo el texto.

[145] N.75-76 (ed. WILSON) p.258-87.

los demonios y repeler las enfermedades, de modo que, todo cuanto sea asperjado con este agua en lugares y en las casas de los fieles, sea preservado de toda impureza, y se vea libre de todo contagio. No resida allí el espíritu pestilente, ni el aire corruptor; desaparezcan todas las asechanzas del enemigo latente; y, si hubiere algo que se opusiere a la incolumidad de los habitantes, o a su descanso, huya con la aspersión de este agua; para que la salud, pedida por la invocación de su santo nombre, esté defendida contra todas las acometidas" [146]. La oración se encuentra todavía en nuestro *Ordo ad faciendam acquam benedictam*. Las otras oraciones del Gelasiano y del ritual, en el asunto que ahora nos interesa, se desenvuelven en el mismo sentido.

Cuando se piensa en la frecuencia y en la importancia que tomó muy pronto y que ha tenido en larga escala el uso del agua bendita en toda suerte de bendiciones de la Iglesia y en la vida cotidiana del cristiano, hasta tal punto que el agua lustral, junto con el signo de la cruz, es el sacramental de uso más frecuente en la Iglesia, es fácil comprender cuán profundamente esté grabada en toda la vida de la Iglesia la lucha contra Satanás, y debería estarlo en la vida de todo católico consciente de lo que hace.

Entre estas lustraciones con agua bendita piénsese especialmente en las que, a partir de la época carolingia, forman parte esencial y relevante en el rito de la consagración de una iglesia. Después de los preliminares de la larga ceremonia, la primera parte es una toma de posesión del edificio, a base de una triple lustración con agua bendita de todo el conjunto externo de sus muros para purificarlos de todo influjo demoníaco. Son muy explícitas en este sentido la bendición del agua bendita, con la cual comienza esta parte de la ceremonia; la triple oración que recita el pontífice dando tres vueltas a la iglesia, una al fin de cada vuelta; la proclamación que hace entrando en la iglesia después de haber trazado una cruz sobre el umbral: "He aquí el signo de la cruz; huyan todos los fantasmas"; el acto de trazar una gran cruz sobre el pavimento para indicar que Cristo toma posesión del lugar. También la segunda parte de la ceremonia consiste en una gran lustración del altar y de todo el contorno interno de la iglesia con agua bendita. Hasta aquí, pues, la ceremonia ha sido una gran lustración con agua bendita para purificar la iglesia de todo influio del espíritu demoníaco. Sólo después de esto, cuando tal influjo se cree totalmente alejado, viene la gran oración consecratoria seguida de una unción del altar con el santo crisma.

---

[146] Cf., p.ej., el análisis hecho por RIGHETTI, II p.1067ss.

Los conjuros contra los temporales.

El ritual romano actual[147] contiene una "procesión contra los temporales", en la cual, mientras suenan las campanas, se recitan las letanías, seguidas de un salmo, de varios versículos y de cinco oraciones, entre las cuales se encuentra la oración *A domo tua*... Esta última figura también en el misal, entre las oraciones diversas, contra el mal tiempo, y tiene un sentido abiertamente antidiabólico. Todo esto es un ligero vestigio de un rito litúrgico que en el Medievo tuvo mucho auge: los conjuros contra los temporales[148].

Este rito era directamente antidemoníaco, basado sobre la creencia de que los temporales nocivos a los hombres son, en cierto modo, efecto del influio diabólico. La creencia era, y es, recta, aunque entonces persistiese, como hemos notado frecuentemente, la indeterminación en torno a la vías naturales o sobrenaturales de este influjo, lo cual dió luego a fáciles exageraciones y supersticiones. Sin embargo, la Iglesia, en la oración que todavía hace decir a los sacerdotes para alejar la tempestad, *A domo tua*..., mantiene la idea de la conexión entre los temporales nocivos y el influjo satánico: "Suplicámoste, Señor, sean repelidos de tu casa la perversidad de los malos espíritus; y se aleje de ella la malignidad de las tempestades aéreas".

La consagración de las vírgenes.

Hemos visto en su lugar cómo la tradición antigua, haciendo más explícitos los conceptos del Nuevo Testamento, desarrolló vigorosamente los temas de la vida ascética de las vírgenes y de la vida monástica como formas eminentes del cristiano contra el diablo. Este concepto ha dejado su impronta en la liturgia en los ritos de la consagración de las vírgenes y de la profesión monástica.

La fórmula más antigua para la consagración de las vírgenes está contenida en el Leoniano[149]. El prefacio consecratorio es todavía el centro del rito. Se trata esencialmente de una imploración a Dios para que acepte la oferta y el propósito que le hace la virgen y le otorque protección y gracias necesarias para que pueda mantenerla y realizar todo su significado. En este cuadro se traza a largos rasgos el significado teológico de la virginidad, recordando el decaimiento primitivo del hombre a causa del engaño diabólico y la pedagogía de Dios que, para realzar, inspira a las almas perfectas propósitos de mayor perfección y dedicación total a Él, de tal

[147] Tít.10 c.8.
[148] Cf. RIGHETTI, II p.1074ss.
[149] Ed. MOHLBERG, n.1104.

modo que pueda superar, por su amor y servicio, incluso los estímulos fundamentales de la misma naturaleza. Mas estas almas tienen particular necesidad de la ayuda divina, porque contra ellas se enfrenta de modo especial el antiguo enemigo. Por lo mismo se pide en ese prefacio consecratorio que se digne Dios concederla su especial protección: "a fin de que el enemigo antiguo, que suele turbar con insidias más sutiles los propósitos de perfección más elevada, no se introduzca por alguna negligencia de la mente para oscurecer la gloria de la perfecta continencia ni arranque al consentimiento de la virgen lo que ha de encontrarse también en las costumbres de las esposas". Se presenta, pues, aquí, todo el tema de la vida virginal como forma eminente de la lucha del cristiano contra Satanás.

En el rito actual del pontifical romano aparece el mismo tema en la oración: *Deus, plasmator corporum...* "Ellas desean vivir bajo tu gracia. El defensor del mal y enemigo del bien no consiga reivindicar ningún título de propiedad en estos vasos consagrados a tu nombre". También en la oración *Exaudi,* para la bendición de los hábitos, se pide que ellos "sean arma fuerte contra los ataques del enemigo".

La profesión monástica.

En la liturgia de la profesión monástica el concepto de la lucha contra Satanás ha tomado forma concreta en estrecha conexión con la idea de la profesión monástica como segundo bautismo [150], por lo cual, en un momento dado, el rito de la profesión monástica tomó la forma de un cierto paralelismo con el rito bautismal. Huir del siglo y abrazarse con el estado de perfección era considerado con cierto paralelismo con la huída del mundo y el ingreso de la nueva vida que llevaban los convertidos del paganismo cuando recibían el bautismo. Este paralelismo se expresa en las fórmulas y en los ritos. De este modo era obvio el concepto de la profesión monástica como renuncia al diablo y a sus pompas y como adhesión a Cristo, y de la vida monástica entera como estado de lucha eminente contra el diablo.

Algunos de estos conceptos, en el conciso pero sustancioso estilo romano antiguo, aparecen ya en la oración del Gelasiano: "por los que renuncian al mundo" [151], que parece ser simplemente la antigua fórmula romana eucológica para recibir a alguno en la profesión monástica: "Concede, Señor, te lo rogamos, abrir las puertas de tu gracia a tus siervos que renuncian a las pompas del mundo y que, despreciando el diablo, se refugian bajo las banderas de Cristo. Recibe con rostro sereno a estos siervos que vienen a ti, para que no pueda el ene-

[150] Cf. PH. OPPENHEIM, *Mönschweihe und Taufritus:* Miscel. Mohlberg, I,259ss.
[151] N,72 (ed. WILSON) p.290.

migo triunfar sobre ellos. Concédeles el brazo infatigable de tu ayuda; rodea su mente con la coraza de la fe, para que, felizmente protegidos alrededor como de un muro, sientan la gloria de haber salido del mundo".

Pensamientos muy semejantes se expresan en la liturgia mozarábica: "Recibe, te lo rogamos, ¡oh Señor!, a este siervo tuyo N., que huye a ti de la tempestad de este siglo y de los lazos del diablo; para que sienta la gloria de ser salvado en este siglo y recompensado en el futuro" [152].

En los ritos posteriores de la profesión monástica, se han conservado siempre estos mismos conceptos, pero, en lo que atañe al pensamiento de la lucha contra Satanás, han sido algún tanto atenuados, porque, aunque se ha conservado siempre la idea de la huída del mundo y de la renuncia al mismo como consta en las predichas fórmulas antiguas, sin embargo, en cuanto a mí consta, no se ha hablado directamente de la huída de Satanás ni de la renuncia al mismo y a sus pompas.

Se notará en estos textos que el concepto de la lucha contra el diablo se expresa con el matiz de que hacer profesión de vida monástica es huir del siglo y del diablo, huir también de sus peligros. En la tradición monástica primitiva se expresaba el mismo concepto mejor con el matiz de que hacer profesión monástica equivale a alistarse en una lucha todavía más dura contra el diablo y como ir a provocarlo.

Esta forma ha sido mejor conservada por el eucologio griego, el cual, además, ha conservado todavía, explícita y vigorosamente expresado, el concepto de la profesión monástica como segundo bautismo. "Hermano—dice el sacerdote al monje que está para recibir el hábito grande y hacer la profesión monástica—, hoy recibes tú el segundo bautismo, como sobreabundancia de dones del Dios misericordioso; eres purificado de tus pecados y vienes a ser hecho hijo de la luz" [153]. Por lo mismo se pone de relieve vigorosamente en todo el rito cómo el nuevo monje se coloca en un estado en el que la lucha contra Satanás será continua y más dura: "Y no pienses más que en el tiempo pasado de tu vida aquí abajo has luchado valerosamente contra las potencias invisibles del enemigo; mas piensa que, desde hoy en adelante, tú tendrás más grandes trabajos en la lucha contra él. Mas no te vencerá si te encuentra protegido por una fe fuerte y caridad para con Aquel que te conduce y por la prontitud en toda obediencia y humillación" [154]. Luego el sacerdote ruega a Dios por el nuevo monje: "Armalo de tu fortaleza y revístelo con la coraza del Santo Espíritu, porque no ha de luchar contra la carne y la sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de las tinieblas de este siglo, contra los espíri-

[152] *Liber ordinum* (ed. FÉROTIN) p.86,14ss.
[153] *Euchologion* (Roma 1873) p.242.
[154] Ibid., p.243.

tus malignos. Ciñe su costado con la fuerza de la verdad, y revístelo con la armadura de tu justicia y de tu gozo, y calza sus pies con la preparación que da el evangelio de la paz. Hazlo prudente para tomar el escudo de la fe, con el cual pueda defenderse de todas las saetas inflamantes del maligno, y para recibir el yelmo de la salud y la espada del Espíritu que es tu palabra" [155].

Además de otras diversas alusiones a los mismos conceptos, es notable que en el rito las diversas prendas del hábito monástico, que reviste el nuevo monje, son interpretadas precisamente como símbolos de aquella coraza de la que antes se hacía mención, para luchar contra Satanás [156]. Incluso, particularmente característico, la epístola que se lee en la Misa durante la cual se desarolla todo el rito no es otra que el pasaje en el cual San Pablo exhorta al cristiano a revestirse precisamente de esa coraza para luchar contra Satanás (Eph 6,10-17).

La liturgia por los difuntos.

También aparece el concepto de la lucha contra Satanás en la liturgia de los difuntos. Hemos ya insinuado dos veces el modo con el cual, en la antigüedad, se representó a la imaginación el desarrollo del juicio particular después de la muerte de todo hombre como un examen del alma en el cual intervienen, en sentido contradictorio, demonios y ángeles, y que se desarrollaba ante los tribunales inquisitoriales *(thelonia)* en el viaje del alma a través de las diversas esferas antes de llegar al paraíso. En esta representación imaginativa se concretiza en las liturgias por los difuntos el concepto de una cierta continuación de la lucha contra Satanás inmediatamente después de la muerte de cada uno. Ya en el Gelasiano, por ejemplo, se encuentran alusiones a éstos: "Recibe, ¡oh Señor!, el alma de tu siervo N., que retorna a Ti de la región del Egipto. Envía a tus santos ángeles para que salgan a su encuentro y muéstrale el camino de la justicia. Abrele las puertas de la justicia y aleja de ellas al príncipe de las tinieblas" [157]; "Dignate, Señor, darle la región de la luz, del refrigerio y del descanso. Séale permitido pasar las puertas de los infiernos y los caminos de las tinieblas y pueda morar en la habitación de los santos, en la luz santa, que tú prometiste un día a Abraham y a su descendencia" [158]. "Asístala el ángel de tu testamento, Miguel. Líbrala, Señor, de los príncipes de las tinieblas y de los lugares del suplicio" [159].

[155] Ibid., p.244ss.
[156] Ibid., p.248.
[157] N.91 (ed. WILSON) p.296. Otra cuestión es si estos elementos pertenecen al *Gelasiano* antiguo o no.
[158] Ibid., p.297.
[159] Ibid., p.298.

En el rito actual de las exequias, tenemos, en la oración: *Deus cui proprium est misereri* , la frase: "no la entregues en manos del enemigo, ni la olvides para siempre, mas ordena que sea llevada por los santos ángeles a la patria del paraíso". Semejantes e incluso más claras alusiones en este sentido se encuentran fácilmente en las liturgias históricas y actuales [160]. El caso más célebre es el ofertorio de nuestra Misa por los difuntos, concebido completamente en ese esquema: "Señor Jesucristo, Rey de la gloria, libra las almas de todos los fieles difuntos de las penas del infierno y del lago profundo; líbralas de la boca del león, para que no las absorba el tártaro, ni caigan en lo oscuro; sino que el abanderado San Miguel las presente en la santa luz; que en otro tiempo prometiste a Abraham y a su descendencia" [161].

Desde el punto de vista dogmático hay que observar que ésta y semejantes oraciones hechas por los difuntos y conservadas todavía en la liturgia, hoy son y deben ser entendidas, en el cuadro general de la teología de los novísimos, plenamente desarrollada, como oraciones por la liberación de las penas del purgatorio, aparte del sentido histórico que tuvieron cuando fueron compuestas y de las mismas expresiones materiales que contienen [162].

También es verdadero, sin embargo, que, en un sentido plenamente ortodoxo, se puede todavía hablar, en cierto modo, de la lucha del alma contra Satanás después de la muerte, mientras tanto que se encuentre el alma en el purgatorio; ya que es una huella, o mejor, una consecuencia, notable del poder de Satanás sobre las almas después del pecado de Adán, el hecho de que no gocen todavía de la visión beatífica. El poder de Satanás y sus consecuencias serán plena y definitivamente destruidos sólo con la resurrección general, cuando *novissima... inimica destruetur mors* (1 Cor 15,26).

7. La lucha contra Satanás en el año litúrgico y en el santoral

Para darse una idea sustancialmente completa del lugar que en la liturgia ocupa el concepto y la realidad de la lucha contra Satanás, quedan todavía por examinar los ciclos litúrgicos. Se trata esencialmente de considerar desde este punto de vista el temporal y el santoral del misal y, en un porcentaje bastante menor, del breviario.

---

[160] Cf. los textos en B. Serpilli, *L'offertorio della messa dei defunti* (Roma 1946) p.69-80.

[161] Serpilli (l.c.) opina que se trata de un texto de origen irlandés o galicano.

[162] El texto del ofertorio de la misa de los difuntos resiste más que los otros esta interpretación.

Tiempo de Adviento-Epifanía.

El ciclo litúrgico del tiempo desde Adviento a Epifanía tiene como tema general el misterio de Cristo como venida epifánica (manifestativa) del Señor, preparada, anunciada, prefigurada en el Antiguo Testamento, realizada históricamente en Palestina, que se realiza *in mysterio*, místicamente en nosotros y que prepara y prefigura la venida epifánica escatológica. Es igualmente tema esencial en todas las liturgias históricas y actuales considerar esta venida epifánica en todos sus aspectos como venida epifánica redentora, es decir, poner en relieve su valor redentor. Pero así como en la Escritura, y en la tradición, como ya sabemos, la redención incluye necesariamente una lucha contra el diablo y nuestra liberación de su esclavitud, era natural que también ese sentido se reflejase en los ciclos litúrgicos, no sólo implícitamente, sino explícitamente.

En el misal y en el breviario romano actuales el tema apenas se insinúa en la segunda y cuarta estrofa del himno de Adviento: *Creator alme siderum* [163] y especialmente en la noche misma de Navidad en las lecciones del segundo nocturno, tomadas de una homilía de San León Magno. En ella se revela muy explícita y profundamente el sentido antagónico de la encarnación del Hijo de Dios contra Satanás: "Al llegar la plenitud de los tiempos, señalada por los designios inescrutables del consejo divino, tomó el Hijo de Dios la naturaleza humana para reconciliarla con su autor y vencer al diablo, inventor de la muerte, por la misma naturaleza que él había dominado. En esta lucha, emprendida para nuestro bien, se peleó según las mejores y más nobles reglas de la equidad, pues batió el Señor todopoderoso al cruelísimo enemigo, no en su majestad, sino en nuestra humildad, oponiéndole una naturaleza humana, mortal como nosotros, aunque libre en todo de pecado... Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad... Ten presente que, arrancado del poder de las tinieblas, se te ha trasladado a la luz y al reino de Dios" [164].

El mismo tema se encuentra con frecuencia en los sacramentarios antiguos. El Leoniano contiene estas dos oraciones para la fiesta de la Navidad: "Concede, te lo rogamos, ¡oh Señor Dios nuestro!, que quien hoy ha nacido para destruir al diablo y perdonar los pecados, nos purifique de las manchas de las culpas y nos defienda de los ataques de los enemi-

---

[163] Más explícitamente en la corrección de Urbano VIII, como lo tiene el breviario romano, que en la forma antigua: *Qui daemonis ne fraudibus periret orbis, impetu amoris actus, languidi mundi medela factus es.*

[164] Segundo nocturno, lecciones 5 y 6.

gos"[165]. "¡Oh Dios, que no has permitido que, por la malignidad del diablo, pereciera el hombre que tú creaste!, aplica los remedios de tu misericordia, a fin de que el engaño del enemigo no prevalga contra él, sino que, por el contrario, obtenga la redención de tu bondad"[166].

En el Gelasiano se encuentra la idea de que tenemos necesidad de la protección de Dios contra Satanás para poder celebrar dignamente el Adviento y la Navidad y se ruega que esta fiesta nos libre de su influjo: "En virtud de estos dones, ¡oh Señor!, te rogamos alejes para siempre de nosotros las maquinaciones diabólicas, a fin de que podamos celebrar con mente pura la Navidad de nuestro Redentor"[167]. "Apresuraos, no tardes, Señor, Dios nuestro, y líbranos con tu poder del furor diabólico"[168]. El *Missale gothicorum* ruega a Dios que la fiesta de Navidad signifique para nosotros nuestra liberación de Satanás[169], y pone de relieve que Cristo, sometiéndose a la ley de la circuncisión, ha arrojado de nuestro cuello el yugo del diablo[170]. El Misal ambrosiano, en el prefacio de la fiesta de la Virgen, en el domingo sexto de Adviento, en el cuadro del tema Eva-María, opone la obra de la serpiente en Eva y por Eva y la obra de la Virgen, por lo cual aparece ésta como la destrucción de la obra de la serpiente y de Eva. En la *Inlatio* del misal mozarábico para el domingo cuarto de Adviento, aparece el misterio de Cristo como venida epifánica del Señor, en sus fases diversas: en su anunciación en el Antiguo Testamento, en su realización histórica en Palestina, en su realización mística en nosotros, en la parusía futura, y visto como teniendo por fin arrancar al hombre de la esclavitud de Satanás[171].

La Cuaresma como lucha de los fieles contra Satanás.

Sin embargo, donde el tema de la lucha contra Satanás ocupa un lugar eminente es en el ciclo del tiempo desde Septuagésima a Pentecostés, especialmente durante la Cuaresma. Se puede conjeturar esto fácilmente de lo que ya hemos dicho acerca de la importancia de este tema en la liturgia de la iniciación cristiana y de la liturgia penitencial, cuyos ritos, como

[165] N.1251.
[166] N.1275.
[167] N.3 (ed. WILSON) p.3
[168] N.84 (ed. WILSON) p.219. Aunque no directamente, hay que decir que toca el tema muy de cerca, pues por el pecado nos hacemos esclavos del demonio. Cf. el *Gelasiano* n.84 (ed. WILSON) p.219, oración: *Concede quaesumus, omnipotens Deus, ut quibus peccati iugo...*; el *Gregoriano* (ed. WILSON) p.115, oración: *Concede quaesumus...*; *Misal romano*, oración de la tercera misa del día de Navidad.
[169] Ed. BANNISTER, n.11 p.4,2ss.
[170] Ibid., n.55 p.18,15ss.
[171] *Liber sacramentorum* (ed. FÉROTIN) n.32.

se sabe, se desarrollaban en la antigua Iglesia en ese período. No repetiremos aquí lo que ya se ha dicho a propósito de la administración de estos sacramentos a los catecúmenos y a los penitentes públicos. Por el contrario, debemos poner de relieve cómo todo este período, especialmente la Cuaresma, se concibe como el período por excelencia de la lucha contra Satanás, no sólo para los catecúmenos y los penitentes públicos que se preparan para recibir en Pascua los sacramentos de la iniciación y de la reconciliación, sino también para todos los fieles que cada año celebran en ese período de modo especial y realizan siempre más profundamente en sí mismos el misterio de Cristo como redención.

La Cuaresma es considerada como un período de grandes ejercicios espirituales anuales de toda la Iglesia, encentrados sobre el sol del misterio de Cristo como redención hecha necesaria, preparada, prefigurada, anunciada en el Antiguo Testamento, realizada radicalmente en la vida mortal terrena del mismo Cristo Jesús, especialmente en su pasión, muerte, resurrección, ascensión, que se realiza *in mysterio* continuamente, pero de modo especial en ese período, no sólo en los catecúmenos y en los penitentes, sino también en los demás fieles, como principio y prefiguración de su realización completa en la parusía.

Los grandes medios de esta realización para todos los fieles son, en primer lugar: la participación en los sacramentos pascuales en su íntegro conjunto litúrgico: los sacramentos de la iniciación para los catecúmenos, de la reconciliación y de la eucaristía para los penitentes, de la eucaristía para los otros fieles. En segundo lugar: la oración, el ayuno, las obras buenas para con los otros, especialmente la limosna a los necesitados, la lectura y la meditación de la Escritura, y, en general, una práctica más intensa de las virtudes cristianas durante este período. Es, pues, una intensificación general de la vida cristiana en todos sus aspectos, encentrada en la vida litúrgica de los misterios pascuales.

Durante la Cuaresma todos los fieles, en la intención de la Iglesia, deben acercarse un poco a aquel tipo de vida cristiana más perfecta que los ascetas, entre otros cristianos, tienen por ideal realizar continuamente en su vida. Son conocidísimas las palabras de San León: "A tan grandes misterios debemos corresponder teniendo incesable *devotio* y continua reverencia de permanecer siempre delante de Dios en aquel estado en el que deberíamos encontrarnos en el día de Pascua. Sin embargo, esta perfección es de pocos. Mientras la austeridad se relaja por la fragilidad de la carne, y nuestra preocupación se desliza por diversos negocios de esta vida, es inevitable que también las almas sinceramente religiosas se man-

chen algo del polvo del mundo. Por eso la divina Providencia ha dispuesto muy saludablemente que, para reparar la pureza del alma, tuviésemos la medicina de cuarenta días de ejercicios, en los cuales las obras buenas pudiesen redimir las culpas de los otros tiempos y los castos ayunos hacerlas desaparecer" [172].

En este cuadro puede fácilmente esperarse que la Cuaresma sea comúnmente considerada por las liturgias históricas y actuales como el tiempo por excelencia en el cual el cristiano entra en lucha contra Satanás. Este concepto, efectivamente, es notablemente acentuado. De este modo conciben la Cuaresma el misal y el breviario romano en su estado actual. Dícelo con toda claridad la oración que como tal se encuentra ya en el Gregoriano, concluye la ceremonia de la imposición de las cenizas: "Concédenos, Señor, la gracia de comenzar con santos ayunos la carrera de la milicia cristiana; para que, al luchar contra los espíritus malignos, seamos protegidos con los auxilios de la abstinencia". Se trata, evidentemente, de una oración para el comienzo de la Cuaresma, la cual se concibe como un tiempo en el que los fieles, ordenados en cuadrilla como soldados de Cristo en lucha contra los espíritus malignos, se preocupan, desde el primer momento de la campaña, de levantar mediante el ayuno material, valioso muro de defensa contra el enemigo.

En el mismo sentido está estructurada la liturgia del domingo primero de Cuaresma, tanto en el rito romano como en el ambrosiano. Tal es el significado de la elección del evangelio: la tentación de Jesús según San Mateo 4,1-11, y de la epístola: las virtudes cristianas, con una clara alusión a la armadura de que ha de revestirse el cristiano como soldado de Cristo según 2 Cor 6,1-10, paralelo a Eph 6,11-18. Este evangelio y esta epístola fueron elegidos para la Misa que antiguamente iniciaba la Cuaresma, con la clara intención de parangonar la Cuaresma, en la que los fieles están para entrar, con la cuarentena de Cristo en el desierto después de su bautismo y antes del comienzo de su ministerio público, concebidas la una y la otra como una lucha en campo cerrado contra el demonio. En el mismo sentido van redactados el introito, el gradual, el ofertorio, la *communio*, donde se manifiesta la protección de Dios y de sus ángeles concedida contra el enemigo.

Este tema del sentido general de toda la Cuaresma como un período de lucha especial contra Satanás, ha sido acentuado vigorosamente y con bastante acierto por la liturgia mozarábica. He aquí algunos textos característicos. El modelo tercero, además de Moisés y de Elías, que los fieles han de imitar en la Cuaresma es el de Cristo mismo: "el cual, retirado en lo interior del desierto por cuarenta días íntegros, frustró todos

[172] Homilía del segundo nocturno del primer domingo de Cuaresma.

los intentos del diablo"[173]. "Él ayunó, triunfó gloriosamente sobre el diablo y, con su ejemplo, indicó a los propios soldados el modo de combatir"[174]. Por lo cual, durante la Cuaresma: "con todo cuidado, carísimos hermanos, debemos observar la práctica del ayuno y la lucha contra el diablo como contra los enemigos de otra raza, atacando diariamente, día y noche; porque el diablo desconcierta con pensamientos malos a quien no ha podido inducir a realizar malas obras y solicita con falsas ilusiones en el sueño al que no ha podido tentar despierto"[175].

Ya que el sentido general de la Cuaresma es de ese modo, hay que entender explícitamente numerosas expresiones de las liturgias que, en ese tiempo, piden protección a Dios contra los enemigos, como referidas a la lucha contra Satanás[176].

La lucha y el triunfo de Cristo sobre Satanás en la liturgia desde el domingo de Pasión a la Ascensión.

En la liturgia de este período litúrgico, a partir del domingo de Pasión hasta la Ascensión, se pone vigorosamente de relieve, como en el mismo Nuevo Testamento, el concepto de que la pasión, la muerte sobre la cruz, la descensión a los infiernos, la resurrección y la ascensión de Cristo, son otros tantos actos de la lucha de Cristo contra Satanás y de su triunfo sobre él. De este modo en la liturgia romana la semana de Pasión describe la oposición cada vez más irreconciliable entre Jesús y sus enemigos, detrás de los cuales hay que ver siempre a Satanás. De modo especial se pone de relieve esa oposición el sábado de Pasión mediante la lectura del evangelio Io 12,10-36, donde Jesús exclama: "Ha llegado el momento en el que será juzgado el mundo; ahora será expulsado el príncipe de este mundo. Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré todas las cosas a mí".

Luego, en el domingo de palmas, el concepto dicho es fuertemente acentuado por la procesión de las palmas, cuyo significado antagónico contra Satanás es afirmado por la oración *Benedic,* todavía conservada en el nuevo *Ordo* de la Semana Santa[177], y más explícitamente aún en la oración *Deus, qui*

[173] *Liber mozarabicus sacramentorum* (ed. FÉROTIN) n.318.
[174] Ibid., n.477. Cf. todo el texto.
[175] Ibid., n.473. Sobre el tema del ayuno como lucha contra Satanás, cf. también ibid., n.345.346.514.
[176] Así, en la liturgia romana actual: la poscomunión del miércoles de la primera semana de Cuaresma, oración que se encuentra en el *Gregoriano;* la oración *super populum* del martes de la primera semana, que también se encuentra en el *Gregoriano;* la oración del segundo domingo de Cuaresma.
[177] "Suplicámoste, Señor, que bendigas estos ramos de palmas (u olivo o de otros árboles) y hagas que lo que practica hoy corporalmente tu

miro, suprimida en el nuevo Ordo: "... Los ramos de las palmeras indican los triunfos sobre el príncipe de la muerte; y los ramos de olivos proclaman en cierto modo que ya ha llegado la unción espiritual. Porque aquella dichosa multitud de hombres entendió ya entonces que con ello se prefiguraba el que nuestro Redentor, condoliéndose de las miserias humanas, había de luchar con el príncipe de la muerte por la vida de todo el mundo, y que había de triunfar muriendo. Y por eso, al rendir aquel obsequio, lo hizo de tal manera que con ello quiso declarar los triunfos de su victoria y la abundancia de su misericordia. Cuyo hecho y significado conservamos también nosotros con plena fe, suplicándote humildemente a ti, ¡oh Señor santo, Padre omnipotente, eterno Dios!, por el mismo Jesucristo, nuestro Señor, hagas que, después de triunfar del imperio de la muerte en Aquel y por Aquel cuyos miembros has querido hacernos, merezcamos ser partícipes de su gloriosa resurrección".

La muerte en la cruz como victoria de Cristo sobre el diablo, según el pensamiento mismo del Nuevo Testamento y de la tradición, especialmente a partir del siglo IV después de la invención de la cruz, es un tema bien conocido en las liturgias. En la liturgia romana tal idea es bastante desarrollada en la ceremonia de la adoración de la cruz. El sentido general del rito es la adoración y la glorificación de la cruz como trofeo triunfal de Cristo. Triunfal precisamente contra las potencias del infierno. El pensamiento está líricamente expresado en el himno de Venancio Fortunato *Pange lingua gloriosi,* en sus tres primeras estrofas: "Canta, ¡oh lengua!, la victoria del combate más glorioso; de la cruz ante el trofeo resalta el más noble triunfo; cómo el redentor del mundo, siendo inmolado, venció. Del error del primer padre condolido el Creador, cuando en el fruto funesto al morder halló la muerte, designó ya él mismo el árbol que el mal de árbol pagara. De nuestra salud el orden esta empresa reclamaba: que el arte burlada del disfrazado traidor, y el remedio allí encontrara do el enemigo dañó". El mismo concepto se encuentra en el prefacio de la cruz que en el rito romano se dice durante todo el tiempo de Pasión, en las fiestas de la cruz y de la preciosa sangre de Cristo: "Tú pusiste la salvación del género humano en el árbol de la cruz, para que, de donde se originaba la muerte, de allí surgiese la vida, y el que era vencedor de un árbol, en otro árbol también fuese vencido por Cristo, nuestro Señor".

Los mismos conceptos se encuentran en las fiestas de la cruz, que son como una prolongación del Viernes Santo. Ca-

---

pueblo en veneración tuya, lo haga espiritualmente con verdadera devoción, alcanzando victoria del enemigo y amando con todas veras las obras de misericordia."

racterísticas en este aspecto son las antífonas de las dos fiestas de la liturgia romana de la exaltación y de la invención de la cruz: "He aquí la cruz del Señor; huíd, adversarios; ha vencido el león de Judá; el vástago de David"; "Por el signo de la cruz, ¡oh Dios nuestro!, líbranos de nuestros enemigos"; "Por el leño fuimos hechos esclavos y por la santa cruz hemos sido liberados". Pueden verse en el mismo sentido expresiones de la liturgia mozarábica [178], de las liturgias galicanas [179], de la liturgia bizantina [180].

Del mismo modo es tema común a las liturgias, según los conceptos del Nuevo Testamento, el de la descensión de Cristo a los infiernos, de su resurrección y de su ascensión como triunfo sobre Satanás [181]. Cristo "descendió al infierno, venció la muerte, hizo impotente al diablo, sobrepasó las leyes del tártaro y en sí mismo, que había muerto según su condición humana, hizo resurgir a todo el género humano que en sí mismo engendraba a una vida nueva" [182]. "Nos has libertado de los peligros del infierno..., nos has reconciliado con Dios... Habiendo aniquilado todo derecho que en nosotros tenía la muerte..., diriges tú la esperanza de nuestra libertad hacia la bienaventuranza celeste. En las primicias de tu victoria y de tu resurrección, nos llamas a los dones de la bienaventuranza eterna. Queriendo dar un puesto a los redimidos en el cielo, te elevas cual precursor a Dios Padre mientras nos llamas, y así, redentor en la tierra, intercesor en el cielo, tú libras a cuantos sufren aquí abajo y defiendes a los esclavos, llamándolos a ti" [183].

La lucha contra Satanás en el Santoral.

En el santoral el tema principal que campea en las liturgias, especialmente históricas, en la materia general de la lucha contra Satanás, es el del martirio, especialmente de las mujeres, como victoria sobre el diablo. La cosa, naturalmente, está uni-

[178] *Liber mozar. sacram.* (ed. FÉROTIN) n.739ss., especialmente el n.743.
[179] Cf., p.ej., *Missale gothicum* (ed. BANNISTER) n.317ss.; *Misal de Bobbio* (ed. LOWE) n.288ss., especialmente la *Contestatio* n.292.
[180] Cf. la fiesta del 14 de septiembre y el domingo tercero de Cuaresma *(Triodion* [ed. Roma 1879], p.ej., p.349 351 353 356 etc.).
[181] Véase, p.ej., una óptima y jugosa expresión general de estas ideas en la liturgia mozárabe *(Liber moz. sacram.* [ed. FÉROTIN] n.615 616 679 704 707 752 753). Cf. el *Gelasiano* n.45 (ed. WILSON) p.88; n.63 *praef.* (ibid.) p.107; n.74 *praef.* (ibid.) p.108; n.75 *praef.* (ibid.) p.109; El *Gregoriano*, en el códice ottoboniano 313, *Praef. in feria III post dominicam VI in palmes* (ed. WILSON) p.263; prefacio de la fiesta de la Ascensión (ibid.) p.275ss. En la liturgia romana actual, p.ej., en los dos himnos pascuales: *Aurora lucis rutilat* (brev. monástico) y *Ad caenam Agni providi* (brev. monástico): las homilías del segundo nocturno del lunes y del martes de Pascua; el himno *Aeterne rex altissime;* el himno *Iesu nostra redemptio* (brev. monástico); la homilía de San León en el segundo nocturno de la fiesta de la Ascensión.
[182] *Lib. moz. sacr.* (ed. FÉROTIN) n.704.
[183] Ibid., n.707.

da con toda la teología del martirio, que no de otra forma la entendían los antiguos cristianos. El martirio, como dedicación total a Dios en el modo más pleno posible, es considerado como la imitación más perfecta de Cristo y por lo mismo el ápice de la perfección y de la vida cristiana. Por consiguiente, es natural que fuese considerado también como la victoria suma del cristiano, mejor aún, la victoria suma de Cristo mismo en sus miembros, contra Satanás. La derrota de Satanás en el martirio de los fieles ha sido considerada por la tradición como particularmente grande y para él vergonzosa, cuando le ha sido infligida por una mujer. La idea se relaciona con el concepto del sexo débil y con el hecho de que Satanás, habiéndose asegurado la victoria en el paraíso sobre el género humano a través de la mujer, su derrota en el martirio de una mujer es una represalia más espléndida del género humano contra él.

Estas ideas se encuentran con mucha frecuencia en el Leoniano y siempre en los prefacios propios de los mártires. Lo cual explica cómo estos textos han sido muy reducidos en los sacramentarios romanos posteriores, los cuales, como es conocido, dejaron una gran parte de los prefacios del Leoniano, y cómo, desafortunadamente, desaparecieron luego completamente de nuestro misal romano. He aquí un ejemplo típico del Leoniano a propósito de Santa Cecilia: "Es verdaderamente digno... que, para que fuera mayor el triunfo del género humano sobre el enemigo, no sólo aniquilaste la tiranía del diablo por Cristo nuestro Señor; ni sólo por el sexo viril y el mérito de los bienaventurados mártires, sino también reprimiste al causante de la caída del primer hombre por medio de la mujer, tuerces justamente la venganza contra el enemigo de nuestra madre Eva; a fin de que aquel que postró a ambos sexos malamente confiados de su felicidad paradisíaca, ahora, por tu gracia, sea por ambos sexos vencido" [184]. Otro ejemplo a propósito del prefacio de la Misa de San Esteban: "Es verdaderamente digno... ya que no sólo por Jesucristo, nuestro Señor, nos has hecho el don de la adopción de hijos tuyos a fin de que fuese vencido el aguijón del infierno cruel y del que había recibido su poder el diablo; y para que la muerte, pena del pecado cuando fuese soportada por la justicia, se transformase en premio; mas la largueza de tu gracia sobreabundante es tal que la naturaleza humana percibió todo esto no sólo en nuestro Redentor, sino también en la testificación de la fe de todos cuantos creen en Él. La serie de estos dones y de estas victorias inicióla San Esteban, levita del Nuevo Testamento y primer mártir después de la pasión del Señor" [185].

---

[184] N.1180.
[185] N.678. Cf. en el mismo *Leoniano* n.29 159 161 164 784 826 837 839 1183 1185.

De prefacios semejantes encuéntrase uno en el sacramentario gregoriano [186] y varios en recensiones especiales del mismo [187]. Tampoco son raros estos conceptos en el *Liber sacramentorum* mozarábico [188]. Hay que deplorar que hayan desaparecido todos en nuestro misal actual; están concebidos con un notable fondo bíblico (Apoc 12,7-12), profundamente tradicional, y con una gran importancia objetiva de la teología del martirio. En el misal romano actual podemos notar dos oraciones en las cuales la Iglesia pide a Dios protección contra el diablo por intercesión de los santos [189].

Los ángeles y la Virgen y la lucha contra Satanás.

Otro tema bíblico y tradicional, y por lo mismo común a todas las liturgias actuales e históricas, es la importancia de los ángeles buenos en la lucha contra Satanás; la ayuda que ellos nos otorgan para este fin, las oraciones que nosotros dirigimos a Dios o a los mismos ángeles a fin de que esa ayuda no nos falte. En el ciclo litúrgico del santoral aparece esto, sobre todo en la fiesta de San Miguel, y en el rito romano actual, en la fiesta más reciente de los ángeles custodios, el 2 del octubre. Este tema en el rito romano actual se expresa, ante todo, en los himnos del breviario. También se encuentra en la reciente oración que León XIII mandó se recitase al pie del altar al fin de la Misa, y en la oración que el mismo Papa mandó precediese al exorcismo contra Satanás y los ángeles apóstatas y que prescribió fuese insertada en el ritual romano [190].

Por el contrario, el tema de la parte de María en la lucha contra Satanás aparece en las liturgias relativamente tarde y sólo en composiciones contemporáneas ha tenido alguna consistencia. Lo cual no significa que esta parte de la Virgen no sea, objetivamente, grandísima—antes al contrario, el razonamiento teológico, basándose sobre los principios desarrollados en esta exposición, demuestra fácilmente que esa parte es suma e inmensamente superior a la de cualquier ángel o santo—, mas es un simple reflejo del desarrollo relativamente tardío de la teología mariana y del desarrollo en larguísima escala de la

---

[186] Ed. WILSON, p.10, para Santa Anastasia.

[187] Códice R.: *Praefatio de pluribus virginibus* (ed. WILSON) p.242; códice ottoboniano 313: para los Santos Tiburcio, Valeriano, Máximo (ibid., p.273); para San Jorge (ibid., p.286); para una virgen (ibid., p.297); para muchas vírgenes (ibid., p.247).

[188] Cf., p.ej., ed. FÉROTIN, n.72.81.96.

[189] Poscomunión de la misa de San Juan de Capistrano, el 28 de marzo; oración de la misa de San Ubaldo, el 16 de mayo.

[190] Tít.13 c.3.

misma piedad en una época en que las liturgias estaban ya esencialmente constituídas.

La mención litúrgica explícita más antigua de la oposición entre Satanás y la Virgen María, como también la invocación más antigua a Dios para que por intercesión de la Virgen nos defienda del demonio, se encuentra en una Misa del *Missale gothicum,* que el editor Bannister lo fecha hacia fines del siglo VII o principios del VIII. En la *Contestatio* de la Misa de la Asunción, María es llamada: "tálamo espléndido del que se adelanta el digno esposo; luz de los ángeles; esperanza de los fieles; salteadora de los demonios" [191]; salteadora de los demonios, sin duda, para indicar que ella extirpó todo el botín a los demonios. Luego, en la misma Misa, en la oración después del *Pater noster,* ruega a Dios de este modo: "Líbranos de todo delito, ¡oh Dios!, autor de todos los bienes y creador, y, por intercesión de la bienaventurada Virgen María, tu Madre, defiéndenos diariamente contra las cotidianas asechanzas del enemigo, Salvador del mundo que, junto con el Padre y el Espíritu Santo, vives y reinas..." [192]

No se encuentran frecuentemente textos litúrgicos del mismo estilo ni siquiera en el Medievo. Puede ser que una investigación metódica de los documentos enriquezca en cierto modo la documentación que ahora se tiene sobre ese tema. Egon von Petersdorff, que investigó sobre este tema, dice que el texto más antiguo que ha podido encontrar pertenece probablemente al siglo XIII, después de los que ha encontrado en el *Sacerdotale romanum* del siglo XVI, que viene a ser el precursor de nuestro ritual romano, y que ha encontrado muchos en composiciones litúrgicas recentísimas de los siglos XIX y XX [193]. Efectivamente, en las fiestas marianas de institución reciente aparece con frecuencia el tema antidemoníaco y se expresa en estos dos aspectos: María ha vencido la serpiente antigua, ha aplastado su cabeza, con referencias al texto del Génesis; María nos defiende de las asechanzas diabólicas; "Torre inaccesible al dragón—dice el himno *Praeclara custos virginum* de la fiesta de la Inmaculada Concepción—, estrella amiga de los náufragos, defiéndenos de sus engaños y condúcenos con tu luz" [194].

---

[191] Ed. BANNISTER, n.98.

[192] Ibid., n.102.

[193] E. VON PETERSDORFF, *De daemonibus in liturgia memoratis:* Angelicum 19 (1942) 332.

[194] Cf. con el mismo sentido en la fiesta de la Inmaculada Concepción: la lectura del Génesis en el primer nocturno con el responsorio después de la primera lección; la antífona *Ad Benedictus;* el himno de laudes, estrofa tercera. En la fiesta de la aparición de la Inmaculada en Lourdes, el 11 de febrero: el himno *Te dicimus praeconio,* estrofas 3 y 5; la novena lección de San Bernardo; el himno *Aurora soli,* estrofas 4 y 5. En la fiesta de la Divina Maternidad de la Virgen, el 11 de octubre: el himno de laudes, estrofa tercera, En la fiesta de María Auxiliadora.

La lucha contra Satanás en el oficio ferial.

Para completar el cuadro de la importancia de la lucha contra Satanás en la liturgia, insinuamos ahora algo que deberá ser expuesto y probado luego en un capítulo próximo, es decir, que todos los salmos del Antiguo Testamento, que en cierto modo van dirigidos contra los enemigos y, como se sabe, son numerosos, cuando se usan en la liturgia, no sólo por tradición y mucho menos por arbitrario alegorismo, sino por exigencia extrínseca de los principios teológicos, pueden y deben ser entendidos como dirigidos contra Satanás y sus satélites.

De esta simple observación se ve rápidamente hasta qué punto la realidad de la lucha contra Satanás entró por una parte importante en los mismos conceptos del salterio ferial.

La liturgia romana del breviario ferial nos recuerda la lucha contra Satanás, especialmente en la última hora canónica del día, Completas. La lección breve es la amonestación de San Pedro: "Hermanos, sed sobrios y vigilad, porque vuestro adversario, el diablo, como león rugiente, gira en torno vuestro buscando a quién devorar. Resistidle fuertes en la fe". El himno es una oración a Dios por la protección contra las asechanzas diabólicas, relacionadas, especialmente, con posibles sueños y fantasías impuras y poluciones: "por tu acostumbrada clemencia, estés pronto para nuestra custodia. Aleja de nosotros los sueños, y los fantasmas nocturnos; y encadena a nuestro enemigo, para que no se manchen nuestros cuerpos". La oración que concluye la hora canónica es también una petición a Dios para que proteja de las asechanzas diabólicas la casa en que mora quien ruega y a sus habitantes, especialmente mediante la protección de los santos ángeles: "Suplicámoste, Señor, visites esta habitación y alejes de ella todas las asechanzas del enemigo; moren en ella tus ángeles santos, los cuales nos guarden en paz; y tu bendición sea siempre con nosotros".

Los salmos propios y específicos de Completas en la tradición monástica, donde nació esta hora canónica, son el cuarto, el noventa y el ciento treinta y tres, según la numeración de la Vulgata. El oficio romano los ha conservado en las Completas del domingo, mientras que para los otros días los ha variado. Ahora bien, el salmo noventa ha sido elegido evidentemente por su sentido antidemoníaco. Es el salmo que tuvo

---

el 24 de mayo: la oración. Adviértase también el exorcismo contra Satanás y los ángeles apóstatas, incluído en el *Ritual* por León XIII. Allí aparece por vez primera en un exorcismo litúrgico la mención explícita de la Virgen: *In nomine Iesu Christi... intercedente immaculata virgine Dei genitrice Maria... imperat tibi excelsa Dei genitrix Maria... (Ritual* tít.12 c.3).

gran importancia en la tentación de nuestro Señor en el desierto; y es el salmo característico del domingo primero de Cuaresma. Allí se habla, en efecto, de la protección que Dios concede a sus fieles, enviando también a sus ángeles para su servicio, de modo que puedan ellos salir ilesos de todos los peligros y de todas las asechanzas de los enemigos: "No tendrás que temer los espantos nocturnos ni las saetas que vuelan de día, ni la pestilencia que vaga en las tinieblas, ni la mortandad que devasta en pleno día—o, como dicen los Setenta y la Vulgata y por lo mismo todas las liturgias, "ni al demonio meridiano"—. Caerán a tu lado mil y a tu derecha diez mil: a ti no llegará... No te llegará la plaga ni se acercará el mal a tu tienda, pues te encomendará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos. Y ellos te llevarán en sus manos para que no tropieces en las piedras. Pisarás sobre los áspides y víboras y hollarás al león y al dragón. Si el texto hebraico no habla directamente de los demonios, sin embargo, los Setenta no lo mencionaron arbitrariamente, si se piensa en la conexión que existe en toda la tradición bíblica y oriental, en general, entre los peligros y las enfermedades allí mencionados y los demonios. No es exagerado decir que la elección de este salmo para Completas, especialmente en la tradición monástica, que lo repite todos los días, quiere inculcar fuertemente al fiel al comienzo de la noche su condición esencial de luchador contra Satanás, al recordar la tentación de nuestro Señor y también la inexpugnable protección del Altísimo y de la custodia de sus ángeles.

* * *

En conclusión, se debe afirmar que la realidad de la lucha continua y cósmica contra Satanás es un aspecto esencial de la revelación y por lo mismo de la liturgia y que, si se pierde de vista, ni la revelación ni la liturgia son comprensibles. La historia sagrada de las comunicaciones de Dios al mundo y de la respuesta del mundo a estas comunicaciones, incluye necesariamente un drama: dos reinos, dos ciudades en lucha. El drama de todo ser forma parte de este drama más general y cósmico. La liturgia, para quien la vive, no permite olvidarlo, como la revelación tampoco quiere que se olvide. En ella aparece cómo la Iglesia, "siempre en plan de batalla", lucha incesantemente contra los enemigos, por lo cual dice el Apóstol: "No tenemos que combatir contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y las potestades, contra los señores de este mundo de tinieblas, contra los espíritus malignos del aire" [195].

Sólo a esta luz puede entenderse por qué las liturgias, tanto históricas como actuales, no cesan de exhortar, con fórmulas

[195] *Pontifical Romano*, ordenación de los diáconos.

genéricas y con fórmulas más específicas que hemos tenido ocasión de examinar aquí, a los fieles a la lucha contra Satanás, de pedir a Dios protección para los fieles y para la Iglesia contra Satanás y sus ángeles. "Sed fuertes en la guerra, y luchad contra la serpiente antigua y recibiréis el reino eterno", amonesta la liturgia romana en la antífona para el *Magnificat* de las segundas vísperas de los apóstoles. Muy bien la liturgia mozarábica, al fin de las fiestas pascuales, en la consideración de todo el período preparatorio, incluso de toda la vida cristiana, como de una lucha contra Satanás y de un triunfo sobre él, ruega: "No permitas, Señor, que perezca en nosotros el conocimiento de los bienes que nos has dado resucitándonos a la salvación cuando estábamos perdidos. Pon entre nosotros y el inconvertible diablo un odio perfecto, para que no sólo no pueda dañarnos, por tu gracia, sino que ni siquiera pueda oscurecer más, respecto al conocimiento de tu verdad, a cuantos tú has iluminado" [196]. El motivo de la necesidad de esta protección divina explícalo muy bien la misma liturgia mozarábica: "La gracia ha adoptado ya al hombre; pero el demonio no ha sido confinado aún al infierno. El pecado ha perdido violencia, mas no ha mudado la naturaleza; hemos recibido el poder de luchar, pero no la facultad de estarnos seguros en ocio. El adversario ha sido expoliado, pero no anonadado. Es inevitable que él rechine los dientes contra aquellos sobre los cuales dominaba, pero que ahora ha perdido" [197].

[196] *Liber. moz. sacram.* (ed. FÉROTIN) n.713. Cf. también en las liturgias antiguas otras oraciones generales para obtener la protección contra Satanás; p.ej., en el *Leoniano,* n.78 140 182 184 266 391 418 516 518 520 533 631 1272; en el *Gelasiano,* n.28 (ed. WILSON) p.44 la primera oración *ad populum.*

[197] *Liber. moz. sacram.* (ed. FÉROTIN) n.657.

PARTE TERCERA

Liturgia y Biblia

CAPITULO XIV

En qué modo la liturgia usa la Escritura

Como ha podido verse en la primera y en la segunda parte de esta obra, la liturgia no se ocupa de otra cosa que del misterio de la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia. Mas este misterio no lo inventa la liturgia: ella no hace otra cosa que leerlo en las Escrituras. Por esto la expresión litúrgica del misterio de Cristo es enteramente escriturística, principalmente en la liturgia romana. Puede decirse que en la liturgia romana las composiciones no escriturísticas no sólo forman una cantidad relativamente reducida, sino que, en su mayor parte, no hacen otra cosa que coordinar, subrayar e interpretar con gran discreción los pensamientos de los pasos escriturísticos que ocupan siempre el puesto principal.

Mas la liturgia lee la Escritura en un sentido bien determinado, todo suyo, bajo una luz propia que constituye como la ley de interpretación. Se trata de aclarar esta ley. Sin entrar en aspectos particulares de tipo histórico descriptivo [1], me es-

[1] Para el uso de la Biblia en la liturgia desde el punto de vista histórico y descriptivo, cf., p.ej., S. MARSILI, *La Bibbia nell'ufficio divino:* Enciclopedia Cattolica (1949) 1578ss., donde se dice que este uso procede de la práctica apostólica, la cual, en parte, tiene sus raíces en la práctica del culto judío. La oración pública judía comprendía también la lectura de algún pasaje del Pentateuco (dividido en 167 secciones, leídas durante tres años) y de un pasaje profético (leyes y profetas). Tenían, además, otras lecturas: el trisagio de Isaías; algunos salmos más especialmente usados, sea diariamente, según una distribución semanal, o en fiestas particulares. Todo esto hace presentir que también los cristianos, que desde el principio continuaron frecuentando el templo y las reuniones sinagogales lo mismo que los apóstoles (Act. 13,15; 15,21), continuasen leyendo los pasajes del Antiguo Testamento y cantando los salmos cuando su culto se separó definitivamente de la sinagoga. San Justino, que es el primero que nos da una descripción esencial del modo en que se celebraba la eucaristía, menciona expresamente, en la primera parte de la sinaxis, la lectura de los "recuerdos de los apóstoles" y de las "escrituras de los profetas" (I *Apol.* 67'). Tertuliano añade, además, el canto de los salmos *(Anim.* 9). Más tarde abundan los testimonios. La lectura de las Escrituras y el canto de los salmos adquirió un desarrollo grandísimo en la liturgia, especialmente en el oficio, con el florecer del monacato en el siglo IV. Luego se fijó el ciclo de las lecturas

forzaré en considerar la cuestión desde el punto de vista estrictamente teológico-litúrgico.

1. El fundamento: El concepto de la unidad de los dos Testamentos y de la historia sagrada

Puede formularse esta ley diciendo: la liturgia lee la Escritura a la luz del principio supremo de la unidad del misterio de Cristo, y por lo mismo de los dos Testamentos y de toda la historia sagrada, unidad orgánico-progresiva bajo la primacía del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento y de las realidades escatológicas sobre la realidad de la economía actual.

Para entender el alcance de esta ley hay que tener presente el capítulo primero de esta obra, y especialmente aquella síntesis en que hemos trazado esquemáticamente las diversas fases del misterio de Cristo, de la historia sagrada, y darse cuenta de la profunda unidad que une todas estas fases entre sí. Esta unidad intrínseca depende toda del hecho que la historia, encentrada en Cristo, está toda ella en las manos de un regidor omnipotente, Dios, que, atando firmemente todos los hilos, con el respeto absoluto a la libertad humana, dirige infaliblemente el curso de la historia, tanto en sus rasgos generales como en sus más mínimos detalles, a un fin único y preciso: la constitución de la Jerusalén celeste de los redimidos en Cristo junto con los ángeles fieles.

En el desenvolvimiento histórico sucesivo de este plan nada escapa al supremo intento de Dios: las fases que se suceden son todas, en el fondo, realizaciones y concretizaciones de una misma idea suprema; acercamientos siempre más perfectos a un único ideal, porque quien las realiza, no las deja sucederse caóticamente, sino ordenadamente, teniendo siempre presente todo el conjunto y la última meta. De este modo, entre estas fases diversas existe un nexo intrínseco: cada una prepara y anuncia a la siguiente y viene a ser como una realización imperfecta, un primer esbozo, un primer bosquejo, mientras que todas se realizan en modo perfectísimo en la última, meta general hacia la cual tienden.

Y ya que todas las fases no son otra cosa que una realización cada vez más perfecta del único misterio de Cristo, cada

---

escriturísticas de la misa, con frecuencia en concordancia con las lecturas del oficio, especialmente en las fiestas y en el período pascual. Más tarde prevaleció, especialmente bajo el influjo del monacato, el sistema de la llamada *lectio continua*, es decir, el hecho de leer durante un año, especialmente en el oficio, los textos de la Escritura en el orden en que se encontraban en las colecciones de los libros sagrados. El estado actual del uso de la Biblia en la liturgia romana se deriva de estos antecedentes históricos.

una de las realidades de las fases en que se concretiza histórica y sucesivamente este misterio, además de ser y de significar lo que es en sí misma, tiene también un sentido funcional algo fuera de sí misma y que es como la meta futura a la cual tiende, para realizar siempre más perfectamente aquella idea de Dios de la cual ella misma es una concretización parcial. El misterio de Cristo en el desenvolvimiento de la historia sagrada se realiza, pues, como por esbozos sucesivos, en los cuales los que anteceden preparan, anuncian, prefiguran a los que siguen.

Ahora bien, las realidades de las fases en que se concretiza histórica y sucesivamente el misterio de Cristo las conocemos nosotros a través de los textos de la Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento. Síguese de aquí que para entender exhaustivamente el significado que a los ojos de Dios y en verdad tienen las realidades de que habla la Escritura, es necesario considerarlas también en relación al desenvolvimiento siguiente de la misma historia sagrada, ya que sólo en ese desenvolvimiento siguiente toda realidad de la historia sagrada encuentra su connatural cumplimiento, su pleno significado.

De este modo todo el Viejo Testamento y las realidades de que él nos habla, además de ser aquello mismo que son, preparan, anuncian, prefiguran como en un primer esbozo aquellas realidades que se realizaron luego en la vida histórica de Cristo y se realizan continuamente en la vida real, mística, litúrgica y extralitúrgica de los cristianos en la Iglesia, en la economía presente entre la ascensión y la parusía final. A su vez, las realidades de la economía presente preparan, anuncian, prefiguran las realidades que se cumplirán en la última escatología.

Esto significa prácticamente que el significado completo de las realidades de que habla el Antiguo Testamento puede entenderlo sólo quien las pone en relación con las realidades de que habla el Nuevo Testamento y con las que se realizan ahora en la Iglesia, en la vida real mística litúrgica y extralitúrgica de los cristianos. Viceversa, para entender todo el alcance de las realidades que se efectúan en la Iglesia, en la vida real mística de los fieles, hay que considerarlas mirando antes hacia atrás a la luz de las realidades de que hablan, así el Nuevo como el Antiguo Testamento; luego, mirando hacia adelante, al futuro, a la luz de las realidades futuras de la escatología. En efecto, sólo así se entenderá cómo las realidades que se efectúan ahora en la Iglesia, en la vida mística real de los fieles, fueron preparadas, anunciadas, hechas posibles, prefiguradas en la historia del mundo antes de Cristo. Lo fueron a su modo realizadas en la vida del mismo Cristo, y a su vez preparan, anuncian, prefiguran las realidades escatológicas a las cuales tienden.

Encontramos de este modo, a propósito de la Escritura, el gran concepto de las cuatro dimensiones del signo litúrgico. He aquí descubierto el *principio esencial que debe necesariamente guiar al cristiano en la lectura y en la interpretación de la Escritura, de los misterios de la Escritura,* principio repetido continuamente por los Padres de la Iglesia y que San Agustín formuló más o menos así: En el Antiguo Testamento se esconde el Nuevo, y en el Nuevo se manifiesta el Antiguo: *In Veteri Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet*[2]. Puede formularse también de este modo: La economía cristiana, preparada, hecha posible y prefigurada por la economía antigua, prepara, hace posible, prefigura la economía futura escatológica.

Esta es la clave para entender con qué espíritu y según qué leyes usa la liturgia la Escritura.

2. La cuádruple profundidad del único sentido de los textos escriturísticos en general

Éste es el fundamento inexpugnable de todas aquellas teorías, tan desconcertantes para nosotros, que existieron en la antigüedad y en el Medievo en torno a los llamados sentidos de la Escritura. No quisieron ellas hacer otra cosa que explicar y sistematizar las averiguaciones hechas arriba. No se niega, por lo demás, que en estas explicaciones y sistematizaciones, y especialmente en la práctica menuda de los antiguos, se en-

[2] Cf. *Quaest. in Ev.* n.73. Ya hemos dicho cómo desde hace una decena de años existe entre los historiadores una saludable reacción, que tiende a comprender más ecuánimemente y a revalorizar en sus justos elementos, separados de aquellos otros que son caducos, la exegesis patrística, que se apoya en gran parte sobre el principio predicho. El P. J. Danielou estudia la exegesis patrística desde este punto de vista de la liturgia, en conexión directa con su explicación llamada simbólica, en dos obras; en *Sacramentum futuri* y *Études sur les origines de la typologie biblique* (París 1950), donde analiza los temas de Adán y el paraíso; Noé y el diluvio; el sacrificio de Isaac; Moisés y el éxodo; el ciclo de Josué. En *Biblie et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (ed.2.ª, París 1951) analiza las explicaciones simbólico-teológicas que los Padres del siglo IV, especialmente en la literatura mistagógica y homilética, han dado acerca de los ritos sacramentales y de las fiestas litúrgicas, y se esfuerza por demostrar cómo esta explicación se apoya, esencialmente, sobre el mencionado principio dogmático-bíblico y sólo secundariamente es influenciada por las teorías helenísticas. Desde la p.VII del *Sacramentum futuri* se encuentra una lista de los estudios principales realizados hasta la fecha en que fué publicado sobre estas cuestiones, estudios tanto de índole general como de índole más especial sobre el Antiguo y Nuevo Testamento y sobre los Padres de la Iglesia. Consúltese también J. Guillet, *Thèmes bibliques* (París 1951), donde se estudie el desarrollo de la revelación en torno a los temas que siguen: 1. Temas del Éxodo, la marcha a través del desierto. 2. Gracia, justicia y verdad: el vocabulario base. 3. Idem: la evolución del vocabulario. 4. Temas del pecado. 5. Temas del castigo: las potencias satánicas; los lugares malditos. 6. Temas de esperanza: la vida; posesión de la tierra; la heredad de Yavé; la viña. 7. El soplo de Yavé. Casi todos estos temas tienen un notable interés litúrgico.

cuentran aplicaciones arbitrarias acerca de la afirmación de principios verísimos. Estas no provienen de los fundamentos y tradiciones escriturísticas, sino de teorías y tendencias extrañas, especialmente del método alegórico que se usó a grandes dosis en la última fase del helenismo en orden a la interpretación moralizante y filosófica de los poetas y de los mitos antiguos, método que Filón Alejandrino había ya aplicado a la interpretación moralizadora filosófica del Antiguo Testamento en el espíritu de la filosofía helenista medio platónica [3].

Por lo general, en la determinación teorética de la cuestión de los llamados sentidos de la Escritura, dejando aparte la cuestión de la teoría y de la terminología patrística o medieval, puede afirmarse directamente cuanto sigue: los textos de la Escritura, especialmente del Antiguo Testamento, para ser entendidos exhaustivamente, vienen examinados bajo cuatro luces y como sondeados en cuatro profundidades diversas.

---

[3] Cf., p.ej., J. COPPENS, *Les harmonies des deux testaments* (Tournai 1949), con abundante bibliografía; C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible* (ed.4.ª, Maredsous) p.296ss.; J. C. JOOSEN-J. H. WASZINK, *Allegorese:* Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 283-93.

La diferencia esencial entre la alegoría helenística y el concepto bíblico, que atestigua el valor también preparatorio y prefigurativo de los textos inspirados antiguos y de las cosas expresadas en ellos, proviene, en último término, del hecho de que el helenismo desconoce el concepto de racionalidad propiamente dicha de la historia, y, por lo mismo, de la relación intrínseca racional de preparación y prefiguración de las diversas fases en las cuales se desenvuelve. Efectivamente—y esto vale también para las demás filosofías profanas antiguas—, ignora un Dios que sea personal y trascendente y que al mismo tiempo dirija, cual providencia, el mundo, el tiempo y la historia. Sólo presuponiendo un Dios tal es posible concebir la historia como fases sucesivas y racionalmente unidas de un plan siempre en vía de actualización, con vistas a conseguir un fin último definitivo, al que todo está ordenado. En el helenismo, los ciclos, repitiéndose infinitamente, y según los cuales se desarrollaría la historia—este concepto es el ápice a que puede llegar la filosofía en este campo—, no son racionales, sino ciegos y mecánicos. La misma *simpatheia,* que, según los estoicos, p.ej., penetra las cosas y las hace afines unas con otras, expresando así la unidad del cosmos, no es una funcionalidad racional que ordena una cosa a la otra, sino una cosa ciega y puramente natural. Por lo mismo, en el helenismo la alegoría es una simple expresión arbitraria del que habla por la que se pone arbitrariamente una cierta relación entre dos cosas o entre una cosa y una idea, y se expresa la una por medio de la otra. La alegoría no está en las cosas, sino únicamente en la intención del hombre. La elección de una cosa mejor que otra para hacer la alegoría de una tercera es arbitraria y con frecuencia decidida por relación de semejanzas muy superficiales y extrínsecas. La realidad del hecho de que se sirve para hacer la alegoría no tiene importancia alguna. Así, p.ej., se sirve de Hermes o de su mito para expresar en alegoría la importancia y las vicisitudes de los desarrollos de la razón del hombre. Se tratará simplemente de un fragmento de filosofía expresada arbitrariamente por los hombres en relación con una historia inventada de Hermes. Incluso cuando no es inventada la historia, son inventadas las relaciones entre la historia y la idea que se quiere alegorizar. Mientras que, en el concepto bíblico, estas relaciones son reales en las mismas cosas, porque han sido puestas allí por uno que podía hacerlo, Dios, y que luego nos ha manifestado, en cierto modo, esta intención suya. Para el influjo de la alegoría helenística sobre los Padres, cf. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri* (París 1940); P. GUILLET, *L'exégèse d'Alésandrie et d'Antiochie:* Rech. de Sc. Relig. 34 (1947) 257-302; H. DE LUBAC, "*Typologie*" *et* "*allégorie*": ibid., 180-226.

Primero: a la luz que estos textos, y por lo mismo las cosas de que ellos hablan, tenían o podían tener a los ojos de los contemporáneos a los que fueron destinados inmediatamente. Llamémoslo el sentido de los contemporáneos, o mejor: la *profundidad de los contemporáneos* de un texto bíblico.

Segundo: a la luz que estos textos y estas cosas tienen a los ojos de aquellos que los consideran después de una serie de sucesos posteriores acaecidos tal vez mucho después de la época en que fueron escritos. Efectivamente, estos sucesos, en las intenciones de Dios, estaban precisamente destinados a concretizar en modo mucho más perfecto aquella misma idea concretizada, o expresada, en primer lugar en modo menos perfecto y como en bosquejo y en un primer esbozo, en las cosas y en los textos antiguos. Es claro, pues, que el significado funcional de los textos antiguos y de las cosas en ellos expresadas en orden a los acontecimientos posteriores, será patente sólo a los posteriores, testigos, o al menos conocedores, de estos acontecimientos, los cuales, por así decirlo, tienen a su disposición para entender las cosas antiguas una luz que no podían gozar los contemporáneos de ellas.

De este modo, en el ámbito mismo del Antiguo Testamento, textos y cosas de una época anterior pueden tener a los ojos de los autores sagrados posteriores un significado, no arbitrario sino verdadero, que trasciende con mucho el que podían percibir los contemporáneos antiguos. Así, y con mayor razón aún, todo el conjunto de cosas y textos del Antiguo Testamento, para los autores sagrados del Nuevo y para todos los fieles que han vivido después de aquel acontecimiento decisivo, que es la encarnación del Hijo de Dios, su vida y su muerte redentora, su glorificación, todo el Antiguo Testamento, digo, a la luz de la persona de Cristo, toma un significado no arbitrario, porque corresponde a la realidad profunda de las cosas, sino mucho más trascendente al que pudieron sospechar los contemporáneos del Antiguo Testamento. Todo esto se debe a la simple e inevitable consecuencia del concepto de la unidad de los dos Testamentos y de la historia. Para el fiel que vive en la economía inaugurada por Cristo, todos los textos y los hechos del Antiguo Testamento se iluminan con una nueva luz, puesto que son vistos en la visual de las realidades ya acaecidas en Cristo mismo, realidades a las cuales tendía funcionalmente todo el Antiguo Testamento. Esta profundidad del Antiguo Testamento, que se descubre a la luz de la persona misma de Cristo, llamémosla: *profundidad cristica* del Antiguo Testamento.

Tercero: pero Cristo no está jamás separado de los cristianos, ni las realidades crísticas de aquellas realidades que acaecen a partir de Cristo en los cristianos y entre los cristia-

nos. Cristo, en algún modo, se prolonga y se completa en las realidades cristianas. Así los textos del Antiguo Testamento tienen relación no sólo a las realidades crísticas del mismo Cristo, sino también a las realidades crísticas prolongadas y realizadas en los cristianos. Más aún, las mismas realidades de la persona de Cristo de las cuales hablan también los textos del Nuevo Testamento, tienen cierta relación a su prolongación y realización en los cristianos. De este modo, a la luz de las realidades cristianas, los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento revelan una nueva profundidad. Llamémosla: *profundidad cristiana.*

Estas realidades cristianas son o extrínsecas a todo individuo y más directamente sociales, como la Iglesia misma, los sacramentos, toda la liturgia, o intrínsecas a todo cristiano porque acaecen en lo íntimo del alma de cada individuo, comprendidas, en algún modo, todas las vicisitudes de la ascensión ascética y mística hacia la perfección. En efecto, el misterio de Cristo en los cristianos comprende también esto. Incluso hay que decir que estas vicisitudes de las relaciones íntimas y personales de toda alma con Dios son, en cierto modo, el último sello en que se cumple el misterio de Cristo en toda alma. Aunque ellas jamás separadas de las realidades también extrínsecas, de las que antes hemos hablado, sin embargo, es certísimo que todo lo demás está ordenado en cierto modo a este sello último, íntimo y personal. Por lo mismo es ciertamente erróneo creer que no se haya tenido cuenta alguna de estas realidades íntimas y personales de vida ascética y mística cuando se trata de leer y comprender el Antiguo Testamento a la luz de las realidades crísticas y cristianas.

No se intenta precisamente justificar aquí todas las arbitrariedades de Orígenes y de su escuela cuando, con su sistema de interpretación alegórica de la Escritura, pretendían en ella los detalles más mínimos de sus teorías sistemáticas ascéticas y místicas más o menos arbitrarias. Sin embargo, no se ve cómo podría rechazarse el principio fundamental de que en la Sagrada Escritura están prefiguradas y preparadas también las realidades de las más altas ascensiones de la vida perfecta en Cristo, vida ascética y mística, y que, incluso, son propiamente estas realidades las que, en fin de cuentas, nos darán la más fuerte luz interpretativa para comprender la Escritura en el sentido mismo querido por Dios. No queremos con esto justificar enteramente el modo en que suelen los místicos leer la Escritura. Queremos sólo invitar a reflexionar sobre si, en esto, su principio fundamental no es justo y si las reacciones demasiado científicas en sentido contrario no han sido exageradas. Todo esto, como se comprende fácilmente, será de grande im-

portancia en la cuestión de las relaciones entre la vida espiritual y la liturgia.

Cuarto: una cuarta luz es finalmente necesaria para agotar completamente, en cuanto es posible, el significado de la Escritura tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: la de las realidades escatológicas que quedan por venir, pero sobre las que en cierto modo estamos informados por la revelación del Nuevo Testamento. Efectivamente, al realizarse la nueva economía a partir de Cristo, no ha alcanzado el punto final de su desarrollo el misterio de Cristo, historia sagrada, sino que continúa todavía desarrollándose hasta la meta última de la escatología cósmica final. El significado completo de toda la historia sagrada del Antiguo y del Nuevo Testamento no podrá por lo mismo descubrirse hasta el momento en que se realizará la segunda venida de Cristo. La fase del misterio de Cristo en la cual ahora vivimos, y que sirve de luz a los acontecimientos y a los textos del Antiguo Testamento y del Nuevo, será ella misma aclarada en su profundo y último significado por los acontecimientos de la última escatología. Puede, pues, llamarse profundidad escatológica el significado que los textos y las cosas referidas en el Antiguo y Nuevo Testamento toman a la luz de la última escatología, de la que ahora conocemos alguna cosa por la revelación, si bien muy obscuramente.

Luz de la cual disponían los contemporáneos; luz que emana de la persona misma de Cristo; luz que procede de las realidades crísticas prolongadas y realizadas en los cristianos; luz de las realidades futuras escatológicas de las cuales en algún modo estamos ya informados, he aquí, por así decirlo, el cuádruple faro que, proyectado sobre un texto de la Escritura, nos permite descubrir sucesivamente como cuatro planos y cuatro profundidades del único sentido que él posee. Un texto del Antiguo Testamento, el acontecimiento, la persona de la cual habla, para ser comprendido del todo, deberá ser considerado a la luz de ese cuádruple faro; mientras que entender un texto del Nuevo Testamento habrá que considerarlo también a la luz de las realidades que ahora acaecen en los cristianos y de las realidades futuras de la escatología.

En todo caso, el significado que un texto, o la cosa de que habla, tiene para los contemporáneos para los que fué escrito inmediatamente, no sólo no podrá ser negado jamás, sino que antes al contrario deberá ser afirmado o presupuesto siempre explícitamente, ya que las luces sucesivas no conducen a descubrimiento de un sentido diverso al de los contemporáneos, sino simplemente a su profundizamiento, quedando siempre en la línea única por él señalada, aunque consiguiendo profundidades a las que los contemporáneos jamás hubieran podido llegar.

3. La profundidad de los contemporáneos en los textos bíblicos usados por la liturgia: Ejemplos

El significado que un texto bíblico usado por la liturgia tenía a los ojos de los contemporáneos, para los que él fué escrito inmediatamente, es siempre explícitamente afirmado o presupuesto en el cuadro litúrgico en el que ha sido transferido. Así que cuando la liturgia, leyendo un texto, lo propone en una luz que sobrepasa con mucho el sentido de los contemporáneos, esta superación no significa jamás su anulación o volatilización. El permanece siempre en la base de todas las sucesivas profundizaciones que le da la liturgia.

Esto vale para todo tipo de textos y de cosas referidas en ellos tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo: *a)* ya se trate de textos de tipo histórico, que se refieren a cosas y a acontecimientos históricos: como la historia del Éxodo, la historia de los jueces, las historias de los libros de los Reyes, las historias de los Macabeos, la historia de Jesús, las historias de los Hechos de los Apóstoles; *b)* ya se trate de textos que se refieren a afirmaciones doctrinales teóricas en torno a Dios y a las otras cosas: así, por ejemplo, en torno a la naturaleza de Dios, sus atributos (sabiduría, bondad, amor, justicia, poder, etc.); en torno a las relaciones generales entre Dios y los hombres, a los deberes de los hombres para con Dios, en torno al origen del mundo, al valor de la vida, a la libertad del hombre, etc.; *c)* o se trate de textos que se refieren a los preceptos y exhortaciones de tipo moral (por ejemplo, el decálogo; exhortaciones a la oración, a la paciencia, a la mortificación, a las buenas obras, etc.), de tipo jurídico propiamente dicho o de tipo litúrgico (por ejemplo, sobre las fiestas y el modo de celebrarlas); *d)* o se trate de profecías propiamente dichas: por ejemplo, en torno al Mesías y a los tiempos mesiánicos futuros.

De esta forma, v.gr., todas las narraciones del Antiguo y Nuevo Testamento referidas en la Biblia, al ser transferidas en cualquier modo a la liturgia, conservan en ésta todo el significado que tenían para los contemporáneos a los que fueron primeramente destinadas. A veces podrá discutirse cuál era precisamente este significado para los contemporáneos, por ejemplo, en las historias del libro de Job, de Ester, de Tobías, en las narraciones del Génesis, etc. Pero ésta es una cuestión de exégesis bíblica, no de liturgia. Litúrgicamente, debemos afirmar simplemente que todo lo que es narrado en la Biblia, cuando el pasaje es recogido por la liturgia, conserva el sentido que tenía en la Biblia para los contemporáneos a los que fué destinado inmediatamente.

Síguese de aquí una regla importantísima para la interpretación de la liturgia: el conocimiento esmerado del sentido que los textos bíblicos usados por la liturgia tenían para los contemporáneos, para los cuales fueron escritos inmediatamente, permanece siempre como fundamento presupuesto para entender el uso que la liturgia hace de la Biblia.

Así, por ejemplo, el presupuesto primero para entender en qué sentido preciso la liturgia del tiempo Adviento-Epifanía interpreta las profecías mesiánicas de Isaías en torno al futuro Mesías y al reino de Dios que será instaurado por Él, hay que conocer exactamente, ante todo, qué sentido podían tener estas profecías para los contemporáneos para los cuales fueron escritas inmediatamente. Partiendo de este "sentido", habrá que entender "los sentidos" ulteriores de estas profecías dictados por la liturgia.

Cuando los judíos contemporáneos leían: *Surge, illuminare Ierusalem,* etc. (Is 60,1-6), ellos pensaban, ciertamente, en el fin del destierro y en una gloria inmensa del pueblo de Dios, cuya capital, Jerusalén, bajo el reino del Mesías, vendría a ser el centro del mundo. La esencia de esta interpretación de las promesas de Dios hechas por boca del profeta era justísima; Dios, efectivamente, anunciaba en verdad y prometía que bajo el Mesías el pueblo de Dios sería liberado y vendría a ser el centro de la vida sobre la tierra. Sólo que los judíos concretizaban este pensamiento en un sentido material y nacional, mientras que Dios preveía una realización mucho más sublime, espiritual y universal, realización que se verificó cuando apareció Cristo en la tierra (epifanía) y se verifica en misterio todos los días en la Iglesia, en la Misa y en las almas.

Cuando la liturgia de la Epifanía lee aquella profecía en la Misa, piensa en todo este conjunto; la luz ulterior que cae sobre ese texto por la venida del Hijo de Dios a la tierra un día en Palestina y todos los días en la Iglesia, en la Misa, en las almas de los fieles, no volatiliza el sentido de los contemporáneos de Isaías, sino que lo presupone, de modo que el significado total, teológico-litúrgico, de ese texto leído el día de Epifanía: lo que Dios prometió y anunció a los judíos en el destierro, es decir, que en virtud del Mesías sería libertado el pueblo de Dios de sus enemigos y, resplandeciente de gloria extraordinaria, vendría a ser el centro de todo el mundo, se verificó como en un esbozo pálido al fin del destierro babilónico, mas tuvo en realidad su plena realización de modo inmensamente más sublime del que pudieron sospechar los judíos con la aparición del Hijo de Dios sobre la tierra, en Palestina, tantos siglos después y con la venida sacramental del Hijo de Dios cada día en la Iglesia, en la Misa, y con su venida secreta a las almas. Por lo mismo, entre el sentido que daban

los contemporáneos a tal texto y los ulteriores sentidos indicados por la liturgia no existe interrupción, sino continuidad sublimativa.

Del mismo modo se ha de decir que la interpretación teológico-ascética de los salmos en el uso litúrgico, para no ser arbitraria, debe siempre partir del sentido de los contemporáneos y los demás "sentidos" deberán siempre, en cierto modo, estar en conexión con aquél y ser una profundización ulterior del mismo y nunca ser completamente extraños a él. De lo contrario, se caería en pleno alegorismo helenístico, sin ninguna garantía de entender el texto sagrado en el sentido de su autor, Dios. En una palabra: toda interpretación de la Biblia, aun puramente litúrgica, que quisiera prescindir del sentido de los contemporáneos construiría sobre el vacío.

4. Profundizamiento de la perspectiva de los contemporáneos en los textos del Antiguo Testamento usados por la liturgia

Mas, para entender el uso que la liturgia hace de la Biblia, hay que afirmar con no menor resolución que el sentido que los contemporáneos daban, o podían dar, a un texto bíblico es siempre superado cuando ese texto bíblico es insertado en la liturgia. Superado precisamente por medio de aquel profundizamiento que da la liturgia a los textos bíblicos poniéndolos en relación con aquellas realidades ya acaecidas en la vida histórica del Redentor en Palestina; con las realidades del misterio de Cristo que se verifican en modo real místico cada día en las almas y, ante todo, por vía litúrgica en el período presente desde la Ascensión a la parusía y, finalmente, con las realidades futuras de la escatología, de las que ya estamos algo informados. Ilustramos esta regla con una serie de ejemplos mostrando la prolongación que la liturgia da al sentido de los contemporáneos. Consideremos antes el uso litúrgico de los textos del Antiguo Testamento, según que se trate de textos que expresan: *a)* afirmaciones doctrinales en torno a Dios —naturaleza, atributos—o a las otras cosas, especialmente en torno a las relaciones entre Dios y el hombre; *b)* preceptos y amonestaciones morales, jurídicas, litúrgicas; *c)* profecías propiamente dichas; *d)* personas, cosas y acontecimientos históricos.

Afirmaciones doctrinales.

Si se trata de textos del Antiguo Testamento que hablan (sea bajo forma didáctica, sea bajo forma de oración o de otra cosa) de los atributos de Dios, el hecho de que estos textos vengan insertados en el cuadro litúrgico cristiano y recitados

por la Iglesia y por el fiel en este cuadro, interpreta estos mismos atributos bajo una luz inmensamente más profunda de la que podían percibir los judíos. En efecto, estos atributos en la Escritura no vienen propuestos y analizados especulativamente, entitativamente, como haría un filósofo de cultura griega, sino que la Escritura muestra estos atributos según el modo en que Dios obra en el mundo. Por ejemplo: la Escritura no analiza filosóficamente qué cosa es la sabiduría de Dios, o la bondad, o el poder, o la libertad; sino que muestra a Dios obrando en el mundo con poder, sabiduría, bondad, etc.

Ahora bien, la historia de las intervenciones de Dios en el mundo es la historia sagrada, que, como sabemos, está toda concentrada en el misterio de Cristo. Es claro, por lo mismo, que con la manifestación de Cristo y de las realidades cristianas, los atributos de Dios, afirmados y cantados en el Antiguo Testamento, aparecerán con una profundidad insospechada en el Nuevo Testamento, pero patente sólo a la luz de la nueva realidad. Es precisamente lo que sucede cuando los textos del Antiguo Testamento, en los que se afirman los atributos de Dios como podían aparecer a la luz de las realidades del Antiguo Testamento, son recitados en la liturgia a la luz ulterior de las realidades de Cristo, de la economía cristiana y de la futura escatología.

Así, por ejemplo, en el salmo 135 (Vulg.): *Confitemini Domino quoniam bonus* (nueva versión: *Laudate Dominum quoniam bonus),* en el que se intercala el estribillo *quoniam in aeternum misericordia eius,* se exalta la bondad y la misericordia de Dios, como se manifiesta en la creación y constitución del mundo, en su providencia para con su pueblo, en el cuidado continuo que Él toma de todos los hombres. Es claro, sin embargo, que cuando este mismo salmo es cantado en la liturgia cristiana, este mismo atributo de la bondad y de la misericordia de Dios adquiere un significado inmensamente más profundo que el que podía tener un judío.

En efecto, al decir el cristiano: alabad al Señor porque es bueno, porque eterna es su misericordia, piensa no sólo en la creación y en la providencia de Dios para con el pueblo israelita, que manifiestan ya grandemente la bondad y la misericordia del Señor, sino piensa que Dios ha amado tanto al mundo que ha entregado su Hijo unigénito por la salvación del mundo, y que Dios es caridad, Padre del hijo pródigo y Padre nuestro; y que, siendo nosotros pecadores, nos ha salvado por pura misericordia y nos ha hecho hijos suyos adoptivos en Cristo y nos da continuamente su Espíritu. Incluso nos ha predestinado en Cristo y nos da todas las gracias necesarias para conducirnos a la visión beatífica en una paz y en una felicidad que ni ojo jamás ha visto ni oído ha escuchado, pero que Dios prepara a cuantos lo aman. Es claro que, a

esta luz, que es precisamente la de la liturgia, adquieren un sentido inaudito versículos como los que siguen:

"Qui in humilitate nostra memor fuit nostri, quoniam in aeternum misericordia eius.
Et liberavit nos ab inimicis nostris, quoniam in aeternum misericordia eius.
Qui dat escam omni carni, quoniam in aeternum misericordia eius.
Laudate Deum caeli, quoniam in aternum misericordia eius."

Del mismo modo, cuando el mismo salmo (vv. 10-12) alaba la misericordia eterna del Señor en la liberación del pueblo hebreo de Egipto y en el cuidado que toma de él hasta la entrada en la tierra de promisión, piensa el cristiano que aquella acción providencial de Dios para con el pueblo hebreo estaba toda dirigida a la formación del pueblo cristiano y de la Iglesia y que él mismo forma parte de este pueblo, de esta Iglesia, la cual, a su vez, no es sino una participación y una sombra de la futura Jerusalén celeste. Por lo cual aquí también el versículo: "porque es eterna su misericordia" se ilumina con una luz inmensamente más profunda que la que podía ser aquella concedida a un hebreo que lo cantaba.

¿Cuál será esa luz y qué fuerza vital tomará si el cristiano que canta el salmo no es un cristiano mediocre que se contenta con vivir en estado de gracia y lleva luego una vida todavía llena de imperfecciones, sino un cristiano que se ha dado seria y enteramente a Dios, hasta conseguir los estados elevados de la perfección cristiana en la vida ascética y mística, con la experiencia íntima del misterio de Cristo en sí mismo? Este cristiano, en efecto, al cantar este salmo y su estribillo *quoniam in aeternum misericordia eius,* tendrá delante de sus ojos no sólo toda la economía creadora y redentora de Dios en Cristo para con los hombres en general, y ni siquiera sólo para con los cristianos en general, sino también para consigo mismo, *hic et nunc,* especialmente.

Los atributos de Dios le aparecerán no sólo en las intervenciones de Dios en el mundo, sino también en aquellas intervenciones de Dios en su propia persona, por las cuales Dios lo ha amado, elegido, purificado y le ha hecho experimentar su inefable intimidad, la cual, a su vez, él bien lo sabe, no es sino una pálida sombra, un pequeño anticipo y una lejana preparación a la inmensamente más sublime para la que Dios lo encamina en la Jerusalén celeste. De todas estas realidades, con el más escrupuloso respeto a la verdad y al único sentido del texto bíblico, se iluminará su canto del *quoniam in aeternum misericordia eius.* Es conocido el canto de Santa Teresa a propósito del versículo: *misericordia Domini in aeternum cantabo.* Tendremos ocasión de tratar todavía acerca de este tema

a propósito de las relaciones entre la vida litúrgica y la vida mística.

Otro ejemplo: en el libro de la Sabiduría, 10,20ss., se lee de los hebreos después del paso del mar Rojo: "celebraron, Señor, tu santo nombre, y a una alabaron tu diestra vencedora. Porque la sabiduría abrió la boca de los mudos e hizo elocuentes las lenguas de los niños". Y el salmo 97 comienza de este modo: "cantad al Señor un cántico nuevo porque hizo maravillas". Se exalta la potencia de Dios mostrada por Él librando a su pueblo de sus enemigos en una victoria maravillosa.

Ahora bien, estos textos, en la liturgia, se leen el uno junto al otro en el introito de la misa del jueves de Pascua y se refieren evidentemente a la situación de los neófitos bautizados el Sábado Santo. En este contexto no es difícil entender cómo el poder de Dios, alabado en esos textos, según el sentido que ellos tenían para los contemporáneos, para los cuales fueron escritos inmediatamente, tome aquí un significado inmensamente más profundo. En efecto, aquel mismo poder de Dios que se manifestó en la liberación de su pueblo antes de los egipcios y luego de sus otros enemigos, se manifiesta en modo todavía más sorprendente en las maravillas del bautismo que es, en modo más maravilloso, para todos los hombres y para la Iglesia lo que fué para los hebreos la liberación de Egipto y de los otros enemigos temporales.

En el Eclesiástico, 24,5-32, se hace el encomio de Dios, que se manifiesta en la creación, como Dios la ha concebido y como la ha realizado (vv. 5-12), y luego, especialmente, en la ley que Él ha dado al pueblo elegido (vv.13-32). El pasaje comienza así:

Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita ante toda criatura.

Y termina:

"El que me escucha no será confundido, y los que me sirven no pecarán; los que me declaran tendrán la vida eterna. Todo esto es el libro de la vida y de la alianza del Altísimo, y el conocimiento de la verdad."

Ahora bien, este pasaje se lee con mucha frecuencia en la liturgia como epístola de las misas marianas con referencia a la Virgen. En este contexto el sentido que adquiere el encomio de la Sabiduría de Dios es éste: la Sabiduría de Dios, que se manifestó de modo maravilloso en la creación del mundo y en la ley mosaica, se manifiesta de modo más maravilloso aún en la Virgen. Y, en efecto, quien piensa en las estrechas relaciones entre María y Cristo, Sabiduría de Dios concretizada y encarnada, quien piensa en las maravillas que Dios ha obrado en María, en el lugar que ella ocupa en la vida de los cristianos, no puede menos de computar a María entre las

obras más maravillosas de la Sabiduría divina: *beatam me dicent omnes generationes quia fecit in me magna qui potens est.* Por lo mismo, no es arbitrario insertar a María en el fondo de los pasajes escriturísticos que alaban la sabiduría de Dios manifestada en la creación, en la providencia y en la Thora.

También aquellos textos tan frecuentes en el Antiguo Testamento, donde se habla de Dios creador, cuando se leen en la liturgia toman una luz completamente nueva por el contexto cristiano en que son insertados. En efecto, como ya lo hace el Nuevo Testamento (véase, por ejemplo, Col 1,15-20), en la liturgia se lee la obra de la creación a la luz de Cristo y de la obra de la redención y de la futura escatología, por lo cual la visión que el judío podía tener de Dios creador es distinta de la que tiene el cristiano. Por ejemplo, la oración después de la novena profecía del Sábado Santo decía: "Omnipotente y sempiterno Dios, que eres tan admirable en la dispensación de todas tus obras: entiendan tus redimidos que la creación del mundo, en el principio, no fué mayor maravilla que el haberse inmolado Cristo, nuestra Pascua, al fin de los siglos". Y la oración después de la primera profecía, en la cual se lee precisamente la creación de las cosas y del hombre, dice: "¡Oh Dios!, que creaste al hombre admirablemente y le redimiste más admirablemente aún..." y puede añadirse, más admirablemente lo redimirás...

El Antiguo Testamento habla con frecuencia de Dios presente en su pueblo, especialmente en el santuario. Fortísimo es el sentido de esta presencia de Dios en el santuario en el pasaje del libro segundo de los Paralipómenos 6-7, donde se narra la dedicación del templo de Salomón. Es obvio el profundizamiento del sentido de estos textos cuando son leídos en la liturgia cristiana de la dedicación de una iglesia, edificio material de la Iglesia espiritual, donde Dios se hace presente en el sacrificio eucarístico y donde el flujo de gracia santificadora que emana para toda alma y que puede llegar hasta la experiencia mística de la presencia en sí misma de las personas de la Santísima Trinidad, es inmensamente más grande que en el templo de Salomón. Incluso en el oficio de la dedicación de una iglesia, las continuas alusiones a la presencia más extraordinaria de Dios entre el pueblo de la Jerusalén celeste (véase, por ejemplo, el responsorio de la lección X y de la XII, en el oficio monástico, el capítulo de laudes, los himnos *Urbs Ierusalem beata* y *Angularis fundamentum,* la epístola de la Misa [Apoc 21,2-5]) prolongan el sentido de los textos de los Paralipómenos sobre la presencia de Dios hasta los triunfos del Apocalipsis.

Los profetas del Antiguo Testamento cantan con frecuencia la ternura y la grandeza del amor de Dios para con su pueblo comparándolo al de un esposo para con su esposa

(Os 1,2; 2,3-15; 4,10-19; Ier 12,7-9; 31,3; Is 54,5-8; 62,4ss.; Ez 16,23; Mal 1,2). Todo el Cantar no hace otra cosa que proclamar en sentido parabólico este amor conyugal entre Dios e Israel. Los textos del Cantar de los Cantares se leen a veces en la liturgia en las fiestas de la Virgen (por ejemplo, la epístola de la misa de la Visitación) y de algunas santas particulares. Trasladados a este ambiente cristiano, esos textos se leen a la luz de todas las manifestaciones del amor de Dios para con la Iglesia y para con cada una de las almas dentro de la Iglesia, especialmente para con María, de las cuales las relaciones entre Dios e Israel no fueron sino una pálida sombra. Y en el fondo se ve siempre a la Jerusalén celeste, donde tendrán perfecto cumplimiento las nupcias del Cordero con la Iglesia y con cada una de las almas (Apoc 19,7.9; 21,2ss.).

Con muchísima frecuencia se canta en los Salmos y en los libros sapienciales a Dios como protector del justo y piadoso israelita. Estos textos se leen frecuentemente en la liturgia a la luz de la protección más admirable todavía que Dios ha concedido a los justos del Nuevo Testamento (véase, por ejemplo, las misas del común de un mártir no pontífice, de muchos mártires fuera del tiempo pascual y de un mártir en el tiempo pascual, de un confesor no pontífice, de una virgen mártir).

En suma, todos los textos de tipo doctrinal del Antiguo Testamento, en los cuales se afirma algún atributo de Dios algo vinculado con las relaciones entre el mundo y Dios, leídos en la liturgia, son como profundizados y prolongados por ella a la luz de las realidades presentes en Cristo y en la Iglesia y de las realidades futuras de la última escatología.

Preceptos y amonestaciones.

Los preceptos y amonestaciones morales, litúrgicos, jurídicos de toda especie que, en el Antiguo Testamento, se dirigen inmediatamente a los israelitas, se reciben con frecuencia en el Nuevo Testamento y se tienen como válidos en la nueva economía y, por lo mismo, también se repiten en la liturgia. Mas es claro que estos preceptos y amonestaciones leídos en la liturgia se iluminan con una luz toda nueva, precisamente porque se ven en la gran realidad de Cristo, de la Iglesia y de las realidades futuras.

Por ejemplo, el mandamiento del amor de Dios y del prójimo, en los que se resume todo el decálogo, adquiere en el Nuevo Testamento una profundidad insospechada en el Antiguo. En efecto, el sentido preciso de ese supremo mandamiento aparece ahora no ser otro que el explicado por San Juan: "Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos... Carísimos, ahora somos

hijos de Dios, aunque no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es. Y todo el que tiene en Él esta esperanza, se santifica, como santo es Él... Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él... El que no practica la justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano. Porque éste es el mensaje que desde el principio habéis oído, que nos amemos los unos a los otros... Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es caridad. La de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por Él. En eso está la caridad, no que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados. Carísimos, si de esta manera nos amó Dios, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nunca le vió nadie; si nosotros nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su amor es en nosotros perfecto. Conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros en que nos dió su espíritu. Y hemos visto, y damos de ello testimonio, que el Padre envió a su Hijo por Salvador del mundo. Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído la caridad que Dios nos tiene. Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él" (1 Io 3,1-4,16). Por lo mismo, plena continuidad con el Antiguo Testamento y al mismo tiempo inaudito profundizamiento.

Del mismo modo también, los preceptos del Antiguo Testamento contra la impureza se han conservado naturalmente en la nueva economía, pero motivados por una luz inmensamente más profunda, aquélla explicada por San Pablo: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios!... ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestros cuerpos" (1 Cor 6,15ss.).

Del mismo modo, todas las amonestaciones a una vida santa y a hacer buenas obras que el Antiguo Testamento dirige al piadoso israelita, se leen en la liturgia a la luz del sermón de la Montaña (Mt 5-7,27) y de la teología de San Pablo y de San Juan. Especialmente los temas de la oración, de la limosna, del ayuno, tan frecuentes en el Antiguo Testamento, se conservan todos en la nueva economía, pero sondeados a la luz de la doctrina y los ejemplos de Cristo (Mt 6,1-7,23): los cuarenta días en el desierto de Jesús; su vida de oración; así

como a la luz de la doctrina de la gracia, del cuerpo místico, de la expiación, de la imitación de Cristo.

La necesidad de la limosna es explicada por San Juan de esta manera: "Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Quien aborrece a su hermano es homicida, y ya sabéis que todo homicida no tiene en sí la vida eterna. En esto hemos conocido la caridad, en que Él dió su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos. El que tuviere bienes de este mundo, y viendo a su hermano pasar necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? Hijitos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad" (1 Io 3,14-18).

Y, efectivamente, en ese espíritu se repiten en la liturgia los preceptos y amonestaciones morales y de vida santa del Antiguo Testamento. Así, por ejemplo, cuando se lee en el decálogo en la epístola de la misa del miércoles después del domingo tercero de Cuaresma, y en el miércoles después del domingo de Pasión, días de escrutinio para los catecúmenos que aspiraban al bautismo el Sábado Santo. Especialmente, en la misa del miércoles después del domingo tercero, la lectura del evangelio (Mt 15,1-20), con la acentuación fuerte de la observancia, ante todo, interna del decálogo, interpreta vigorosamente el mismo decálogo leído en la epístola, a la luz del discurso de la montaña. Al mismo tiempo, las llamadas continuas que hace la liturgia de la Cuaresma, con las mismas palabras del Antiguo Testamento, a la oración, al ayuno, a la limosna, a la penitencia, a las buenas obras en general, tienen en el cuadro del Nuevo Testamento y de la liturgia un sentido inmensamente más profundo del que podían tener para los judíos, pues se ven bajo el aspecto de la economía en Cristo, del ser cristiano, como lo describen especialmente San Pablo y San Juan, y de la futura escatología.

También los preceptos litúrgicos del Antiguo Testamento se repiten en la liturgia con proyección a las realidades crísticas y eclesiales actuales como se verifica en la misma liturgia. Así, por ejemplo, cuando el Viernes Santo, y en la que fué IX profecía del Sábado Santo se leen, tomados del Exodo, 12,1-11, los preceptos en torno a la celebración litúrgica de la pascua judía, es claro que el sentido de aquellos preceptos litúrgicos se ven sobre el fondo de la inmolación del Gólgota y de su reactualización incruenta en la Misa.

Los preceptos litúrgicos del Exodo (13,1-3.11-13) y del Levítico (12,1-8) en torno a la presentación del primogénito en el templo que se leen en el breviario el día 2 de febrero, se hace con referencias al hecho histórico de la presentación de Jesús en el templo y al hecho real místico de su venida sacramental en la Misa. Por lo mismo, óptimamente la antífona de

la procesión de las candelas, repetida en parte en el primer responsorio después de las lección primera del breviario: "Adorna tu tálamo, oh Sión (se entiende Jerusalén y la Iglesia) y recibe a Cristo Rey; acoge con amor a María, que es la puerta del cielo; ella misma, en efecto, lleva al Rey de la gloria, la nueva luz. Se detiene la Virgen llevando en las manos al Hijo engendrado antes del alba: al cual tomó en sus brazos Simeón y anunció a los pueblos que Él era el Señor de la vida y de la muerte y el Salvador del mundo". O bien el introito: "Hemos recibido, oh Dios, tu misericordia en medio de tu templo; como tu nombre, oh Dios, así ha llegado tu alabanza hasta los confines de la tierra; tu diestra está llena de justicia. Grande es el Señor y muy laudable; en la ciudad de nuestro Dios, en su santo templo". Es justo que el cristiano piense en la realización plenaria de estas realidades en la Jerusalén celeste.

Profecías propiamente dichas.

La prolongación del sentido de los contemporáneos en el uso litúrgico de las profecías propiamente dichas del Antiguo Testamento es bastante fácil de entender y antes hemos dado ya un ejemplo. La profecía propiamente dicha del Antiguo Testamento mira esencialmente al anuncio del Mesías y de su reino colocado en los últimos tiempos, los tiempos escatológicos de la historia; o, por lo menos, entre las profecías propiamente dichas del Antiguo Testamento, es ésta la que interesa al Nuevo Testamento y a la Iglesia.

Ahora bien, según la doctrina del Nuevo Testamento, el Mesías anunciado es Jesucristo; con Él comienzan los últimos tiempos, los tiempos escatológicos de que hablaron los profetas; estos tiempos escatológicos no se han cumplido todavía, sino que están en vías de terminarse; se terminarán o cumplirán perfectamente en la segunda venida de Cristo, en la parusía y en la instauración final completa del reino de Dios.

Así, teológicamente hablando, las profecías del Antiguo Testamento en torno al Mesías y a su reino, además del sentido en el que podían aparecer a los contemporáneos para los que fueron escritas inmediatamente, pueden y deben tener como tres planos de profundidad, que son como tres ulteriores etapas de realización integral, a la luz de las cuales el sentido fundamental de los contemporáneos viene sucesivamente prolongado y profundizado: el plano de la vida histórica de Cristo, el plano de la realización real mística del misterio de Cristo en las almas y en la Iglesia por vía litúrgica (principalmente sacrificio y sacramentos) y extralitúrgica, como se realiza cada día en la actual fase que va desde la Ascensión a la parusía, y el plano de la última escatología.

En la liturgia la profecía propiamente dicha del Antiguo Testamento en torno al Mesías y a su reino tiene su máxima importancia en el período Adviento-Epifanía, en el cual todo el misterio de Cristo, en su completo desenvolvimiento, desde el comienzo del mundo hasta el Apocalipsis, se ve bajo el concepto de la venida epifánica del Señor. Secundariamente, tiene ella una cierta importancia en el período Septuagésima-Pentecostés, en el que, nuevamente, es presentado todo el misterio de Cristo, pero bajo la idea de redención. Se añaden algunas fiestas particulares, como, por ejemplo, la Inmaculada y el Sagrado Corazón.

En el período Adviento-Epifanía, precisamente porque la idea esencial es la del desarrollo completo del misterio de Cristo como venida del Señor, el fondo escriturístico del Antiguo Testamento, particularmente abundante en el breviario, está constituído por las profecías de Isaías en torno al Mesías futuro, a su venida y a su reino. Ahora bien, el sentido que estas profecías tenían para los contemporáneos tienen en la liturgia una continua transposición más profunda, porque se ven a la luz de la venida histórica de Cristo sobre la tierra en Palestina, de su continua venida real mística en las almas, en la Iglesia, en el sacrificio de la Misa, en los sacramentos, en la vida privada de toda alma cristiana, y, finalmente, a la luz de su futura segunda venida en la última escatología.

Así, por ejemplo, cuando la liturgia con frecuencia repite durante el Adviento (por ejemplo, el introito del miércoles de las cuatro Témporas de Adviento, introito del domingo cuarto de Adviento): "rociad, cielos, de arriba; nubes, lloved al Justo. Abrase la tierra y germine al Salvador" (Is 45,8), aunque éste es el grito de los judíos que, en el destierro de Babilonia, esperaban la venida del Mesías, la liberación por mano de Ciro (cf. Sábado de las cuatro témporas de Adviento, lectura cuarta), la instauración del reino de Dios, pues todas estas cosas prometía Dios por boca del profeta; sin embargo, en la visión de la liturgia es también el grito de todo el Antiguo Testamento en orden a la venida de Cristo, que se realizó por la encarnación del Hijo de Dios y su nacimiento en Palestina de la Virgen María; es también el grito de todo cristiano que cada año espera nuevamente la fiesta de Navidad, incluso que espera nuevamente cada día su venida sacramental en el sacrificio de la Misa y su venida mística en las almas; y es, finalmente, el grito de este mismo cristiano que espera la segunda y triunfal venida del Señor en la parusía y en la visión beatífica. Por esto en la vigilia de Navidad puede comentar de este modo el sentido del Adviento y de las lecturas del profeta Isaías que durante él se hacen: "¡Oh Dios, que nos alegras con la anual expectación de la fiesta de nuestra redención!, haz que, así como recibimos ahora gozosos a tu Unigénito

como Redentor, así veamos después sin temor volver como Juez".

En la misma Misa de la Vigilia de Navidad se lee como *Communio* el pasaje siguiente de Isaías: "Se revelará la gloria del Señor y toda carne verá la salud de nuestro Dios". Este pasaje, en el sentido que aquí le da la liturgia, se refiere simultáneamente: 1), a los judíos del Antiguo Testamento que esperaban su liberación mesiánica que Dios les concedió, y a todo el mundo, con la encarnación del Hijo de Dios y su nacimiento de la Virgen María en Palestina; 2), a los cristianos que cada día esperan la venida sacramental del mismo Hijo de Dios, en el sacrificio y en la comunión, y mística en el interior de sus almas, y cada año esperan la fiesta de su nacimiento en el día de Navidad; 3), a los mismos cristianos que esperan el cielo y la parusía con la instauración definitiva, cósmica y gloriosa del reino de Dios.

Lo mismo hay que decir del texto de Isaías (30,30) que se lee como introito de la Misa del domingo segundo de Adviento: "Pueblo de Sión, he aquí que el Señor vendrá a salvar las gentes, y el Señor hará oír la gloria de su voz en la alegría de vuestro corazón". La referencia de este texto a la venida del Señor en la Misa y a la fiesta de Navidad subráyalo en la liturgia la oración de la misma Misa: "Excita, Señor, nuestros corazones a preparar los caminos de tu Unigénito; para que podamos servirte con nuestras almas, purificadas con la venida de Aquél que contigo vive y reina".

La perspectiva escatológica final de todos estos textos proféticos de Isaías es también fuertemente acentuada por la liturgia desde el comienzo de este período litúrgico, en la Misa del domingo primero de Adviento en la cual se lee como evangelio, Lc 21,25-33, en el que nuestro Señor habla del fin del mundo y de su segunda venida al fin de los tiempos.

En el período litúrgico Septuagésima-Pentecostés la profecía del Antiguo Testamento propiamente dicha tiene ciertamente un relieve bastante menor que en el período Adviento-Epifanía. En el período Septuagésima-Pentecostés en el que se considera el misterio de Cristo como redención, el Antiguo Testamento, como se verá en seguida, es considerado más bien en su valor tipológico prefigurativo del misterio de Cristo como redención, que en su valor de profecía propiamente dicha del mismo misterio y bajo el mismo aspecto. Como quiera que sea, también en este período se ponen de relieve tres profecías del Antiguo Testamento: el salmo 21 (Vulg.): *Deus, Deus meus, respice in me quare me dereliquisti,* leído como tracto el domingo de Pasión; la profecía de Isaías sobre el siervo Yavé, leída en las misas del lunes santo (Is 50,5-10) y del miércoles santo (Is 62,11; 63,1-7; 53,1-12); la profecía de Joel, recordada expresamente en el discurso de San Pedro el mismo día de

Pentecostés y leída en el primer nocturno de los maitines del martes después de Pentecostés y en la misa del viernes de las cuatro témporas de Pentecostés.

Las dos profecías del salmo 21 y del siervo de Yavé de Isaías miran al Mesías paciente y redentor y en cada una de ellas se hace breve alusión a su triunfo y a los frutos maravillosos de su obra. A la luz del hecho de Cristo, de los detalles de su pasión, muerte y resurrección, de la noción clara de su divinidad, de la naturaleza espiritual y de la universalidad de su redención, cuyo fruto último es la Jerusalén celeste, es claro cuánto la liturgia, en la lectura de estas profecías, trasciende el sentido de los contemporáneos.

Se intuye así en esa luz a qué perspectivas tan profundas aluden pasajes como los siguientes, contenidos en estas profecías: "Los que teméis a Yavé, alabadle. ¡Descendencia toda de Jacob, glorificadle! ¡Reverenciadle todos los descendientes de Israel! Mi posteridad te servirá, hablará de Yavé a las generaciones venideras. Y predicarán tu justicia al pueblo que ha de nacer, por haber hecho esto Yavé" (Ps 21,24.32). El pueblo futuro, en el que piensa aquí la liturgia, es la Iglesia y la Jerusalén celeste. "El Señor, Yavé, me ha socorrido, y por eso no cedí ante la ignominia e hice rostro como de pedernal, sabiendo que no sería confundido. Cerca de mi defensor, ¿quién quiere contender conmigo?" (Is 50,7ss.). Este pasaje léelo la liturgia a la clara noción de la divinidad de Cristo y de aquello que Él mismo dijo: "Yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido... Yo y el Padre somos una sola cosa" (Io 10,17ss.30). Es claro que también la liturgia lee toda la profecía de Is 53,1-12 a la luz del texto de San Pablo a los filipenses (2,5-11) y de la primera epístola de San Pedro (2,21-25).

En qué sentido entienda la liturgia la profecía de Joel sobre el don del Espíritu de Dios a los fieles de los tiempos mesiánicos (Ioel 3,1-5), leída en el breviario el martes de Pentecostés, es bien claro por la interpretación dada por el mismo San Pedro (Act 2,15-18) y, en general, por la doctrina de San Pablo sobre el don del Espíritu dado a los cristianos, su parte en la vida que ellos han de llevar, la futura glorificación gloriosa del cuerpo en la resurrección como fruto último de su presencia entre nosotros (véase, por ejemplo, Rom 8, todo entero).

Entre las fiestas particulares en las que la lectura de las profecías propiamente dichas del Antiguo Testamento tiene alguna importancia nótense: la Inmaculada Concepción y la lectura en el breviario, del pasaje del Génesis 3,14ss.: "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella te aplastará la cabeza y tú morderás su calcañar".

El pasaje, también en el sentido de los contemporáneos, es el anuncio profético del Redentor que ha de nacer de la mujer y de la victoria que por medio de este fruto de la mujer alcanzará el género humano sobre el poder del mal, causa de nuestra primera caída. Es notoria la luz esplendorosa de esta profecía en la liturgia, en donde se lee a la luz de la doctrina sobre la Madre de Dios y sobre la Inmaculada. Con todo derecho puede comentar la liturgia: "Por un hombre entró el pecado en este mundo y por el pecado la muerte, en el cual todos pecaron. No temas, María; tú has encontrado gracia delante de Dios" (Respons. después de la primera lección).

En la fiesta del Sagrado Corazón tienen gran relieve en las lecturas del breviario las profecías de Jeremías sobre la instauración de un nuevo y eterno pacto entre Dios y el pueblo en los tiempos del Mesías, pacto basado esencialmente sobre el amor de Dios por el pueblo y la correspondencia sincera del pueblo al amor de Dios. Estas profecías toman evidentemente un significado profundo, leídas, como lo son en la liturgia, a la luz de la revelación del Dios, amor en Cristo, como aparece en San Pablo y en San Juan, y de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios que se prolonga hasta la Jerusalén celeste.

El significado de personas, cosas, acontecimientos históricos, instituciones. La tipología.

El sentido más profundo, por cuyo medio el Nuevo Testamento y la liturgia superan el simple sentido que daban los contemporáneos a ciertos textos del Antiguo Testamento, cuando se trata del significado anejo a personas, cosas, acontecimientos históricos, instituciones, tiene un nombre especial, ya usado, si bien no exclusivamente, en el Nuevo Testamento y que hoy es cada vez más universalmente aceptado: se llama el *sentido tipológico*. Es necesario examinar más atentamente este caso especial.

La tipología, en la Biblia y en la liturgia, es una cierta relación que existe entre dos cosas diversas en las cuales se concretiza el mismo misterio de Cristo en sus diversas fases de realización sucesiva, cuando las dos cosas, en la intención de Dios, realizan el mismo acto de este misterio en sus fases diversas de desarrollo histórico sucesivo, de modo que la cosa históricamente antecedente, a los ojos de Dios, haga posible, prepare la cosa siguiente y sea como una realización primera, todavía imperfecta, como en esbozo y en bosquejo: antirealización que tiene toda su razón de ser en la cosa subsiguiente que la realiza.

La cosa antecedente es el tipo, una expresión primera, un primer esbozo, un primer bosquejo prefigurativo; la cosa sub-

siguiente es el antetipo, la realización más perfecta y más completa de una misma idea. Entre el tipo y el antetipo existe, pues, a los ojos de Dios y en realidad, una relación intrínseca de preparación y de prefiguración: Dios, al realizar la cosa antecedente, tenía ya a la vista la cosa subsiguiente. Es claro que el significado pleno o la razón plena de ser del tipo, en el desenvolvimiento histórico del misterio de Cristo, historia sagrada, no puede ser entendido sino con referencia al antetipo.

Por lo mismo, en la tipología existe una cosa que prepara, prefigura y esboza otra cosa, en orden a una realización sucesiva siempre más perfecta del misterio de Cristo; esta cosa puede ser cosa inanimada, persona, acontecimiento o institución. Es claro que la tipología presupone la unidad de los dos Testamentos y de la historia sagrada, como ha sido explicada al comienzo de este capítulo. Ella expresa esta unidad de la historia sagrada en el misterio de Cristo no sólo mediante un profundizamiento cada vez mayor del valor total de afirmaciones generales abstractas, sean doctrinales, morales o profesionales; pero mediante una relación intrínseca preparativa y prefigurativa de cosa a cosa.

La existencia de la tipología en línea máxima en el Antiguo y Nuevo Testamento es absolutamente cierta. La cosa aparece ya en el Antiguo Testamento en los profetas, en quienes se pone de relieve la tendencia a interpretar los acontecimientos de la historia de Israel no sólo a la luz histórica, como pudieron aparecer también a los contemporáneos de los profetas, sino a la luz de acontecimientos futuros. Los sucesos pasados son considerados como preparadores, anunciadores y prefiguradores de las realidades futuras que se verificarán en los tiempos del Mesías. En efecto, en los tiempos mesiánicos, tal es el pensamiento de los profetas, se renovarán, en cierto modo, los sucesos más memorables de la antigua historia de Israel, no como repetición mecánica y material, sino como una transposición más sublime y admirable.

Ante todo, se considera en esta luz la historia del Exodo, desde la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra de promisión (véase, por ejemplo, Is 11,11-12,6; 43,16-21; Ier 23,7ss.; 31,31-33). De este modo, los rasgos esenciales de la historia del antiguo Israel, además de conservar todo su valor de realidad histórica pasada, adquieren un valor ulterior de anterealización imperfecta de lo que hará Dios en los tiempos mesiánicos: existirá, en modo bastante más maravilloso y sublime que sucedió en el primer Exodo, un nuevo paso del mar, una nueva marcha del pueblo por el desierto, existirán nuevas aguas vivas que salen de la roca, una nueva columna luminosa de nubes y, especialmente, una nueva y eterna alianza. Esta tendencia es aún acentuada en el judaísmo posterior. En el Nuevo Testamento toma ella un gran desarrollo.

El gran nuevo anuncio, que el Nuevo Testamento dirige a los judíos, es simplemente éste: todo lo que ha sido preparado, anunciado, prefigurado como en un bosquejo primero en el Antiguo Testamento, se ha cumplido ahora en la persona de Cristo y en los cristianos. Todos los libros del Nuevo Testamento están llenos de esta idea[4]. San Pablo hace de ella una teoría explícita. Es su concepto de la plenitud de los tiempos (Gal 4,4; Eph 1,10), de la ley pedagogo que conduce a Cristo (Gal 3,24; Rom 10,4), de los cristianos, meta hacia la cual tendía toda la historia precedente (1 Cor 10,11), verdadero Israel que Dios tenía el propósito de formar cuando se ocupaba del Israel histórico (Gal 6,16), verdaderos hijos de Abraham, en los cuales se cumplen las promesas hechas a él (Rom 9,7ss.), y el concepto de la ley, primer esbozo imperfecto y prefigurativo de la nueva economía (Heb 10,1).

En estos conceptos generales, que expresan vigorosamente la unidad continuadora de los dos Testamentos y de toda la historia, la tipología propiamente dicha tiene un lugar importantísimo: el Antiguo Testamento no sólo prepara y anuncia al Nuevo mediante una simple sucesión cronológica o mediante doctrinas y afirmaciones teóricas, sino que las cosas, las personas y los acontecimientos del Antiguo Testamento tienen también valor de primeras realizaciones imperfectas y prefigurativas de cosas, personas y acontecimientos del Nuevo Testamento.

Esta relación entre las realidades del Antiguo Testamento y las realidades del Nuevo es llamada en cuatro casos explícitamente: *Typos, Antitypos:* relación entre Adán y Cristo (Rom 5,14); relación entre los acontecimientos del éxodo y la vida cristiana (1 Cor 10,6); relación entre el sacerdocio y la liturgia del tabernáculo de una parte, y el sacerdocio y sacrificio de Cristo de la otra; santuario del templo y santuario del cielo (Heb 9,24; cf. 9-10,8); relación entre el arca de Noé y el bautismo (1 Petr 3,21).

Sería evidentemente arbitrario decir que éstos son los únicos pasajes de interpretación tipológica cierta en el Nuevo Testamento. En efecto, en muchos otros casos, sin que llegue a usarse la palabra *typos, antitypos,* el Nuevo Testamento interpreta el significado de cosas, personas, acontecimientos del Antiguo Testamento, con un procedimiento idéntico, o del todo similar, que hace difícil ver cuál sea su diferencia con los casos precedentes. Así, mirando las cosas de cerca, es imposible evadir la impresión que en el Antiguo Testamento el procedi-

---

[4] Cf., p.ej., L. GOPPELT, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (1939); P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique* (París 1943); P. VAN DEN PLOEG, *L'Ancien Testament dans l'Epître aux Hébreux:* Revue Biblique (1947) 187ss.

miento de interpretación tipológica se ha usado efectivamente en larga escala.

He aquí algunos ejemplos que he podido notar: 1. El maná (el agua de la roca)-la eucaristía (Io 6,48-58; cf. 1 Cor 10-3). 2. Jonás sale después de tres días del vientre de la ballena-la resurrección de Cristo después de tres días (Mt 12,39); si bien aquí se trata tal vez de un caso especial. 3. Elías-Juan Bautista (Mt 17,12). 4. Cordero pascual-Cristo (Mt 26,28 y paralelos; 1 Cor 5,7; cf. Ex 24,8; Ier 31,31; Zach 9,11; Heb 9,19ss.). 5. La serpiente en el desierto-Cristo en la cruz (Io 3,14). 6. Jerusalén terrena-Iglesia-Jerusalén celeste (Gal 4,25-27; Heb 11,10; 12,22; 13,14; Apoc 3,12; 11,2; 20,9). 7. La antigua alianza-el Nuevo Testamento (Mt 26,28; 2 Cor 3,6.14; Gal 4,24; Heb 7,22; 8,8ss.; 9,15; 10,29; 13,20). 8. Moisés-Cristo (Io 6,32; 1,17; Act 7,37; 1 Cor 10,2; Heb 3,2ss.; 11,26). 9. David-Cristo (Act 2,25ss.). 10. Jacob y Esaú-cristianos y judíos (Rom 9). 11. Observancias ascéticas y fiestas judías-Cristo y las realidades cristianas (Col 2,16-23).

Establecida en línea máxima la existencia y la legitimidad de la interpretación tipológica, la cuestión ulterior, que hoy interesa principalmente, es de saber cuáles son las reglas precisas que permitan en un caso determinado particular establecer con seguridad, sin caer en lo arbitrario, hasta dónde se extienda exactamente en sus detalles la relación tipológica entre una realidad del Antiguo Testamento y del Nuevo. Es demasiado evidente, en efecto, que, al querer revalorizar el principio de máxima interpretación tipológica contra las exageraciones científico-filológicas que han prevalecido desde hace un siglo a esta parte [5], no podemos en modo alguno recaer en las no menos evidentes exageraciones arbitrarias en que cayeron muchos Padres y especialmente los autores medievales, partiendo del recto principio de la interpretación tipológica.

Me parece que no se puede negar que la cuestión, con haber sido objeto de diversos estudios [6], tiene todavía necesidad de ser mejor dilucidada. Parece que la regla práctica más segura sea simplemente la de atenerse a aquellos casos de tipología ya claramente atestiguados por la Escritura o al menos insinuados en ella. Y la razón principal me parece la de que, siendo la tipología una relación de preparación y prefiguración entre dos cosas en fases diversas de la historia sagrada, una relación intrínseca entre las mismas cosas, porque Dios mismo lo ha dispuesto así, ello depende necesariamente de la intención y de la libre voluntad creadora de Dios que nosotros no

[5] Cf. C. CHARLIER, *La lecture...* p.6ss.
[6] A esto se refieren precisamente en buena parte las dos obras de DANIELOU *Sacramentum futuri* y *Biblie et liturgie.*

podemos conocer con certeza si Él, de algún modo, no nos manifiesta esa intención y esa voluntad [7].

Parece que también la doctrina de los Padres, y la de la misma liturgia, en este campo, no puede ser decisiva como de fe, sino en cuanto, según todos los criterios generales de la teología, llena las condiciones de unanimidad moral para imponer la cosa como de fe, como la metodología general teológica enseña ser necesario a fin de que de los Padres solos o de la liturgia sola pueda obtenerse un argumento apodíctico para afirmar que una cosa se ha de creer como de fe. Estas condiciones difícilmente se verificarán en casos que no estén ya claramente propuestos por la Escritura. Desde este punto de vista, no basta mostrar que cierta tipología ha sido afirmada por uno o incluso por varios Padres, o en algún texto de una liturgia histórica o actual, para que pueda inmediatamente, sin más, concluirse que tal tipología ha de considerarse como de fe.

Por el contrario, conocer el pensamiento de los Padres o de algunos Padres en torno a la interpretación tipológica de cualquier pasaje de la Escritura o de la liturgia, será, naturalmente, utilísimo para entender el sentido simbólico que ellos agregaban a la Escritura o a la liturgia, si bien no se siga que este significado deba admitirse como cosa de fe. En este sentido los trabajos de Danielou, *Sacramentum futuri* y *Bible et liturgie*, deben ser aceptados como muy útiles.

Como quiera que sea, el uso de la tipología en la liturgia, aunque es muy abundante en la liturgia, pero, si se observan atentamente las cosas, se nota que, en general, la liturgia romana se atiene a los casos ya clarísimos, o relativamente claros, en el Nuevo Testamento. Por eso los casos antes señalados se encuentran fácilmente en la liturgia. Basten algunos ejemplos:

Sobre la tipología: paso del mar Rojo-bautismo, véase el sábado santo: oración después de la segunda profecía; vigilia de Pentecostés: oraciones después de la segunda y cuarta profecía; introito de las segundas Misas del jueves santo, del viernes, del sábado después de Pascua y del domingo *in albis*.

Sobre la tipología de la eucaristía, véase la Misa y el oficio del Corpus Christi. Sobre la tipología diluvio-bautismo, véase el prefacio da la bendición del agua bautismal el sábado santo y la oración después de la que fué segunda profecía del mismo día. Sobre la tipología: entrada en la tierra prometida-bautismo y entrada en la Iglesia, véase el introito de la Misa del lunes después de Pascua. Sobre Elías-Juan Bautista, véase la fiesta del 24 de junio, las lecciones del primer nocturno del breviario. Sobre la tipología Esaú-Jacob, Ismael-Isaac y judíos

[7] En este sentido habla también la encíclica *Divino afflante Spiritu*; cf. AAS 35 (1943) 311.

y cristianos, véase la Misa del sábado después del domingo segundo de Cuaresma y la Misa del domingo cuarto de Cuaresma. Sobre la tipología Jerusalén terrena-Iglesia-Jerusalén celeste, véase la Misa del domingo cuarto de Cuaresma, así como la Misa y todo el oficio de la dedicación de una iglesia. Sobre la tipología serpiente en el desierto-Cristo en la cruz, véase la fiesta de la Exaltación de la Cruz el 14 de septiembre: lecciones del primer nocturno del breviario.

Además de estos casos de tipología de origen cierta y directamente bíblico, añade la liturgia un cierto número de casos de origen patrístico, algunos de los cuales, sin embargo, pueden ser considerados fácilmente como un simple desarrollo de elementos ya contenidos en el Nuevo Testamento. En torno a la Virgen, desarrolla la liturgia toda una tipología que no es explícitamente escriturística: Eva-María: tema muy desarrollado en la tradición patrística [8] y que en cierto modo se relaciona con Gen 3,14ss.; la promesa del Redentor que ha de nacer de una mujer; Judit-María; Ester-María. Véase en las fiestas de la Virgen, por ejemplo, en la fiesta de la Inmaculada, los muchos textos tomados de los libros de Judit y de Ester. La tipología de la eucaristía se desarrolla especialmente mediante los elementos sacrificio de Isaac-eucaristía [9], sacrificio de Melquisedec-eucaristía [10]. La del bautismo es desarrollada, por ejemplo, mediante el elemento paraíso terrenal-bautismo [11]. Desde el domingo de Pasión al viernes santo es muy desarrollada en la liturgia la tipología Jeremías-Cristo [12].

5. Los textos del Nuevo Testamento en la liturgia: su profundizamiento. Ejemplos

El uso de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento en la liturgia presenta dos casos bastante diversos en cuanto que su interpretación litúrgica se hace bajo dos perspectivas diversas. En efecto, el sentido que los contemporáneos, para los cuales fueron escritos inmediatamente, pudieron ver en los textos del Nuevo Testamento, es ya, en cierto modo, todo su

---

[8] Cf. *La nouvelle Eve* I.II: Études Mariales. Bullet. de la Soc. Mariale franç. (1954-1955); y también J. Danielou, *La typologie de la femme dans l'Ancien Testament:* La Vie Spirituelle (1949) p.491-510.

[9] Cf. J. Danielou, *Sacramentum futuri* p.97ss.

[10] Cf. J. Danielou, *Biblie et liturgie* (París 1951) p.194ss. La tipología sacrificio de Melquisedec-eucaristía está acentuada bastante en el fondo por la misma Escritura en la tipología Malquisedec-Cristo.

[11] Cf. J. Danielou, *Sacramentum futuri* p.13ss.; Id., *Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise:* Eranos Jahrbuch 22 (1953) 433-72; Id., *Cathéchèse pascale et retour au paradis:* La maison Dieu n.45 (1956) 99-119. También esta tipología paraíso terrestre-bautismo es destacada por la Escritura en la tipología Adán-Cristo.

[12] También es resaltada por la Escritura esta tipología, donde Cristo es presentado como "el justo" y "el profeta" por excelencia.

sentido. Nosotros, que vivimos hoy y leemos los textos del Nuevo Testamento, no estamos, respecto a los discípulos inmediatos de los apóstoles para los cuales ellos mismos escribieron inmediatamente, en una situación sustancialmente diversa, como lo fueron, por el contrario, los apóstoles respecto a los judíos antiguos en lo que miraba a la posibilidad de comprensión de los textos del Antiguo Testamento. Desde el momento en que fueron escritos los textos del Nuevo Testamento hasta hoy, no ha acaecido en el misterio de Cristo, historia sagrada, nada sustancialmente nuevo, ya que después de los apóstoles no se ha hecho ni se hará nueva revelación pública en la Iglesia. El desarrollo de la historia sagrada hasta el momento de la parusía no lleva, pues, consigo ningún acontecimiento que pueda permitir a los contemporáneos ver los textos del Nuevo Testamento en una luz y profundidad sustancialmente nueva, comporándolos con la que trajo consigo la venida de Cristo y de la Iglesia para la comprensión de los textos del Antiguo Testamento. Lo que nosotros podemos conocer ahora en los textos del Nuevo Testamento, pudieron conocerlo aquellos para los cuales fueron inmediatamente escritos, ya se consideren estos textos y las cosas de las que ellos hablan en sí mismos, ya se consideren sus relaciones con las realidades pasadas del Antiguo Testamento, o con las realidades futuras de la escatología ya en cierto modo enunciadas.

Sin embargo, bajo otro aspecto, es ciertísimo que los textos del Nuevo Testamento leídos hoy en la liturgia se iluminan de una luz toda propia. Esta luz toda propia y en cierto modo nueva, proviene, me parece, de tres fuentes. Ante todo del desarrollo de la historia eclesiástica y de la vida de la Iglesia como se ha realizado desde los apóstoles hasta hoy. Este desarrollo permítenos entender, bajo cierto aspecto, más profundamente que los contemporáneos de los apóstoles el sentido preciso de algunos textos del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, el crecimiento de la Iglesia nos hace entender mejor el sentido de la parábola del grano de mostaza (Mt 13,31ss.), de la levadura (ibid., 33ss.), de la cizaña (ibid., 24ss.) y, en general, la doctrina sobre la misma Iglesia. De este modo, esos pasajes, leídos en la liturgia (cf. domingos V y VI después de Epifanía), se iluminan con la experiencia presentada por la historia de la Iglesia.

Otra fuente de nueva luz más abundante todavía es la evolución o explicitación sucesiva de los dogmas y de las doctrinas como se admite en la Iglesia católica. Efectivamente, a la luz de las doctrinas clarificadas y de los dogmas desarrollados y definidos, muchos textos del Nuevo Testamento adquieren una profundidad de sentido que no vieron ciertamente con tal precisión los mismos contemporáneos de los apóstoles.

Así, por ejemplo, la doctrina de la Inmaculada Concepción, plenamente conocida en los tiempos modernos, ilumina con una luz profundísima, que no vieron ciertamente con tanta claridad los contemporáneos de los apóstoles, el sentido de la salutación del ángel a María: "Dios te salve, llena eres de gracia; el Señor es contigo: bendita tú entre las mujeres" (Lc 1,28). Este texto, por el simple hecho de ser leído en la liturgia de la fiesta de la Inmaculada Concepción (evangelio de la Misa), adquiere un comentario mucho más elocuente. Un comentario todo propio recibe el texto del Apocalipsis sobre la mujer coronada de doce estrellas por el simple hecho de haber sido traído a la nueva Misa de la fiesta de la Asunción de María, que es la fiesta de su triunfo en el cielo, en cuerpo y alma. Y, en general, el desarrollo de los dogmas marianos ilumina con una luz maravillosa el *Magnificat* de la Virgen: "Mi alma engrandece al Señor y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador, porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada, porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso... Desplegó el poder de su brazo... Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes" (Lc 1,46ss.).

Igualmente, el desarrollo de los dogmas del primado e infalibilidad del Romano Pontífice hizo aparecer en todo su sentido el significado de la palabra de Jesús a Pedro: Tú eres Pedro y sobre esta piedra yo edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella... Lo que ligares en la tierra será ligado en el cielo, y lo que en la tierra desatares será desatado en el cielo". Estas palabras, leídas en la nueva Misa del común de sumos pontífices, son comentadas por el mismo cuadro en que se han insertado por la liturgia.

La tercera y abundantísima luz que reciben muchos textos del Nuevo Testamento por la liturgia es su relacionarse a la acción litúrgica en la cual, *hic et nunc*, son insertados y por lo mismo a la situación personal del fiel que en ese momento vive esa misma acción litúrgica. Así, muchos textos del Nuevo Testamento, ya se trate de textos históricos sobre la vida de nuestro Señor o de la Iglesia primitiva, ya se trate de textos doctrinales o de amonestaciones a una vida cristiana, salen de la esfera abstracta de la simple historia pasada o de la amonestación doctrinal en general, y vienen a ser realidades personales presentes y operantes en mí en este mismo momento.

Esta actualización del sentido de los textos del Nuevo Testamento es posible sólo en la liturgia porque sólo ella está toda encentrada en el sacrificio, en los sacramentos y en los sacramentales, y que en ellos, en modo misterioso y diverso, según los casos, pero, en modo realísimo, se hace presente o Cristo mismo en persona (eucaristía) o en su virtud redentora. Como

hemos ya visto, la liturgia, en algún modo, *in sacramento*, hace presente realizándolo en las almas todo el misterio de Cristo, historia sagrada. Ahora bien, todos los textos del Nuevo Testamento y las cosas de que ellos nos hablan no hacen otra cosa que expresar, bajo algún aspecto, este misterio de Cristo, historia sagrada. Por esto la liturgia actualiza el sentido de los textos del Nuevo Testamento que ella utiliza.

Así, por ejemplo, los pasajes históricos del Nuevo Testamento sobre el nacimiento de Nuestro Señor, sobre la Epifanía, sobre la Resurrección, sobre la Ascensión, sobre Pentecostés, leídos en la liturgia de las respectivas fiestas, en el cuadro litúrgico en que son leídos, no tienen sólo el significado de una conmemoración puramente histórica de acontecimiento ya pasado a que se refieren, mas tienen también el significado de una aplicación actual a cada uno de los fieles en la acción litúrgica, de una aplicación del valor y fruto redentivo de estos acontecimientos históricos del pasado. Así, la virtud redentiva de estos acontecimientos históricos del pasado es, a su modo, nuevamente actualizada y prolongada, porque es nuevamente aplicada, de modo que se puede decir con toda verdad que estos acontecimientos históricos, en la liturgia, vienen realmente actualizados, no ya como acontecimientos históricos (como si, por ejemplo, la misa de Navidad renovase el nacimiento de Cristo del mismo modo que toda Misa renueva a su modo incruentamente el sacricio del Gólgota), sino en su virtud redentiva. En este sentido se dice justamente que la fiesta de Navidad trae al alma de cada uno de los fieles que en ella toma parte con las debidas disposiciones un nacimiento de Cristo cada vez renovado; la Epifanía, una renovada manifestación de Cristo; la Resurrección, una renovada participación en su vida divina; la Ascensión, una participación en su gloria junto al Padre; Pentecostés, una nueva venida del Espíritu Santo a sus corazones.

De este modo, cuando el día de Navidad se lee en la liturgia: "En aquel tiempo salió un edicto de César Augusto que ordenaba hacer el empadronamiento de todo el imperio... y (María) dió a luz a su hijo, primogénito, lo fajó y lo colocó en un pesebre", el sentido de esta lectura no es sólo el recuerdo de aquel acontecimiento histórico sucedido en Palestina, sino también afirmar que aquel hecho, en su virtud redentiva, se actualiza hoy mismo en cada uno de los fieles que, con las debidas disposiciones, toma parte en la acción litúrgica que se realiza en aquel momento. Así la narración de San Lucas no es un puro hecho histórico como todos los demás, sin tener contacto real conmigo ni con lo que yo estoy haciendo en este momento, sino una realidad viva que me toca a mí personalmente. De la virtud redentiva del nacimiento de Cris-

to participamos nosotros la vez primera y radicalmente en el bautismo, luego, durante tola la vida, nos la asimilamos cada vez más en la participación al sacrificio, a los sacramentos, a la vida litúrgica de la Iglesia, y en nuestra vida cristiana extralitúrgica. Toda Semana Santa es para nosotros una nueva muerte y una nueva resurrección en Cristo. La narración de la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles que se lee en la epístola del día de Pentecostés, en el cuadro litúrgico en que se lee, al mismo tiempo que recuerda tal acontecimiento histórico proclama su realización sacramental mística en las almas de los fieles en la acción litúrgica.

Por los textos del Nuevo Testamento utilizados en la liturgia, que contienen alguna amonestación moral, aparece clara su relación a la acción litúrgica actual, así como a la situación personal del fiel que toma parte en ellos. Por ejemplo: en la noche del sábado santo se lee en la Misa la epístola de San Pablo: "Hermanos, si habéis resucitado con Cristo, buscad lo que es de arriba, donde está Cristo, sentado a la diestra de Dios; saboread lo que es de arriba, no lo que hay sobre la tierra. Porque estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vuestra vida, entonces apareceréis también vosotros con Él en la gloria" (Col 3,1-4). El sentido de esta epístola no es una simple repetición de lo que San Pablo escribía a los colosenses. Sino que, por el mismo hecho que este pasaje se ha leído en la misa de Pascua a los fieles que poco antes, o en época más lejana, han recibido el bautismo y la confirmación y están a punto de participar en el sacrificio eucarístico, las amonestaciones de San Pablo se consideran como dirigidas personalmente a estos fieles aquí presentes en relación con su bautismo, recibido recientemente o en época más lejana, en relación con su participación en la eucaristía, en relación con sus obligaciones por cuyo cumplimiento cada uno de ellos ha de alcanzar la meta de toda la vida, que es la gloria, junto con Cristo y a semejanza suya. No es sólo la historia de los colosenses lo que aquí se me expone, sino mi propia historia, la historia de los que en tal momento participan en la acción litúrgica de la noche de Pascua. Es a mí a quien se dirigen estas otras amonestaciones de San Pablo: "Alejad la vieja levadura para ser masa nueva, como sois ácimos, porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla, no con la vieja levadura, no con la levadura de la malicia y la maldad, sino con los ácimos de la pureza y de la verdad" (1 Cor 5,7ss.).

Del mismo modo es bien claro que todos los otros pasajes del Nuevo Testamento, leídos en la liturgia y que se refieren a una enseñanza moral de Jesucristo o de los Apóstoles, o que describen las realidades de la vida sobrenatural que se

producen en todo cristiano, son leídos como dirigidos a cada uno de los fieles presentes en la acción litúrgica. Así, el sermón de la Montaña (véase, por ejemplo, el domingo quinto después de Pentecostés; domingo cuarto después de Pentecostés; fiesta de Todos los Santos—las bienaventuranzas, con este significado ulterior: el de que esos preceptos y amonestaciones han sido como el camino que ha conducido los santos a la gloria—). Así también cuando el día de Pentecostés se lee el evangelio donde Jesús promete la venida del Espíritu Santo y explica las condiciones necesarias para recibirlo y los efectos de su venida (Io 14,23-31): "Si alguien me ama, observará mis palabras, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos nuestra morada cabe él...", todo esto interprétalo la liturgia como dirigido a cada uno de los fieles allí presentes.

De las simples noticias dadas en este capítulo sobre el uso de la Biblia en la liturgia se infiere inmediatamente la importancia que tiene el tratar de entender las leyes teológicas que lo ordenan.

De cuanto hemos dicho se desprende con toda claridad el hecho de que la Iglesia vive ante todo una historia sagrada, del mismo modo que la revelación se presenta ante todo como una historia sagrada. Además, aparece sumamente destacado el cristocentrismo de la liturgia. La historia sagrada es misterio de Cristo; en Él y en sus fieles aparece el mismo Cristo como el centro de toda la liturgia, de toda la Biblia, de toda la historia, de toda la vida de los fieles.

Toda la unidad de los dos Testamentos y de la historia se encuentra precisamente en el misterio de Cristo, leído en la Biblia y realizado en la acción litúrgica.

Se ha encontrado la vitalidad y la actualidad de la Biblia entera, no artificiosamente, sino realmente y en relación de todo lo que la investigación crítica moderna nos ha aportado en ese estudio. La Escritura no es ya una simple historia sin conexión con mi situación personal *hic et nunc*. Yo mismo estoy metido en esta inmensa corriente dinámica: la Biblia es mi historia tal como la vivo ahora en la acción litúrgica, como la vivo fuera de la liturgia, como la viviré en la escatología; no puedo comprenderme sino a través de la Biblia en la acción litúrgica.

Esta lectura litúrgica de la Biblia es la lectura específimente cristiana de la Escritura. Es la única lectura que agota todo el sentido que ella tiene a los ojos de su autor principal. Es la lectura teológica de la Biblia. La lectura dicha filológica, crítica, que, por definición, intenta pararse en el sentido de los contemporáneos, es útil, legítima, incluso necesaria, ya que toda ulterior lectura debe partir de ésta, mas es parcial e in-

completa. La lectura litúrgica de la Biblia es la catequesis bíblica de la Iglesia.

La ignorancia entre los fieles del misterio de Cristo, como se ha enseñado en la Biblia, el hecho que ellos no lo vivan proviene ciertamente en gran parte de la ignorancia de la liturgia, del hecho que ellos no viven la liturgia.

El modo litúrgico predicho de leer la Biblia, que es el modo mismo en que fué leída por Cristo, por los Apóstoles, por la primitiva catequesis cristiana, por los Padres de la Iglesia, penetró tan profundamente en la mente de los fieles antiguos y medievales, que la iconografía cristiana antigua y medieval (en parte también en el Renacimiento) es incomprensible sin tener esto presente [13]. Allí se toca con las manos la unidad entre la teología, la liturgia, la cultura y el arte.

CAPITULO XV

Notas sobre los temas centrales de cada uno de los salmos y su relación con el misterio de Cristo en la liturgia

El modo en que se utilizan los salmos en la liturgia merece un estudio particular, tanto por la abundancia de este uso, principalmente en el breviario, cuanto por las dificultades especiales que surgen para entender el sentido en que lo entiende la liturgia. Me limito sólo a algunas reflexiones, dirigidas más directamente a aclarar los principios generales que, en la liturgia, ordenan la prolongación, profundizamiento, o transposición, como quiera llamársela, del sentido literal de los contemporáneos en los salmos hasta aquellas realidades crísticas, eclesiales—incluso individuales de todo fiel que recita los sal-

[13] Del arte cristiano antiguo ha podido escribir un especialista, L. de Bruyne: "Haciendo abstracción de algunas representaciones tomadas directamente del arte profano (Orfeo, Amor, Psiché, etc.) y poniendo aparte los signos simbólicos, los motivos decorativos y los recuerdos de la vida terrena, el repertorio de este arte se compone de figuras simbólicas y de escenas históricas, alegóricas y representativas, *todas orientadas a evocar e ilustrar a Cristo Salvador y su obra salvadora, preparada en el Antiguo Testamento, realizada durante su vida terrena y continuada después de su muerte por la Iglesia y coronada en la vida bienaventurada...* Después de la paz de la Iglesia, el arte cristiano se desarrolló libremente también en composiciones monumentales para servir directamente a la liturgia y a la educación de los fieles. La técnica del mosaico le aseguraba un esplendor secular. Estando plenamente convencida de su nueva misión, no renuncia, sin embargo, a su carácter fundamentalmente primitivo, y permanece esencialmente simbólica. Tanto en los bautisterios y en los *martyria* cuanto en las basílicas, sus ciclos de escenas bíblicas, aparentemente sólo narrativos, revelan cada vez mejor que la elección y la distribución de sus escenas obedecen a leyes simbólicas o tipológicas. Forman de este modo una transición natural entre el simbolismo primitivo de las catacumbas y las verdaderas concordancias del Antiguo y Nuevo Testamento como las conocerá el Medievo" *(Arte cristiana antica:* Enciclopedia Cattolica [1949] 48ss.).

mos—y escatológicas; es decir, en una palabra, hasta el misterio de Cristo en toda su extensión.

1. La consideración de los salmos desde el punto de vista de los grandes temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, misterio de Cristo

De esta prolongación depende, claro está, tanto la comprensión del uso que la liturgia hace de los salmos, cuanto la posibilidad de que todo orante haga de los salmos su plegaria personal. Cuando se considera la parte enorme que ocupan los salmos en la oración obligatoria de todos cuantos están sujetos al rezo del breviario, se entiende fácilmente la importancia capital que existe de encontrar la clave, no ya arbitraria, sino objetivamente verdadera, que nos permita, en el sentido de la liturgia, hacer de los salmos nuestra oración personal.

Por esto, compréndase bien, no basta "entender" los salmos en el sentido de leerlos en una buena traducción y de conocer lo que arriba hemos llamado el sentido de los contemporáneos. Quiero decir que un estudio puramente filológico-histórico, como suele decirse, aun siendo la base indispensable para la comprensión litúrgica de los salmos, no basta por sí mismo para conseguirla. Desde este punto de vista, por ejemplo, la obra, por lo demás tan importante, de Gunkel [1], sobre los géneros literarios de los salmos, está todavía bastante lejos de satisfacer los deseos de quien quiere comprender y vivir la liturgia. Baste decir, por ejemplo, que el agrupamiento de los salmos que él propone en diez títulos diversos [2] es hecho esencialmente desde el punto de vista literario-filológico de la expresión y no del pensamiento expresado en tal lenguaje, es decir, de su contenido.

Por el contrario, para entender los salmos en su profundidad real, es menester ponerse, ante todo, en el punto de vista de su pensamiento y buscar comprenderlos en el fondo general del misterio de la historia sagrada, misterio de Cristo.

[1] *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933).

[2] 1. Lamentaciones de individuos privados. 2. Himnos. 3. Salmos de acción de gracias. 4. Salmos regios. 5. Lamentaciones del pueblo. 6. Salmos sapienciales. 7. Salmos alfabéticos. 8. Salmos que hablan de la suerte de Israel. 9. Salmos que contienen relatos históricos. El P. Tournay (*Les Psaumes* [*Bible de Jér.*] [ed.2.ª, París 1955] p.59-61) reagrupa los salmos, según el género literario, en cuatro títulos: himnos, plegarias, salmos didácticos, salmos proféticos y escatológicos. G. Castellino (*Libro dei Salmi* [La sacra Bibbia] Marietti, 1955) reagrupa los salmos en once títulos: lamentaciones individuales; salmos de confianza; lamentaciones públicas; cantos de acción de gracias; himnos; salmos regios; salmos de Sión; salmos de Yavé; liturgia de la fidelidad yaveística; salmos sapienciales; plegarias varias. En esta obra de Castellino se tiene un óptimo fundamento para dedicarse a la primera fase del estudio de los salmos, que es su consideración a la simple luz filológica, crítica e histórica, según los progresos de la ciencia moderna.

Se necesita, en otras palabras, teniendo en cuenta todo cuanto la exegesis y la teología bíblica moderna nos han dado y nos dan cada vez con mayor perfección, tomar decididamente el estudio de los salmos—como el resto de la Biblia—, desde el punto de vista que fué esencialmente el de los Padres [3]. Cuando se dice que en ese estudio es menester tener en cuenta todo lo que nos enseñan la exegesis y la teología bíblica moderna, se esclarece con ello mismo que imitar a los Padres en el estudio de los salmos sobre el fondo sintético teológico de la historia sagrada, no se quiere decir precisamente imitarlos en los detalles de su interpretación, cuando, por ejemplo, propiamente en tal texto particular, y no en otro, veían tal tema particular y no otro de la dimensión crística, eclesiológica, ascética y mística o escatológica de los salmos.

De los comentarios patrísticos de los salmos se conseguirá, ante todo, el sentido de la visión sintético-teológica del cosmos como historia sagrada, y, en segundo lugar, el hábito mental general connatural de no considerar jamás como agotado el sentido de cualquier cosa, acontecimiento o texto de la Biblia, antes de haber entrevisto la relación real que, a los ojos de Dios, tiene tal cosa, acontecimiento o texto, con las diversas fases de la historia sagrada, misterio de Cristo, hasta la última escatología. Es claro que en los detalles de la interpretación de cada salmo, y especialmente por lo que atañe a la base filológica e histórica de esa interpretación, debemos recurrir a la exegesis y a la teología bíblica moderna.

Cuando ese género de estudios se haya desarrollado y su fruto se haya popularizado, se habrá dado un notable paso adelante en la comprensión de los salmos, de la liturgia y de sus mutuas relaciones, así como de las relaciones entre la Biblia, la liturgia y la vida espiritual. Creo, incluso, que tal paso será todavía más importante y decisivo por la misma reforma del breviario, cuestión que tanto preocupa hoy en los círculos eclesiásticos, con vista a conseguir la meta de hacer un libro de oración y de vida para quien lo usa.

Como quiera que sea, para llegar a este resultado, parece indispensable estudiar los salmos, no ya simplemente uno después de otro en el orden en que se presentan en la Biblia en su agrupación actual, y, ni siquiera al menos en los primeros momentos, en el orden en que están en el breviario, por ejemplo, en el oficio ordinario de la semana, sino agrupándolos desde el punto de vista de su contenido ideológico-teológico-bíblico. Con más precisión, este punto de vista teo-

---

[3] El primero San Agustín en sus *Enarrationes*. Mas antes que él hicieron lo mismo, p.ej., Orígenes, San Atanasio, San Hilario, San Ambrosio y otros más; cf. la lista en G. CASTELLINO, l.c., p.34-37; cf. también B. FISHER, *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche* (Freiburg 1949); P. SALMON, *Le problème des Psaumes:* L'Ami du Clergé 64 (1954) 161-73.

lógico-bíblico del mismo agrupamiento general de los salmos debe ser el de la historia sagrada, misterio de Cristo, porque, como se ha explicado en su lugar, este punto de vista es primario y capital. En él la Biblia, y por lo mismo los salmos, hablan de todo cuanto hablan. El agrupamiento de los salmos ha de ser hecho por lo mismo desde el punto de vista de los grandes temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, misterio de Cristo, según el esquema que se hizo en el capítulo primero, pero teniendo en cuenta aquellos matices especiales que estos grandes temas tienen en el salterio.

Aquí se ofrece una dificultad: incluso poniéndose desde el punto de vista de los temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, misterio de Cristo, un mismo salmo puede contener, y contiene con frecuencia, de hecho, diversos temas de éstos, más o menos yuxtapuestos, o también mezclados.

La observación es justa. Y por ello se explica el hecho que, también entre cuantos se han esforzado por agrupar los salmos, en todo o en parte, según este criterio, los elencos de los salmos comprendidos bajo todo tema—supuesto que el mismo tema sea admitido por diversos autores—, se diferencian con frecuencia sensiblemente. Así, por ejemplo, entre los salmos que tienen por tema el rey en el pueblo de Israel, Von Rad [4] cuenta ocho, en este orden, según la numeración de la Vulgata (que sigo siempre en este capítulo): 2; 19; 20; 44; 71; 100; 131; 143. Lepin, en cambio [5], cuenta quince, según este orden: 2; 17; 19; 20; 32; 44; 60; 68; 71; 88; 109; 117; 131; 137; 143. Entre los salmos penitenciales, el mismo Lepin sólo cuenta cinco: 24; 31; 50; 102; 120; mas Bernini [6], cuenta once, como oraciones penitenciales individuales: 18; 24; 31; 37; 38; 39; 40; 50; 68; 129; 142; tres, como oraciones penitenciales colectivas: 78; 89; 105, y, en fin, añade también tres himnos: de acción de gracias: 64; de oración: 84; de alabanza: 102, en relación con el perdón de los pecados. Podrían multiplicarse los ejemplos.

Sin embargo, esto no es tan grave como a primera vista pudiera parecer. Porque, aparte del hecho de que para algunos salmos puede dudarse verdaderamente si en él se trate un tema con preferencia a otro (por ejemplo, en el salmo 100, ¿se trata de los buenos propósitos de un soberano o de un piadoso israelita privado?), en muchos salmos existen diversos temas, a veces también numerosos, más o menos yuxtapuestos e incluso mezclados, y, por lo mismo, bajo un aspecto se pueden catalogar en un apartado y bajo otro aspecto en otro.

Se quiere decir que, en el agrupamiento general de los salmos, según los temas teológico-bíblicos de la historia sagrada,

[4] En *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* s.v. *Basileus* I,564.
[5] *Le psautier logique* II (París 1937) p.413.
[6] G. BERNINI, *Le preghiere penitenziali del salterio* (Roma 1953).

misterio de Cristo, hay que atenerse, ante todo, al criterio del tema principal de cada salmo. Si se encuentran dos o más temas que parecen igualmente principales, el mismo salmo habrá de ser catalogado bajo diversos temas (v.gr., el salmo 18,1-7 trata del tema de la creación, pero desde el v.8 al 11 trata del tema de la ley). Finalmente, quiero decir que, para estudiar integralmente un tema de los salmos, hay que estudiarlo, ante todo, en los salmos donde se encuentra como tema principal, mas, luego, será indispensable, prácticamente, recorrer todo el salterio, para notar los puntos donde es tratado como tema secundario o incluso por vía de simple alusión.

Sin olvidar, naturalmente, que el estudio del tema se prolonga a través de todo el Antiguo Testamento, porque es evidente que no se puede aislar el salterio del resto del Antiguo Testamento. Desde este punto de vista parece que el método general seguido por Bernini en el estudio de los salmos penitenciales sea bastante bueno y recomendable.

Incluso, para encontrar todo el fondo de la historia sagrada a propósito de un tema del salterio, no es menos indispensable perseguir el estudio de tal tema también a través del Nuevo Testamento, sin ignorar, además, aquellas realidades del misterio de Cristo que la teología nos hace conocer siempre en acto en la Iglesia y en las almas, bajo diversas formas y en la misma escatología.

En suma, según cuanto se ha dicho en el capítulo precedente, lo que importa, desde el punto de vista litúrgico, es el estudio de la Biblia, y especialmente de los salmos, se haga desde el punto de vista primario y preferentemente de los grandes temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, misterio de Cristo, y que, a propósito de todo tema, se tenga siempre presente la íntima conexión real que, a los ojos de Dios, tienen entre sí las diversas fases de la historia sagrada, misterio de Cristo. Así, el texto que habla directamente, para los contemporáneos, de una de estas fases, será visto por nosotros en íntima conexión con las fases antecedentes y subsiguientes de la misma historia sagrada.

2. Agrupamiento general de los salmos según el tema principal de cada uno, en relación con la historia sagrada y su prolongación hasta las realidades crísticas, cristianas y escatológicas

Desde este punto de vista creo útil intentar un agrupamiento general de los salmos según el tema principal de cada uno en relación con la historia sagrada, misterio de Cristo, e indicar, para cada tema, el tipo de razonamiento transpositivo y profunditivo por cuyo medio la liturgia que hace uso de él, avanzando sobre el sentido de los contemporáneos, ve en todo salmo las realidades crísticas, eclesiales—también ascéticas y místi-

cas—y escatológicas del misterio de Cristo en toda su extensión. Esta transposición permite, *ipso facto,* al individuo que recita aquellos salmos siguiendo la liturgia, recitarlos como plegarias también personales que le interesan inmediatamente.

Sin dar a este intento un sentido absoluto, me parece que todo el salterio, desde el punto de vista que aquí interesa, puede dividirse en diez apartados: I. Creación y providencia general. II. Elección, separación, formación, restauración del pueblo de Dios. III. El rey, cabeza del pueblo de Dios. IV. Jerusalén, capital del pueblo de Dios. V. El templo de Dios, el arca santa, Sión, el monte santo. VI. La ley del pueblo de Dios. VII. Los enemigos del pueblo de Dios y las luchas del pueblo de Dios contra ellos. VIII. El pecador arrepentido en el pueblo de Dios. IX. El justo y piadoso en el pueblo de Dios. X. Atributos de Dios e invitación a alabarlo directamente como tema principal en algunos salmos. Se justificará, en su lugar, la necesidad de este último apartado, no obstante que todos los salmos tengan en el fondo por objeto general el cantar a Dios y a sus atributos.

I. **Creación y providencia general.**—Se trata de aquellos salmos cuyo tema principal es cantar a Dios como creador universal, gobernador y providente de todas las cosas y de todos los hombres. Son los salmos siguientes, según la numeración de la Vulgata, que siempre seguimos: 8; 18,1-7; 28; 32; 89 (bajo otros aspectos podrían también incluirse en esta sección los salmos que tratan de Israel y sus enemigos, o bien en la sección de los salmos penitenciales); 91,1-7 (pero todo el salmo, bajo otro aspecto, podría ser incluído en la sección: el justo en el pueblo de Dios; la diversa suerte del justo y del pecador); 94 (bajo otro aspecto, podría ser incluído en la sección: los atributos de Dios directamente cantados: la realeza de Dios); 103; 148.

La liturgia, al utilizar estos salmos, no se para en la consideración de las maravillas de la creación y de la providencia general—que, sin embargo, ella contempla naturalmente, no menos que podían hacerlo los judíos—, pero profundiza y prolonga este tema, pensando que en las intenciones de Dios, y por lo mismo realmente, la creación y la providencia general estaban todas dirigidas a la redención y a la providencia especial en Cristo. "De modo admirable creaste al hombre, pero más admirablemente todavía lo has redimido", dice la oración después de la primera profecía del sábado santo, donde se lee la creación de las cosas y del hombre. O bien en la oración después de la novena profecía, antes del nuevo *Ordo:* "... la creación del mundo, en el principio, no fué mayor maravilla que el haberse inmolado Cristo, nuestra Pascua, al fin de los siglos".

Así, por ejemplo, pensará la liturgia no sólo en la creación

del hombre sobre el plano puramente natural, sino también en su elevación al orden divino y en su redención, cuando lea en el salmo octavo:

Cuando contemplo los cielos obras de tus manos,
la luna y las estrellas, que tú has establecido;
¿Qué es el hombre, para que de él te acuerdes,
ni el hijo del hombre para que tú cuides de él?
Y le has hecho poco menor que Dios;
le has coronado de gloria y de honor.
Le diste el señorío sobre las obras de tus manos,
todo lo has puesto debajo de sus pies:
Las ovejas, los bueyes, todo juntamente,
y todas las bestias del campo.
Las aves del cielo, los peces del mar,
todo cuanto corre por los senderos del mar.
¡Oh Yavé, Señor nuestro,
cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra![7]

Incluso, la liturgia piensa en Cristo mismo, no ya por una transposición arbitraria del sentido, sino porque, efectivamente, es la santa humanidad de Cristo subsistente en la persona del Verbo que Dios, al crear al hombre, tenía presente, en fin de cuentas, y que en ella toda la creación del mundo y del hombre toma su último significado. Es cuanto supone precisamente San Pablo (Heb 2,6-9 y 1 Cor 15,24-28).

Más aún: el día de la Inmaculada Concepción, en la recitación del salmo octavo: "¡Oh Dios, Dios, Señor nuestro, cuán grande es tu nombre en toda la tierra!", intercala la liturgia la antífona: "Admirable es tu nombre, ¡oh Señor!, en toda la tierra, porque en la Virgen María te has preparado una digna habitación". Y al salmo 18: "Cantan los cielos la gloria de Dios", antepone la antífona: "En el sol puso Dios su tabernáculo". En todo esto se comprende con qué clase de razonamiento profundiza la liturgia el tema de la creación hasta ver en él a María: si Dios es admirable en las maravillas de la creación, es más admirable todavía en las maravillas de vida divina que ha obrado en María. Y, en general, existe una creación y una providencia en Cristo en sus diversas fases hasta las escatológicas, más admirable todavía que la creación material, y a la cual, como a fin supremo, estaba ordenada la creación material.

II. **Elección, preparación, formación, restauración del pueblo de Dios.**—Estos temas se encuentran como objeto central en un cierto número de salmos de tipos notablemente históricos, en los cuales se retrata la historia del pueblo de Israel como objeto especialísimo de la providencia de Dios, que, en Israel, intentaba formarse un pueblo entre todos los demás dedicado y como reservado para sí.

[7] Traducción de los Salmos en la Biblia Nácar-Colunga (BAC).

La prolongación se hace con un razonamiento de este tipo: el pueblo de Israel y todo cuanto Dios hizo concretamente por él, en realidad, en las intenciones mismas de Dios, no era otra cosa que un primer esbozo, todavía imperfecto, de lo que luego Dios mismo hizo y concretizó perfectamente en la Iglesia de Cristo, nuevo pueblo de Dios, nuevo Israel. Todo cuanto Dios hizo en la elección, separación, formación del pueblo de Israel, no se entiende, en su sentido integral, sino refiriéndolo a la elección, separación, formación del nuevo y verdadero Israel espiritual, de la Iglesia. Esto sucede principalmente en los sacramentos, y en las realidades litúrgicas, especialmente en el bautismo, confirmación y eucaristía.

Ulteriormente, aquella misma elección, separación, formación del pueblo de Dios en la Iglesia, tendrá su último complemento en las realidades escatológicas de la Jerusalén celeste [8]. Ni se olvida tampoco la legitimidad de la relación de estos mismos conceptos a las realidades espirituales individuales, en cuanto que en la elección, separación, formación a la vida divina de cada individuo se realiza efectivamente la Iglesia, sea durante esta misma vida (ante todo, en la aplicación a cada individuo de las realidades litúrgicas, especialmente en el bautismo, en la confirmación y en la eucaristía, pero también en la vida espiritual, privada, ascética y mística), sea en la otra Así, por ejemplo, en la tradición litúrgica antigua, uno de los salmos característicos recitados o cantados con ocasión de la muerte de un fiel, era el salmo 113: *In exitu Israel de Aegypto*, que canta los prodigios divinos en favor de Israel en su liberación de Egipto [9].

Los salmos en los cuales se desarrollan principalmente estos temas son los siguientes: 76; 77; 80; 84; 94,5-11; 99; 104; 105; 106; 113,1-8; 113,9-26; 120; 125; 134; 135,10-26; 146.

III. **El rey, cabeza del pueblo de Dios.**—Se trata del tema y de la teología del rey en los salmos, como representante de Yavé en medio de su pueblo y, en cuanto tal, objeto especial del amor y del cuidado de Dios y su instrumento para la realización del reino que Él siempre tiene presente. A este tema pertenece la especial referencia a la casa de David y luego al Rey Mesías, descendiente de David [10].

---

[8] Sobre el tema elección, separación, formación, etc., del pueblo de Dios en la Biblia, cf., p.ej., W. EICHRODT, *Gottes Ruf im Alten Testament. Die Alttestamentliche Botschaft im Lichte des Evangeliums* (1951); TH. C. WIEZEN, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (1952); F. ASENSIO, *Yahveh y su pueblo, contenido teológico en la historia bíblica de la elección* (Roma 1953).

[9] Cf. *Constituciones apostólicas* VI,27. El tema de la salida de Egipto es bien conocido en la liturgia de los difuntos; cf., p.ej., *Gelasiano*, n.94 (ed. WILSON) p.296.299. En el Apocalpsis, los redimidos cantan como himno de acción de gracias *el cántico de Moisés, siervo de Dios* (Ap. 15,3).

[10] Sobre el significado religioso de la teología del rey en Israel, cf., p.ej., J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israelite* (Roma 1954).

El prolongamiento se hace así: del mismo modo que Israel, como pueblo de Dios, tenía en las intenciones de Dios todo su significado, en relación con la Iglesia futura, así, el rey en Israel, en cuanto representante de Yavé en medio de su pueblo, objeto especial de su amor y de su protección, su instrumento para realizar su reino, no era otra cosa que un primer esbozo imperfecto de lo que luego Dios realizó efectivamente en Cristo. Los salmos "regios", en los cuales se expresa la teología del rey y de la realeza en Israel, se ven todos, por lo mismo, en su prolongación tipológica en Cristo. Tanto más se deberá ver a Cristo mismo en aquellos salmos que ya según la consciente intención del autor humano se referían directamente al Mesías y sobre todo en el salmo 109.

Estos salmos son: 2; 17; 19; 20; 44; 71; 100; 109; 131; tal vez también el 143.

IV. **Jerusalén, la ciudad santa, capital del pueblo de Dios.**— Es el tema de Jerusalén, capital del pueblo de Dios, escogida por Él entre las demás, amada, protegida, adornada de gloria, centro espiritual y de unidad del pueblo de Dios, y destinada a llegar a ser centro glorioso de todo el mundo en los tiempos del Mesías.

La prolongación se hace de esta forma: la Jerusalén terrena es tipo de la Iglesia y de la Jerusalén celeste. Los cuidados de Dios por la Jerusalén terrena, las promesas de gloria hechas a ella, miraban todas a la formación de la ciudad santa, la Iglesia, la cual, a su vez, prepara y prefigura la Jerusalén celeste del Apocalipsis.

Los salmos que se refieren a este tema son principalmente: 45; 47; 86; 121; también puede referirse a este tema el 124. Bajo cierto aspecto pueden incluirse también aquí el grupo de los llamados salmos graduales (119-127)[11].

V. **El templo de Dios, el arca santa, Sión, el monte santo.** El tema del templo está muy próximo al tema precedente de Jerusalén, ciudad santa. El templo, el arca, es el lugar y el símbolo de la morada especialísima de Dios en su pueblo, de su presencia protectora sobre la ciudad santa, de la manifestación de su gloria. Es, por lo mismo, el lugar del encuentro especial entre Dios y el hombre, el corazón de la nación, el lugar por excelencia de la oración, de las aspiraciones más santas de todo piadoso israelita, de la morada del sacerdocio y del culto de todo el pueblo y a nombre de todo el pueblo.

El profundizamiento de estos temas sobre el fondo general de la historia sagrada, misterio de Cristo, se hace en la línea siguiente: arca santa, templo de Jerusalén y culto hebreo,

[11] Para este aspecto y para el estudio general del tema de Jerusalén, cf., p.ej., TH. MAERTENS, *Jerusalem, la cité de Dieu* (Abbaye de S. André [Bélgica] 1954); J. CALES, *Le Ps. 87 (86): Sion, la cité de Dieu, mère des peuples:* Rech. de Scien. Relig. (1922) p.211ss.

por una parte; por otra, Cristo mismo y su culto a Dios; luego: Iglesia universal; toda alma como templo de Dios en cuanto vive en Cristo; edificio material de las iglesias cristianas y culto católico dado a Dios en ellas; finalmente, templo celeste y liturgia celeste en la Jerusalén del cielo.

La presencia de Dios en su pueblo, concretizada y simbolizada en el arca y en el templo de Jerusalén, no era más que una pálida sombra preparativa y prefigurativa de su presencia y de la manifestación de su gloria mucho más extraordinaria que Él realizó, ante todo, en Cristo y, por su medio, en la Iglesia universal, su nuevo pueblo y verdadera Sión, a la que estaba ordenado el pueblo hebreo antiguo y la antigua Sión. Era también una pálida sombra preparativa y prefigurativa de la presencia de Dios en las almas que viven en Cristo *in Spiritu* y son así, en modo eminente, templo de Dios y lugar donde se manifiesta su gloria. Ulteriormente lo era también de la presencia de Dios en toda la Iglesia católica, la cual, en virtud de la presencia eucarística, es, en modo más verdadero y extraordinario, que el arca y el templo de Jerusalén, el lugar de la presencia de Dios en su pueblo y del encuentro entre Dios y los hombres sobre esta tierra y el lugar donde se manifiesta aquí abajo la gloria de Dios. Finalmente, la misma Iglesia católica universal y los templos católicos son una sombra pálida prefigurativa y preparativa del templo de la Jerusalén celeste, en el cual la presencia de Dios y la manifestación de su gloria alcanzan el ápice y el fin último a que estaban ordenadas todas las presencias divinas y las manifestaciones de su gloria antecedente. Se sabe que estas perspectivas, en la liturgia romana, son aplicadas, en modo especial, en la Misa y en el oficio de la dedicación de una iglesia [12]. Los salmos que se refieren especialmente a este tema son el 14; 23; 49; 67; 83; 86; 121 (se refiere también al tema de Jerusalén); también pueden referirse a este tema el 126; 132; 133.

VI. **La ley del pueblo de Dios.**—Son los salmos que por tema principal tratan de la teología de la ley mosaica: su origen divino, la ley como manifestación de la sabiduría y del amor de Dios, su eficacia como guía segura de una vida según la voluntad de Dios, y, por lo mismo, el único medio hacia la felicidad, la paz, la seguridad en los trabajos, la recta estimación de los valores de la vida. Por consiguiente, la ley constante, e incluso único objeto de las continuas solicitudes del piadoso israelita, el cual pide a Dios le dé la inteligencia de la ley y le conceda la fuerza para observarla.

La transposición se hace de este modo: la ley mosaica no era más que una pálida sombra de la economía de la gracia inaugurada con Cristo; ella estaba destinada en las intencio-

[12] Para el tema del templo cf. también J. DANIELOU, *Le signe du temple* (París 1945).

nes de Dios a servir a los hombres como pedagogo para conducirlos a Cristo, a la economía de la gracia en Cristo. Todas las alabanzas sobre el origen, la naturaleza, la eficacia de la ley antigua, se leen a la luz de la economía nueva de la gracia, a la cual debía conducir la ley antigua, según las intenciones de Dios.

Los salmos que tratan este teman son, principalmente: 18, 8ss.; 118.

VII. **Los enemigos del pueblo de Dios.**—Se trata de aquellos salmos en los cuales el salmista, contra los enemigos del pueblo de Dios como tal, especialmente en los momentos de angustia nacional, pide a Dios protección para Israel, así como el castigo y la humillación de esos enemigos, y luego, recibida la gracia, agradece a Dios los beneficios y la protección concedida a Israel contra sus enemigos.

La transposición se hace de esta forma: Israel fué un pueblo único entre los demás por su carácter y su función esencialmente religiosa en la historia de la humanidad. Y en esto dependió todo de la libre elección divina que le confió esta misión religiosa única. Los enemigos de Israel, en esto, obraban contra la voluntad de Dios, y por eso eran enemigos de Dios, por lo menos en cuanto querían poner obstáculos a los planes religiosos de Dios sobre su pueblo particularmente elegido. Los enemigos del Israel religioso—y en la antigüedad no existía distinción entre el aspecto religioso y el aspecto político de un pueblo; mucho menos en Israel—, eran, por lo mismo, en el fondo, los satélites de Satanás, en lucha contra la ciudad de Dios desde el comienzo del mundo.

Esta lucha de Satanás contra el antiguo pueblo de Dios es, pues, la misma que él, directamente o por medio de sus satélites, mueve continuamente también hoy contra el nuevo Israel, la Iglesia y cada uno de sus hijos en particular. Las reacciones de Israel contra sus enemigos son, pues, esencialmente las mismas que las reacciones de la Iglesia entera o de cada uno de sus fieles personalmente contra Satanás. Por esto, la Iglesia y cada uno de los fieles, legítimamente, puede y debe hacer suyas, en la lucha que ha de sostener contra Satanás y el mal que suscita en el mundo, las oraciones que los piadosos salmistas dirigían a Dios para pedir protección contra los enemigos de su pueblo y los himnos de acción de gracias y de júbilo a Dios por la protección que había concedido a Israel en tales ocasiones.

En cuanto a las dificultades que existen para el cristiano en hacer suyas diversas expresiones de estos salmos, cuando se trata de vivas imprecaciones de los salmistas contra los enemigos del pueblo de Israel, por las cuales piden los exterminios más terribles, e incluso suplican, a veces, que jamás Dios les conceda su perdón, su misericordia y su piedad, hay que refe-

rirse a las relaciones generales entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Uno de los cánones fundamentales que determinan estas relaciones es, en efecto, que el Nuevo Testamento y las realidades cristianas están, respecto del Antiguo Testamento, en una relación no sólo de profunda continuidad y unidad, sino, también, y al mismo tiempo, de enorme trascendencia. Así, las realidades y actitudes del Antiguo Testamento, no sólo preparan y prefiguran las realidades y actitudes de la nueva ley y de la economía de la gracia en Cristo, sino también, y por el mismo hecho, son más imperfectas que estas realidades y que estas actitudes en Cristo. Las realidades cristianas continúan las realidades del Antiguo Testamento, no ya en lo que ellas tenían de imperfecto y de defectuoso, sino sólo en lo que tenían de perfecto.

Queda en pie el hecho de que la actitud del israelita en el Antiguo Testamento para con sus enemigos o los enemigos de la nación es bastante imperfecto. La imperfección está en que no conoce todavía la perfección de la caridad universal y, por lo mismo, en el enemigo, no distingue bastante entre el pecado y el pecador. La reacción del Antiguo Testamento para con los enemigos es buena e impugnable, en cuanto mira a la reacción contra el pecado, obra de Satanás y de los hombres en cuanto instrumentos de Satanás, aunque libres. Mas la actitud del Antiguo Testamento es todavía imperfecta, en lo que atañe al modo de comportarse con el enemigo pecador; imperfecta, porque no conoce la plenitud de la caridad enseñada por Cristo, que excluye totalmente el pecado, mas no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

De este modo, en conclusión, en la nueva ley de Cristo, cuando se utilizan los salmos donde el israelita del Antiguo Testamento ruega, o como quiera maldice, contra los enemigos del pueblo o contra sus enemigos personales, todo esto se acepta en cuanto se refiere a Satanás y al pecado. Mas respecto del hombre pecador, el deseo del cristiano no puede ser otro sino que se convierta y viva. Así se resuelve la cuestión del uso en la liturgia de las imprecaciones contra los enemigos y de los salmos imprecatorios sea contra los enemigos de Israel, sea contra los enemigos personales del piadoso israelita.

Así, por ejemplo, cuando en el salmo 136: *Super flumina Babilonis...*, se lee al final del mismo:

> Hija de Babel, destinada a la devastación,
> ¡Bienaventurado quien te dará lo que tú nos diste a nosotros!
> ¡Bienaventurado quien cogerá a tus niños
> y los estrellará contra las piedras![34]

[33] Es bastante útil para el estudio del tema de la ley el trabajo de A. DEISSLER, *Psalm. 119 (118) und seine Theologie:* Münchner theologischen Studien (München 1955).

[34] Biblia Nácar-Colunga (BAC).

el cristiano debe pensar en Satanás, también en cuanto obra por medio de los pecadores enemigos de la Iglesia, contra el pueblo de Dios. Pero el cristiano no puede augurar males de ninguna clase, ni morales ni materiales, a los mismos pecadores ni a los enemigos de la Iglesia. Su pensamiento se fija en el deseo de la destrucción y del exterminio del mal, es decir, del influjo de Satanás en el mundo y de todos los gérmenes del mal que Satanás inocula en la tierra. El "bienaventurado quien cogerá tus niños y los estrellará contra las piedras", en la boca del cristiano significa necesariamente: bienaventurado quien puede extirpar los gérmenes del mal que Satanás inocula recurriendo al supremo e invencible opositor de todo pecado: Cristo, Dios.

Por lo mismo, no es del todo arbitraria la interpretación patrística tradicional de este versillo referido a las realidades crísticas y cristianas: "¿Quiénes son los niños de Babilonia? Los malos deseos, cuando están a punto de nacer...; cuando son pequeños, hay que estrellarlos sobre la roca; y la roca era Cristo" [15]. Y haciendo así, aunque no sea del modo en que entendieron este versillo los israelitas y los contemporáneos, el cristiano alcanza verdaderamente el sentido profundo que Dios tenía a la vista, porque la ley del talión que Él, pedagógicamente, dió a los hebreos, y según la cual estaba redactado ese versículo, no era en sus intenciones más que una condescendencia a la imperfección de aquel pueblo y un esbozo primero y lejano [16], todavía bastante imperfecto de la ley de la caridad que más tarde sería dada a los cristianos. En virtud de ésta, los cristianos han de ser sólo enemigos irreconciliables del pecado, así como de Satanás y de los condenados, porque, definitiva e irreparablemente, están enraizados en el pecado, mientras que siempre han de rogar y esperar la conversión de todo hombre pecador que todavía vive.

Los salmos que se refieren al tema de los enemigos del pueblo de Dios son, principalmente: 43; 46; 59; 65; 67; 73; 78; 79; 82; 88; 97; 117; 122; 123; 124; 128; 136; 143; 149. También puede incluirse el salmo 87 [17].

---

[15] SAN AGUSTÍN, *Enarrat. in Ps.* 136,12. En el mismo sentido lo interpretaron Orígenes, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo; luego, Casiano, San Benito en la *Regla*, pról., 28; cf. ed. LENTINI (Montecasino 1948) p.19ss.; G. COLOMBÁS, *San Benito: su vida y su Regla* (BAC, Madrid 1954) p.296.

[16] En cuanto que en la ley del talión Dios ordenaba que, si se quería hacer venganza contra el enemigo, no se exigiese en ella más del daño recibido; sólo un diente por un diente; sólo un ojo por un ojo, etc.

[17] Diversos salmos de éstos se refieren a las guerras de Israel contra sus enemigos, p.ej., salmos 46, 59, etc. A semejante tema se refieren también algunos salmos que tratan del rey de Israel o también de Jerusalén, la ciudad santa. Sobre este tema de las guerras de Israel y de su carácter religioso, cf., p.ej., FR. SCHWALLY, *Semitische Altertümer*. I. *Der heilige Krieg in alten Israel* (Leipzig 1901); G. VON RAD, *Deuteronomy and the holy war:* Studies in Deuteronomy (London 1953) p.45-59.

VIII. **El pecador arrepentido en el pueblo de Dios.**—Es el tema del piadoso israelita que se siente individualmente pecador, confiesa su pecado, se humilla, pide perdón a Dios invocando su inmensa misericordia, le da gracias por el perdón recibido y por la paz alcanzada.

La transposición se hace así: los sentimientos del piadoso israelita, consciente y arrepentido de los propios pecados, han de ser, con mayor razón, los sentimientos del cristiano pecador, ya que la ofensa a Dios hecha por el cristiano es tanto más grave cuanto que él ha sido mayormente objeto de su bondad y de sus beneficios, como lo demuestra toda la economía en Cristo.

Los salmos que se refieren a este tema son, principalmente el 6; 24; 31; 36; 37; 50; 129; 142.

IX. **El justo y piadoso israelita, el que teme a Dios, el "pobre de Yavé", en el pueblo de Dios.**—Este tema es, entre todos, el más abundante en todo el salterio. Se trata de aquellos salmos en los que el justo y piadoso israelita, que se dice también que teme a Dios, pobre de Yavé, se dirige a Dios en las diversas circunstancias que se le pueden ofrecer en la vida[18].

El ahondamiento de estos temas a la luz de las realidades cristianas se hace de este modo: todo lo que vale para el justo del Antiguo Testamento, vale, pero en modo más perfecto, y por lo mismo más profundo y espiritualizado aún, para el justo del Nuevo Testamento, ya que el ideal de justo del Antiguo Testamento no es más que un esbozo y como un reflejo pálido del ideal del justo en el Nuevo Testamento. En modo especialísimo el ideal del justo trazado en el Antiguo Testamento y su modo de comportarse en las diferentes circunstancias de la vida, fué realizado en modo inmensamente más sublime por el mismo Cristo, el justo por excelencia y el modelo de todos los justos (véase cómo estos salmos, especialmente los de los subtemas *a, b, c,* pónelos la liturgia en boca de Cristo; desde el Domingo de Pasión al Viernes Santo); subordinadamente, este ideal se realiza, en modo especial, en todo santo de la nueva economía (véase el uso de estos salmos en las fiestas de los santos).

Algunos de estos salmos entran en la categoría literaria de los salmos llamados imprecatorios. Su transposición en el régimen cristiano se hace, en línea máxima, según los principios antes expuestos para los salmos del mismo carácter en el grupo VII.

[18] Para este tema del piadoso israelita, pobre de Yavé, etc., cf., p.ej., A. CAUSSE, *Les "pauvres" d'Israel* (Strasbourg 1922); G. CASTELLINO, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele* (Torino 1940), y la nota sobre los enemigos en los salmos individuales, en su obra *Libro dei salmi* (Marietti, 1955) p.254-263; A. GELIN, *Les pauvres de Jahvé* (Paris 1953).

Los salmos que se refieren principalmente a estos temas forman más de la mitad de todo el salterio, y son:

a) El justo, temeroso de Dios, pobre de Yavé, implora de Dios su ayuda en las diferentes circunstancias difíciles de la vida; especialmente contra las persecuciones de los enemigos, pecadores, incrédulos, calumniadores, opresores: Ps. 9,22-39; 11; 16; 21; 25; 27; 30; 34; 35; 38; 41; 42; 53; 54; 58; 68; 69; 70; 85; 87; 93; 101; 108; 119; 139; 140; 141.

b) El mismo justo en las diferentes circunstancias difíciles de la vida, especialmente en las persecuciones de sus enemigos, manifiesta a Dios su completa confianza en Él: Ps. 10; 12; 21; 26; 40; 55; 56; 61; 130.

c) El justo eleva a Dios su oración de acción de gracias y de alabanza después de los beneficios recibidos de su mano, especialmente en las diversas tribulaciones de la vida y en las persecuciones de los enemigos, pecadores, opresores, calumniadores, incrédulos: Ps. 9,1-21; 17; 22; 27; 29; 30; 33; 39; 60; 64; 66; 74; 114; 115; 137; 143; 145.

d) El salmista canta la suerte diversa del hombre piadoso y del impío, del justo y del pecador. Este tema se toca con frecuencia en los salmos de las tres categorías precedentes, pero lo es principalmente en los salmos siguientes: 1; 13; 15; 36; 48; 51; 52; 57; 62; 63; 72; 90; 91,8-16; 111; 126.

X. **Atributos de Dios e invitación a alabarlo como tema directo y principal de algunos salmos.**—Todo el salterio, como los demás libros de la Biblia, tiene en el fondo por tema único: Dios y sus atributos. Dios y sus atributos, que el salterio—como toda la Biblia—no trata de considerar o de analizar con procedimiento filosófico, o incluso simplemente con mentalidad filosófico-metafísica, sino de describir concretamente, y, por decirlo así, de mostrar cómo aparecen de hecho en sus intervenciones en el mundo, en su acción creadora y en su providencia para con los hombres y especialmente para con Israel. Es igualmente verdadero que todo el salterio es una invitación a alabar a Dios y sus atributos de tal modo considerados. Desde este punto de vista, en la agrupación general de los salmos, no debe existir un grupo que trate de Dios, de sus atributos, de la invitación a alabarlo, porque todo esto se encuentra a través de todo el salterio.

Sin embargo, mirando de cerca algunos salmos, advertimos que, desde este punto de vista del tema de Dios, de sus atributos y de la invitación a alabarlo, tienen algo especial que no se encuentra en los otros. Y es que estos temas constituyen su objeto directo, inmediato, y, por así decirlo, exclusivo del canto. Incluso en ellos, casi siempre, hace el salmista alusión a alguno de los temas que hemos agrupado en las nueve categorías precedentes: creación, providencia general, providencia especial para el pueblo de Israel, etc. Estas alusiones sir-

ven para manifestar o poner de relieve aquellos atributos de Dios (majestad y poder real y judicial; clemencia, benignidad, sabiduría, bondad) y a invitar a alabarlo. Pero en estos salmos se trata sólo de breves alusiones, mientras que el fin principal es siempre cantar estos atributos en su generalidad o invitar en modo general a alabar a Dios.

La transposición de estos salmos en el régimen cristiano es intuitiva: el cristiano canta los atributos de Dios con tanta mayor razón cuanto que ve cómo se manifiesta, en modo inmensamente más profundo y magnífico, en Cristo mismo, en la Iglesia, en las realidades eclesiales, en las realidades de la vida íntima de perfección del cristiano y en la escatología futura ya anunciada. Del mismo modo la invitación general a alabar a Dios es recogida y reforzada por el cristiano, porque en el cristiano esta invitación brota del conocimiento y de la experiencia de las realidades crísticas, eclesiales—también individuales—y escatológicas futuras.

Los salmos que se refieren a estos temas son precisamente la serie de los salmos que cantan a Dios Rey universal, poderoso, salvador, santo, juez justo de Israel y del mundo: 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98. En estos salmos se canta la realeza de Yavé en los aspectos dichos anteriormente. El salmo 102 canta la clemencia de Dios; el salmo 112, su gloria y benignidad; el salmo 138, su omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia; el salmo 144, su majestad y su bondad. Los salmos 116 y 150 son invitaciones generales a alabar a Dios por su misericordia y fidelidad, por sus maravillas y por su majestad.

* * *

En conclusión: de estos dos capítulos sobre la Biblia y la liturgia, puede afirmarse que comprender las relaciones entre la Biblia y la liturgia, penetrar en el espíritu profundo que anima el uso de la Biblia en la liturgia, es de capital importancia para penetrar en el mundo de la liturgia. Añado, incluso—no desagrade a los exegetas que cuidan poco la cuestión de las relaciones entre la Biblia y la liturgia—, que es de capital importancia para llegar a la comprensión total de la Biblia, como debe ser comprendida en un régimen cristiano eclesial, y para llegar a hacer que la Biblia sea verdaderamente el alimento de las almas y de toda la vida del cristiano. En efecto, es principalmente en la liturgia donde la Iglesia pone en obra y vive la Escritura.

Por esto la renovación litúrgica y el movimiento bíblico están profundamente unidos y deben andar, por decirlo así, al mismo paso. Prácticamente es ilusorio creer poder llevar a los cristianos a las fuentes de la Biblia si no se los lleva a las fuentes de la liturgia, como, viceversa, es ilusorio creer poder lle-

var a los cristianos a las fuentes de la liturgia si no se los lleva a las fuentes de la Biblia. Esto es lo que han comprendido felizmente aquellos promotores del movimiento litúrgico que se esfuerzan por afianzarlo en un estudio renovado de la Biblia [19].

Mas es también evidente que el estudio de la Biblia no llega a esta función suya, alimentadora de la vida de la Iglesia, si no supera la fase puramente, o muy preferentemente, filosófico-histórica, o incluso apologética, para elevarse netamente en toda cuestión al plano de la teología bíblica integral. Y esto no sucede sino por medio del estudio de los temas teológico-bíblicos en su desarrollo a través de toda la Biblia sobre el fondo de la historia sagrada en sus diversas fases, todas unidas entre sí hasta la última fase escatológica. Probablemente no es exagerado decir que cuando se haya nuevamente generalizado entre los cristianos el sentido de encontrar connaturalmente la Biblia en la liturgia y la liturgia en la Biblia se habrá dado un gran paso hacia una vida cristiana más intensa, porque se habrá encontrado la clave de la unidad entre la Biblia, la liturgia y la vida. Era este fin esencial al cual tendía y tiende siempre el antiguo método monástico de la *lectio divina,* que es al mismo tiempo estudio teológico, meditación y oración, esencialmente en torno a la Biblia vista en la liturgia y a la liturgia entendida por la Biblia.

Naturalmente, con todo esto no quiero decir que baste tener una visión intelectual discursiva clara de los grandes temas bíblicos y de sus relaciones con la vida litúrgica para que el cristiano viva indefectiblemente la liturgia con toda la intensidad deseable. Para esto es menester otra cosa todavía. Es menester una vida santa, como habremos de explicar más detenidamente en el capítulo sobre la liturgia y la vida espiritual. Quiero sólo decir que habituándose a saber encontrar naturalmente las relaciones entre la Biblia y la liturgia mediante la comprensión de los grandes temas teológico-bíblicos sobre el fondo de la historia sagrada concebida como una unidad, disponemos convenientemente nuestra inteligencia para que coopere lo mejor posible según su modo específico a la obra de nuestra santificación en la vida litúrgica de la Iglesia.

---

[19] Hay que resaltar en este sentido las revistas *Bibel und Liturgie,* de Klosterneuburg, junto a Viena; *Parroisse et Liturgie,* de la abadía de San Andrés (Brujas), en el *Supplement:* Lumière et Vie, desde junio de 1951. También las publicaciones del Centre de Liturgie Pastorale, de París, dan notable importancia a este aspecto del movimiento litúrgico.

PARTE CUARTA

Liturgia, fe y teología

CAPITULO XVI

Liturgia y fe

¿Cuáles son los precisos contactos entre la liturgia y la fe, liturgía y teología? En un sentido más concreto: ¿hasta qué punto la liturgia obliga a la fe del creyente y qué uso se puede y se debe hacer de la liturgia en teología? Estas cuestiones tienen una importancia mucho más concreta de cuanto a primera vista se puede creer, no sólo en orden a la recta comprensión teórica de la liturgia, sino también de la eficacia de penetración práctica del movimiento litúrgico en la Iglesia. Esta eficacia depende esencialmente del hecho si el clero mismo está persuadido de su verdadera utilidad. Mas no me parece que se pueda esperar seriamente que el mundo de la liturgia venga a ser una cosa connatural al pensamiento teórico-religioso y a la sensibilidad religioso-práctica del clero, hasta tanto que no se dé cuenta del puesto preciso que tiene el mundo de la liturgia en el cuadro general de la revelación y de la vida de la Iglesia que él ha solido sacar—o debe sacar—del estudio de la teología. Ahora bien, esto depende, en buena parte, de la solución de las cuestiones predichas.

Ante todo ¿cuáles son precisamente las relaciones entre la fe y la liturgia? En sustancia se responde: *Lex orandi, lex credendi,* el modo en que se ora en la liturgia indica lo que se ha de creer; y lo que se ha de creer influye en el modo de obrar; la liturgia es, o implica, un cierto modo de proponer la fe a la adhesión de los fieles, y es, o implica, una cierta expresión de esta misma fe del magisterio y del pueblo. Se añade: la liturgia es una manifestación del magisterio ordinario de la Iglesia.

Que todo esto tenga necesidad de ser aclarado y precisado demuéstralo la simple observación de que, si se toma la liturgia en su conjunto, en cuanto comprende tanto las liturgias históricas cuanto las que están en vigor hoy día, y se va un poco más de cerca a lo que en ellas se contiene, nos encontramos ante un conjunto, no sólo de gran extensión y variedad, sino también de valor notablemente diverso respecto

a la fe. Piénsase, por ejemplo, desde este punto de vista, en un conjunto de fiestas como las siguientes: la Asunción hoy; la Asunción inmediatamente antes de la definición dogmática; la Asunción en los siglos VII-VIII; la fiesta de la presentación de la Virgen en el templo; la fiesta de la aparición de la Virgen en Lourdes; la fiesta de María Medianera de todas las gracias, concedida en 1921 por Benedicto XV a muchas diócesis; la fiesta de la traslación de la santa casa de Loreto celebrada igualmente en muchas diócesis; la fiesta de las llagas de San Francisco. Es claro que el principio: *Lex orandi, lex credendi,* en todos estos casos diversos tiene casi necesariamente un sentido notablemente diverso, y que el magisterio de la Iglesia y la misma adhesión de los fieles están diversamente comprometidos en cada uno de ellos.

Es conocido a los especialistas que, en el curso de la historia, en ciertas épocas, en algunas liturgias, por lo demás ortodoxas y católicas, se infiltraron también errores doctrinales o, por lo menos, fórmulas de una teología imprecisa y anticuada, mas fueron eliminadas muy presto. Así, por ejemplo, ciertas fórmulas en la liturgia mozárabe, a las cuales se unieron más tarde los adopcionistas Elipando y Félix de Urgel [1]. Todavía en los documentos litúrgicos del Medievo se encuentra la rúbrica que afirmaba la consagración del vino en el cáliz por el simple contacto con la hostia consagrada y un formulario de Misa "para aliviar las penas del infierno" [2]. También en semejantes casos, evidentemente, la responsabilidad del magisterio y la adhesión de los fieles son cosas que, teológicamente, requieren algunas explicaciones.

Por esto hasta los siglos XVII-XVIII, es decir, hasta el momento en que la ciencia litúrgica moderna comenzó a tomar consistencia real y que, en las controversias con los protestantes, se comenzó a tomar en consideración el recurso a la liturgia, no se sintió la necesidad de determinar más precisamente las relaciones entre la fe y la liturgia, así como las reglas interpretativas y las condiciones mediante las cuales este recurso sería eficaz en la exposición y en la defensa de la fe. Después del P. F. A. Zaccaria [3], que fué el principal autor que se ocupó entonces de esta precisa cuestión, ella no cesó de atraer algún tanto la atención de cualquier teólogo, mientras explicaba el método de la teología en el tratado de los lugares teológicos. Es cierto que todo esto quedó siempre en el campo puramente teórico, porque jamás se llegó, en reali-

[1] Cf. D. DE BRUYNE, *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes:* Revue Bénédictine 30 (1913), 421-26. Cf. el concilio de Francfort del 794: MANSI, 13 p.886 B ss.

[2] Cf. M. ANDRIEU, *Immixtio et consecratio* (París 1924); ZACCARIA, *Bibliotheca ritualis* (Roma 1776-81) t.1 p.LVII.

[3] Especialmente, *Thesaurus theologicus* 12 vols. (Venecia 1762); *Bibliotheca ritualis* 3 vols. (Roma 1776-81).

dad, a una seria penetración de la liturgia en la teología. Se verá luego el porqué de esto, según nuestro parecer.

En época más reciente algunos liturgistas y teólogos han tentado reexaminar la misma cuestión de las relaciones entre la fe y la liturgia. Carlos Federer ha hecho un buen estudio de índole histórica examinando, sobre este punto, el pensamiento de los Padres latinos hasta el siglo V[4]. En un escrito del P. F. Oppenheim se puede leer una compilación de lo que los autores, generalmente, hoy dicen, desde el punto de vista teórico, en torno a la misma cuestión[5]. El P. M. Pinto ha hecho también una compilación semejante, a la que ha añadido además el aspecto histórico y se ha esforzado en ordenarla en lo que él llama un esbozo de tratado teológico completo sobre el valor teológico de la liturgia[6].

En torno a la teoría de las relaciones entre la fe y la liturgia me parece que muchas cosas esenciales fueron dichas ya por Zaccaria y pueden considerarse como puntos definitivamente conseguidos. Mas creo que hoy se pueden precisar y simplificar gracias a tres puntos doctrinales sobre los cuales la teología de nuestros días puede decir algo más y mejor que la teología del siglo XVIII, es decir: gracias a una noción más comprensiva y exacta de la misma liturgia; gracias a la conciencia más precisa de la noción del magisterio de la Iglesia, de sus relaciones con la Escritura, la tradición, la historia, así como del hecho de que lo que el magisterio propone a los fieles propónelo con grados muy diversos de autoridad y autenticidad; finalmente, gracias a una conciencia más sensible al hecho de la evolución de los dogmas y de las doctrinas y a los diversos factores que allí concurrieron. En estas luces me esforzaré en reexaminar la cuestión.

I. En qué sentido la liturgia es la "didascalía" de la Iglesia

Ante todo: ¿en qué sentido el magisterio está implicado en la liturgia? En una audiencia privada[7] Pío XI dijo: "La liturgia... es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia... La liturgia no es la didascalia de uno u otro in-

[4] K. Federer, *Liturgie und Glaube, "Legem credendi, lex statuat supplicandi". Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg i. S. 1950). El abad dom Bernardo Capelle ha puesto de relieve la relación entre la autoridad de la liturgia y el origen apostólico de la misma (verdadero o supuesto) según los Santos Padres: *Autorité de la liturgie chez les Pères:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 31 (1954) 5-22.

[5] *Principia theologiae liturgicae* (Torino 1947). Bibliografía general anterior sobre la misma cuestión p.XIII-XIX.

[6] *O valor teologico da liturgia* (tesis de la Facultad Teológica S.I. de Granada) (Braga 1952).

[7] Cf. el texto en Bugnini, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgiae spectantia* (Romae 1953) p.70ss.

dividuo, sino la didascalia de la Iglesia." Se compedian así, en pocas palabras, las relaciones que median entre la liturgia y el magisterio de la Iglesia. En pocas palabras que han de ser explicadas. Porque si es verdad que la liturgia es la didascalia de la Iglesia y el órgano más importante del magisterio ordinario, es también verdadero que todo esto lo es la liturgia en un sentido muy particular, que la distingue profundamente de la forma de magisterio que la Iglesia ejerce fuera de la liturgia, por ejemplo, por medio de los catecismos, de las profesiones de fe, de las cartas encíclicas o pastorales. Este modo especial depende todo de la naturaleza propia de la liturgia.

La liturgia, acción vital de toda la Iglesia.

Esta naturaleza de la liturgia, en el fondo, nos hemos esforzado nosotros de explicarla en todos los capítulos que preceden, principalmente en la primera parte de la obra, que trata precisamente de la noción de liturgia. Recordemos algunos puntos esenciales. La liturgia es el conjunto de signos sensibles eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. En ella, a través del instrumento y del velo de los signos sensibles, Dios santifica a la Iglesia por medio de Cristo, su cabeza, y la Iglesia unida a Cristo como los miembros del cuerpo están unidos a su cabeza, y por medio de Él rinde su culto a Dios asociándose al culto mismo que Cristo rinde al Padre haciéndolo suyo [8]. La liturgia, como conjunto de signos sensibles eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, es el lugar privilegiado del encuentro entre el hombre y Dios, en el cual el hombre, por medio de Cristo mediador y cabeza, en posesión del Espíritu Santo, recibe todo bien del Padre y retorna al Padre, en la viva y concreta actuación en sí del misterio de Cristo, de la historia sagrada, de la Iglesia y de la unidad de todo el cosmos. Espero que el benévolo lector, que ha tenido paciencia de seguirme hasta aquí, no tome estas nociones como un desahogo de lirismo.

Si así es, toda acción litúrgica—y toda la liturgia es esencialmente y en primer lugar una acción—es algo más y mejor que el simple ejercicio didascálico del magisterio de la Iglesia. Es, en el orden sobrenatural, una acción vital general y compleja de toda la Iglesia como tal, orgánicamente estructurada—jerarquía y fieles, cada uno en su puesto y a su modo—acción vital en la cual toda aquella misma Iglesia—supuestas las debidas condiciones—alcanza en este mundo su máxima actuación de cuerpo de Cristo, porque en unión con su cabeza, Cris-

[8] Se sabe, naturalmente, que Cristo mismo es también objeto del culto de la Iglesia.

to mismo, a través del velo de signos sensibles y eficaces, responde adecuadamente a la acción santificadora de Dios, en un encuentro plenario de lo humano y de lo divino. Todo esto es algo más que un simple ejercicio del poder doctrinal de la jerarquía para con los fieles. Es algo en que convergen y se ponen en obra: el poder doctrinal de la jerarquía, su poder de gobierno y su poder de santificación, así como la respuesta de los fieles a todo esto y, ante todo, la acción misma de Cristo y de Dios. Más que el ejercicio del poder doctrinal de la jerarquía, la acción litúrgica—siempre supuestas las debidas condiciones—es, pues, bajo el velo de signos sensibles y eficaces, el encuentro vital máximo en Cristo entre el hombre y Dios, que el poder doctrinal, el poder de gobierno y el poder de santificación dado a la jerarquía tienen en este mundo por fin común y último suscitar y actuar.

Todo esto hay que tenerlo bien presente si se quiere precisar cuáles son las interferencias entre el ejercicio del magisterio de la Iglesia y la liturgia, comprender las modalidades especiales que este ejercicio reviste allí y las reglas especiales de interpretación.

El fin didáctico de la liturgia está sometido a su fin cultual inmediato.

Es claro, en efecto, que este ejercicio del magisterio de la Iglesia en la liturgia es realísimo, en cuanto la liturgia implica, entre otras cosas, una enseñanza, una didascalia, del magisterio, así como la expresión de la adhesión que los fieles dan a esta enseñanza, la cual, a su vez, puede conocerse. Mas ¿con qué precisa modalidad implica la liturgia una enseñanza del magisterio? Podemos deducirlo de la doctrina general de las relaciones entre la liturgia—ejercicio máximo de la virtud de religión—y las virtudes teologales. Especialmente de la relación entre la religión y la fe, que la enseñanza del magisterio tiene por fin inmediato suscitar y que manifiesta la adhesión de los fieles a esta enseñanza.

Santo Tomás, sobre esta cuestión: "qué relación existe entre la fe y la religión", llega a esta conclusión: "Es claro que el acto de fe pertenece materialmente a la religión, como también los actos de las otras virtudes; incluso allí pertenece más, ya que el acto de fe es el primer movimiento de la mente hacia Dios... Además, la fe tiene relación con la religión en cuanto que la fe es la causa y el principio de la religión. Nadie, en efecto, daría culto a Dios, si no creyese que Dios es creador, providente y remunerador de los actos humanos" [9]. Se reconoce fácilmente, a propósito de la fe especialmente, la doctrina

[9] *In Boethii: De Trinitate* lect.1 q.1 a.2 (alias 11), ed. Marietti, *Opuscula* II,345.

de Santo Tomás sobre las relaciones entre las virtudes teologales y la virtud de religión, como la hemos explicado en su lugar. Lo que aquí dice Santo Tomás de la religión en general se puede aplicar, y con mayor razón, a la liturgia en especial, que, en cuanto incluye el culto, es el sumo ejercicio de la virtud de religión. Las relaciones entre la liturgia y la fe son, pues: en primer lugar, que la fe, su enseñanza y su recepción, es causa y principio de la liturgia, siendo la fe en el hombre la fase primera de aquel movimiento hacia Dios que, en el acto litúrgico bajo el velo de signos sensibles y eficaces, se realiza como encuentro entre el creador y la criatura. La fe es, pues, el presupuesto de la liturgia. Pero en la liturgia, más particularmente, la fe sirve también como materia de la cual se sirve la virtud de religión activa en el culto, en cuanto que en el acto litúrgico, la virtud de religión ofrece a Dios los actos de fe como homenaje debido a Él como creador y providencia.

Quiero decir que, mientras la enseñanza del magisterio en general va dirigida específicamente a suscitar la fe, en la liturgia esa enseñanza tiene por fin propio suscitar *hic et nunc* en el fiel el acto de fe, con vistas a ofrecer este acto *hic et nunc* en homenaje a Dios en la acción cultual. De este modo la fe no sólo es un presupuesto de la liturgia, sino también forma parte de la misma sustancia de la acción litúrgica: la acción litúrgica consiste en parte en ofrecer a Dios *hic et nunc,* a través de signos sensibles y eficaces, actos de fe, como homenaje debido a Él cual creador y providente universal, y para suscitar esos actos de fe *hic et nunc* en la misma liturgia, el magisterio enseña y exhorta, es decir, ejerce la didascalia. El homenaje dado a Dios en la liturgia no es completo sino en cuanto se añade al acto de fe el acto de esperanza y principalmente de caridad. En la caridad, ofrecida a Dios como homenaje debido a Él cual creador y providente, se realiza el ciclo cultual.

La enseñanza del magisterio, su didascalia, en la liturgia, mira, pues, esencialmente a actuar en los fieles *hic et nunc* fe, esperanza y, principalmente, caridad, con vistas a ofrecérselas a Dios en el acto cúltico presente como homenaje debido a Él.

Por esto la liturgia no es ni un catecismo ni una predicación, ni un manual de dogmática, ni una encíclica o pastoral. También en todos estos medios de enseñanza de la Iglesia el fin es suscitar en los fieles la fe, esperanza y caridad, pues éste es el fin de toda actividad en la Iglesia. Pero se trata sólo de un fin remoto. El fin próximo y propio de un catecismo, de una pastoral, etc., es simplemente instruir en la fe, pero no con vista a ofrecer *hic et nunc* en la expresión de signos sensibles y eficaces, en homenaje cultual debido a Dios como creador y providencia universal. En otras palabras: en la litur-

gia se trata ante todo de hacer rogar *hic et nunc* al pueblo cristiano, en comunidad, en acto cultual, y no simplemente de instruirlo.

Esto no impide, naturalmente, que en la liturgia algunas partes y algunos ritos o usos tengan un fin directamente didáctico. Tal es el caso, histórica y teóricamente hablando, de la primera parte de la Misa. Tal carácter tienen los símbolos introducidos en la liturgia, especialmente el niceno constantinopolitano y aún más el llamado atanasiano. Incluso se ha de reconocer el hecho histórico que, en el curso de los siglos, especialmente en los tiempos de luchas y disturbios dogmáticos, no se ha dejado, tanto por parte de los ortodoxos cuanto de los heterodoxos, de recurrir a la liturgia para inculcar de un modo más notablemente didáctico e incluso, a veces, polémico, tal o cual punto de la fe, por ejemplo, contra el arrianismo o contra el semipelagianismo.

Mas todo esto no muda el hecho fundamental que, por la naturaleza misma de las cosas, la instrucción en la liturgia está en función directa e inmediata de la oración. Y esto es verdadero incluso en aquellas partes de la liturgia que son más didácticas que las otras, como las homilías, las lecciones, las exhortaciones, las profesiones de fe, especialmente en la primera parte de la Misa. También estas partes, porque se hacen precisamente en la misma acción litúrgica, como parte de ella, tienden en sí mismas y por sí mismas inmediatamente a la actuación cúltica de los ánimos, y, en este sentido, toman un carácter bastante diverso de la enseñanza extralitúrgica del magisterio. En las otras partes de la liturgia: sacrificio, oraciones, especialmente la oración del oficio divino, administración y recepción de los sacramentos y sacramentales, cosas todas que, desde el punto de vista litúrgico y cultual, tienen una importancia mucho más grande y esencial que las homilías, lecciones, exhortaciones y profesiones de fe, en las otras partes, digo, el aspecto didáctico es mucho menos directo y explícito. En ellas predomina en contraposición el aspecto santificación y el aspecto culto sobre el aspecto enseñanza.

El estilo predominante de la liturgia no es el directamente didáctico.

Esta constatación no me parece de poca importancia. Así, se entiende ante todo por qué la liturgia, en su conjunto, no esté redactada precisamente en un estilo didáctico. Las mismas partes de naturaleza más didáctica están entremezcladas, por regla general, de cantos y oraciones como para traducir inmediatamente en acto cultual la enseñanza recibida. Si se quisiera examinar la liturgia en el cuadro de la cuestión general

de los géneros literarios, habría que decir que ella constituye un género literario todo propio. En ella sobre los medios de expresión que quieren comunicar o simplemente expresar conceptos claros y distintos de tipo raciocinativo o con fin inmediato de enriquecer la inteligencia, predominan con mucho las que están en conexión más inmediata con la voluntad y el sentimiento, en todos sus matices, con vistas a crear o manifestar estados de ánimo afectivos e intuitivos más que simplemente conceptuales.

Así en la liturgia romana los diversos tipos de oraciones; los diversos tipos de himnos: himnos propiamente dichos, salmos, cánticos, tractos, secuencias; los estribillos o antífonas; los prefacios consecratorios, sobre todo la gran oración eucarística de la Misa o canon; los exorcismos. Cosas todas que, desde el punto de vista del género literario, son medios típicos de la expresión del querer, de los deseos, de las peticiones, de la acción de gracias, de la admiración, de la alabanza, del arrepentimiento, o simplemente de la fe, de la esperanza, del amor.

Por esto también en toda liturgia, más que el tipo simplemente expositivo, predomina, con mayor o menor sobriedad, una tonalidad lírica o retórica. Se comprenderá la amplitud de este fenómeno si a todo esto se añade el profundo enraizamiento del simbolismo y de la tipología en toda la expresión litúrgica, como explicado largamente, y, finalmente, la actuación simultánea y como la reunión armónica que en ella se tiene de todos los sentidos del hombre, como se ha demostrado en su lugar.

Todo esto demuestra que la liturgia, más que comunicar simplemente conceptos claros y distintos, más que enseñar, se preocupa de sintonizar todo el hombre concreto y sumergirlo en un ambiente general de oración y de entrega a Dios, es decir, en aquel ambiente de *devotio* que es el alma del culto.

Ahora bien, para crear semejante ambiente de *devotio*, la enseñanza, el concepto claro y distinto, no puede ser usado sino con cierta medida y con parsimonia. Existe una ley de psicológica religiosa conocida, aunque sólo sea oscuramente, a todos cuantos tienen alguna experiencia de la oración mental y sobre la cual, bajo diversas formas, no dejan de insistir los místicos. De este modo, cuando recomiendan que la meditación no consiste toda en la consideración intelectual ni en raciocinios, y que se tenga cuidado de poner en acción a la voluntad y se haga cooperar el sentimiento, y cuando advierten que a partir de un cierto momento de desarrollo de la vida espiritual se guarde bien de preocuparse el alma de hacer en la oración actos claros y distintos de inteligencia e incluso de la voluntad, y, a tanto impulsa el Espíritu, se contente, por el contrario, con una simple mirada amorosa, porque en la oración, esta

simple mirada amorosa, respecto a los actos distintos de las potencias, es el fin y no el medio [10]. Cuando la liturgia pone en segundo plano el aspecto didáctico, no hace otra cosa que aplicar esta ley, recordando que, en cuanto culto, es ante todo una oración y no una forma de enseñanza.

Esto es también, me parece, el fondo de verdad que se encuentra en el argumento usado por los adversarios de la lengua vulgar en la liturgia, cuando dicen que es cosa esencial a la liturgia conservar un cierto carácter de indistinta misteriosidad, carácter que se hubiera perdido si la liturgia se realizase en lengua vulgar. Fondo de verdad insuficiente, entiéndase bien, para justificar que se perpetuase en la liturgia el uso de una lengua no entendida por el pueblo, pero que debería ser suficiente para hacer entender a todos que el simple hecho de hacer, sí, que él tenga una liturgia en su lengua viva, pudiendo ser esto un medio poderoso para alcanzar su participación total y sentida al culto, no es precisamente la panacea infalible y suficiente por sí sola para alcanzar este fin desiderabilísimo. Se necesita aún otra cosa. Precisamente porque la liturgia no es sólo, ni principalmente, la enseñanza de una doctrina, sino un acto de culto, una oración. Podemos decir que todos los clérigos más o menos conocen el latín; muchos de ellos se imaginaron, un poco ingenuamente, que, gracias a la nueva traducción del salterio que nos ha dado un texto que "se entiende", tenían finalmente resuelto el problema del oficio divino, pasado el primer efecto de la novedad, pudieron fácilmente avalorar estas observaciones.

Todo esto debe hacer más cautos a algunos que parecen soñar con el ideal de transformar la liturgia en una tribuna de propaganda de un gran plan de enseñanza metódica de la doctrina de la Iglesia o, por lo menos, de las doctrinas de las cuales hoy el mundo parece tener mayor necesidad. Tribuna de propaganda, si se quiere, pero con tal que no se olvide que, como culto, tiene la liturgia por fin primario hacer rogar al pueblo y que, si no se llega a tanto, se quita a la liturgia su verdadera fuerza.

Mas, sin embargo, la liturgia tiene una gran eficacia didáctica.

Mas, si el aspecto de oración se conserva en el primer plano, entonces es cierto que la liturgia es un incomparable medio de enseñanza, aunque sea indirecto. Incluso, tal vez, más eficaz y universal cuanto que es indirecto y se encuentra metido en

[10] Cf., p.ej., SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama de amor viva* III,30-62...; SANTA TERESA, *Autobiografía* XV n.6ss.: "Mas, si la doctrina es de grande ayuda antes y después de la oración, me parece que mientras se reza, deba ayudar bien poco, si no es para inflar la voluntad."

todo un mundo complejo de actos y de posturas que, casi inconscientemente, y como por todas las entradas posibles de la psicología, penetran en el ánimo del hombre de cualquier grado y cultura que sea. Podría afirmarse que la eficacia propia de la liturgia, incluso como didascalia, proviene del hecho de que ella, más que "enseñar", hace vivir la doctrina. Sin pretender por esto mismo que toda participación verdadera en la acción litúrgica lleve necesariamente un conocimiento y una experiencia de las cosas divinas propiamente mística en el sentido en que hablan de mística propiamente dicha los escritores de vida espiritual, es, sin embargo, innegable que la liturgia está dirigida a una comunicación y penetración de las cosas divinas más experimental que no simplemente conceptual. Ahora bien, se sabe que la eficacia vital de la penetración experimental es inmensamente superior a la de la comunicación simplemente conceptual.

Así considerada, la liturgia aparece verdaderamente como el medio principal de la Iglesia para hacer penetrar su visión del mundo en el ánimo de los fieles, incluso si, en su conjunto, es un medio de comunicación de doctrina, menos directo, menos conceptualmente preciso y menos intelectual que los otros medios de que usa habitualmente el magisterio ordinario. Medio principal en el sentido preciso que es más vitalmente eficaz, más continuo, más intuitivo y penetrante, más popular y universal.

2. Algunas reglas generales para determinar hasta qué punto impone la Iglesia en la liturgia alguna cosa como de fe

Precisamente porque la liturgia, como medio de enseñanza, lo es del magisterio ordinario y, además, en su conjunto, es menos conceptualmente preciso que los otros medios, presenta en muchos casos particularísimas dificultades al teólogo cuando la considera con el fin preciso de saber hasta qué punto, en un caso determinado, puede recurrirse a la liturgia para conocer conceptualmente la enseñanza del magisterio. Esta dificultad se hace sentir especialmente si se quiere determinar conceptual y precisamente qué cosa es propiamente de fe en la liturgia, en un punto determinado, y qué cosa no lo es, y qué grado de adhesión se ha de dar a cada uno de sus elementos.

La cuestión tiene su importancia real, ya que uno de los deberes esenciales del teólogo es precisamente determinar con precisión en toda cuestión qué cosa propone el magisterio y con qué grado de autoridad lo propone. De la precisión de estos elementos dependerá, en buena parte, el uso que se hará de la liturgia en teología. Por esto los teólogos postridentinos,

después de Melchor Cano, que se había esforzado por determinar las reglas para resolver las cuestiones predichas respecto a la Escritura, a la tradición y a los llamados lugares teológicos, buscaron hacer lo mismo respecto a la liturgia, de la que Cano no había dicho ni palabra. A partir especialmente de Zaccaria, los teólogos propusieron y proponen, pues, una serie de reglas bastante complicadas para poder determinar en cada caso lo que suelen llamar autoridad teológica de la liturgia.

Investigación filosófica, crítica histórica y ulterior juicio teológico.

A este propósito, me parece, podrían hacerse las observaciones siguientes. Ante todo, el teólogo que examina un elemento cualquiera de la liturgia, texto, rito, uso, actual o simplemente histórico, de la liturgia romana o de cualquier otra liturgia, ha de darse cuenta qué cosa puede deducirse, en torno al significado de estos elementos, de la simple y pura luz de la filología y de la historia.

En esta fase de investigación, hay que esforzarse simplemente por ver el significado filológico de una palabra o de un texto; qué cosa puede obtenerse eventualmente del contexto, próximo o remoto, de la historia del origen, del desarrollo, de las peripecias de un texto, de un uso, de un objeto. Aquí no se pide otra cosa que aplicar esmeradamente y con toda pureza las leyes de la filología y de la historia. Todo esto es requerido simplemente porque la liturgia está compuesta de palabras, de frases, de usos, de objetos, etc., y porque estos elementos han tenido eventualmente también un contexto y una historia. Hasta aquí, creo, puede darse razón a aquellos liturgistas modernos, que pueden llamarse de la escuela filológico-histórica, los cuales no cesan de insistir sobre la necesidad de la investigación esmerada, técnica, *filológica e histórica en la liturgia*. Tienen razón, creo, en cuanto tal investigación ha de constituir necesariamente la base indispensable para el estudio de la liturgia.

Sin embargo, esta fase de investigación está lejos de constituir toda la indagación litúrgica. Más aún: eso no es más que el comienzo. Los resultados de esta primera fase no son precisamente los resultados definitivos a los cuales el teólogo, o el fiel como tal, pueda atenerse en torno al significado y al valor de un elemento cualquiera de la liturgia. Para llegar a esto hay que proseguir una nueva fase de investigación. Esta fase ulterior comienza en el momento preciso en que de los elementos obtenidos en la fase filológica e histórica se quiere dar un juicio superior a la luz de la doctrina de la fe, por la cual se admite como verdadero todo aquello que Dios ha revelado y la Iglesia católica, por sus órganos responsables, nos

propone creer. Sólo al fin de esta fase ulterior se tendrá el pleno juicio teológico, aquel, pues, que da al creyente, en cuanto es posible, la luz última y definitiva en torno al valor y al sentido de un elemento cualquiera de la liturgia. Tal vez este definitivo juicio teológico de la liturgia confirmará simplemente, por otro camino y bajo otra luz, el resultado de la investigación histórica y filológica. Mas no es necesario que sea de ese modo. Como quiera que sea, sólo ese definitivo juicio teológico puede dar al creyente la última respuesta hasta qué punto está implicada la fe en cada uno de los elementos de la liturgia y qué grado de adhesión está obligado a dar el simple fiel a cada uno de estos elementos de la liturgia.

Cuatro reglas principales para llegar al juicio teológico.

Esta respuesta se obtiene siguiendo las reglas enseñadas por la metodología general para conocer qué cosa es de fe y qué no lo es. Recuérdese ante todo de modo especial la doctrina católica de que la revelación se contiene en la Escritura y en la tradición dogmática oral apostólica y que es explicada y propuesta a la fe de los creyentes por el magisterio de la Iglesia. Este magisterio de la Iglesia precisamente porque, por voluntad de Cristo, puede conocerse y probarse también por un simple examen histórico-filológico del Nuevo Testamento, es también, por el mismo hecho, el criterio próximo supremo por cuyo medio sabe el creyente lo que ha de creer.

Se sabe que el criterio próximo infalible de la fe es, precisamente, el magisterio de la Iglesia actual y vivo, y nunca la simple razón individual, ni filosófica, ni histórica, ni filológica. El magisterio actual y vivo es el intérprete supremo no sólo de la Escritura y de la tradición apostólica dogmática oral, sino también del propio pensamiento y de los propios documentos expresados en tiempos más o menos remotos.

Es también conocido que los órganos auténticos del magisterio infalible de la Iglesia son: los obispos católicos, dispersos en toda la tierra, unidos con el Romano Pontífice, cuando, con unanimidad moral, proponen alguna cosa como de fe (magisterio llamado ordinario y universal de la Iglesia); los concilios ecuménicos junto con el Romano Pontífice, que al menos él los aprueba como tales; el mismo Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra*. También por la fe del pueblo cristiano, unido a sus obispos y al Romano Pontífice, puede conocerse qué cosa es de fe para un creyente, en cuanto por la fe de tal pueblo cristiano puede conocerse qué cosa el mismo magisterio propone como de fe.

Obsérvese también que en la liturgia, materialmente hablan-

do, existen elementos diversos: existen textos de la Escritura; pueden existir en ella documentos emanados o aprobados como de fe por los concilios ecuménicos, como el credo niceno-constantinopolitano; y otros muchos elementos de origen y naturaleza muy diversos. En la liturgia el magisterio directamente implicado es el magisterio ordinario. Es claro que en ella el magisterio propone como de fe, si bien por vía ordinaria, los pasajes de la Escritura y las decisiones de fe de los concilios ecuménicos contenidas en la liturgia. En estos documentos, ciertamente de fe, podrá existir, a lo sumo, alguna duda sobre su interpretación precisa, mas no que en ellos la Iglesia, incluso en la liturgia, proponga alguna cosa como de fe.

Por el contrario, la dificultad de saber si verdaderamente el magisterio, en un elemento dado de la liturgia, propone alguna cosa como de fe o no, está toda en los otros elementos de naturaleza y origen muy diversos. Para resolver esta precisa dificultad los teólogos se esfuerzan en proponer algunas reglas metodológicas directivas. Me parece que, en suma, las reglas principales a este fin pueden reducirse a cuatro.

REGLA PRIMERA.—*Los diversos elementos de la liturgia implican aquella precisa autoridad doctrinal propositiva ordinaria de la cual participan los miembros de la jerarquía que los han redactado o aprobado.*

Recordamos: siendo la liturgia por su naturaleza esencialmente un acto oficial de la Iglesia como tal, jerárquicamente estructurada, depende esencialmente de la jerarquía auténtica de la Iglesia. Y como la liturgia es una cosa habitual de todos los días, el magisterio de la jerarquía auténtica en ella contenido no es el extraordinario, sino el ordinario. Organos auténticos del magisterio ordinario son los obispos en sus propias diócesis, y el Romano Pontífice para toda la Iglesia. A un obispo cualquiera, no unido con el Romano Pontífice, no compete ninguna autoridad doctrinal en la Iglesia. Un obispo, incluso en su vida habitualmente unido con el Romano Pontífice, no es infalible, si se considera individualmente. A los obispos dispersos por sus diócesis y unidos con el Romano Pontífice compete autoridad infalible cuando proponen una doctrina que mira a la fe y a las costumbres en el caso en que, junto con el Romano Pontífice, están todos moralmente de acuerdo al proponerla como de fe divina y católica.

Se sabe que, antiguamente, la composición y ordenación de la liturgia se dejó a cada obispo para la porción de Iglesia que se le había confiado. La liturgia era entonces, como se dice, de derecho episcopal. Quiero decir, pues, que, en las liturgias antiguas, está implicada únicamente aquélla autoridad doctrinal que compete a cada uno de los obispos individualmente en unión con el Romano Pontífice y que la dictaron o

aprobaron, al menos por el uso que de ellas hicieron. Sólo en tiempos relativamente recientes (en el siglo XVI), después de varios intentos, se reservó al Romano Pontífice la suprema aprobación explícita de los textos y ritos litúrgicos en toda la Iglesia católica. Desde aquel momento la liturgia en la Iglesia católica es de derecho pontificio y la autoridad doctrinal ordinaria (no necesariamente *ex cathedra)* del Romano Pontífice está en ella más directamente implicada, incluso en las liturgias no romanas usadas hoy en la Iglesia católica.

Las observaciones precedentes permiten establecer algunas normas de no pequeña importancia, cuando se trata de determinar lo que en las liturgias históricas o actuales es propuesto, y ha de ser creído, como de fe divina y católica o no.

Primera consecuencia: no existe dificultad alguna en que en alguna liturgia particularmente antigua, por un cierto tiempo, se hayan infiltrado fórmulas o doctrinas no correctas o francamente con errores. Los obispos individualmente considerados no son infalibles. De este modo se resuelve el caso, por ejemplo, de la Misa "para aliviar las penas del infierno" en algunos misales antiguos.

Segunda consecuencia: si existen elementos comunes, o moralmente comunes, a todas las liturgias, al menos para un cierto período de tiempo, especialmente si ello se verifica desde la antigüedad, y si consta que, en ellas, estos elementos son propuestos como de fe, este simple hecho demostraría por sí solo que la cosa es realmente de fe. Por lo demás, será dificilísimo [11] probar por la sola liturgia que la cosa haya sido verdaderamente propuesta como de fe y ello con moral unanimidad. En muchísimos casos se podrá, por el contrario, demostrarlo fácilmente recurriendo a otras pruebas extralitúrgicas, y sin olvidar la evolución de los dogmas en cada período. Así, por ejemplo: la licitud del culto de los santos, de las reliquias, de las imágenes, la utilidad de la invocación de los santos, el bautismo de los niños para la remisión del pecado original, la utilidad de la oración y de la ofrenda del sacrificio por los difuntos y otras muchas cosas semejantes.

Tercera consecuencia: desde el momento de la aprobación explícita dada por el Romano Pontífice, incluso como ejercicio del magisterio ordinario, a las liturgias usadas hoy en la Iglesia católica, pueden considerárselas prácticamente como inmunes de error contra la fe y las costumbres.

REGLA SEGUNDA.—*Aquello que, en la liturgia, propone el magisterio a la adhesión de los fieles y los fieles aceptan, es propuesto con grado de autoridad dogmática diversísimo, según los casos, y los fieles, del mismo modo, bien adoctrinados de*

[11] Cf. cuarta regla.

la intención del magisterio, dan una adhesión de diverso grado y cualidad.

Es ésta simplemente una regla de metodología teológica general: no todo lo que el magisterio propone es propuesto por él con el mismo grado y la misma fuerza autoritativa, con la intención de implicar del mismo modo su responsabilidad y autoridad doctrinal y la fe de los creyentes. Algunas son propuestas por él para ser creídas con fe divina y católica bajo pena de naufragar en la misma fe; en ellas el magisterio implica toda su autoridad infalible. Otras por el contrario, lo son con un grado autoritativo inferior. Este, a su vez, puede variar del grado que los teólogos llaman próximo a la fe, sin ser, sin embargo, estrictamente de fe, hasta la opinión simplemente admitida como tal, o a la simple hipótesis, más o menos generalmente admitida, que el magisterio no intenta *hic et nunc* contradecir pero que, aun presuponiéndola, no intenta tomar sobre la misma ninguna responsabilidad especial. Entre estos dos extremos pueden existir un número indefinido de grados y de matices.

Del mismo modo los fieles no deben dar a todo cuanto propone el magisterio el mismo grado y la misma naturaleza de adhesión. La regla general es que el fiel dé a cada proposición del magisterio aquel grado y aquella naturaleza de adhesión que el magisterio exige de él, ni más ni menos. Lo que el magisterio propone como de fe divina y católica bajo pena de naufragio en la misma fe, ha de ser creído por el fiel con fe divina y católica y con la adhesión suma que requiere la autoridad de Dios que revela, que es el motivo formal de la fe divina. A todo lo demás se debe adherir con una adhesión de naturaleza y de grado inferior según la naturaleza y el grado de la proposición del magisterio.

Esta regla general vale, naturalmente, también para aquella proposición de doctrina del magisterio que sucede, a su modo, en la liturgia. En los elementos diversos de la liturgia estos grados de proposición son diversísimos. Tanto más diversos y difíciles para distinguirlos cuanto que en la liturgia, como se ha explicado, el fin didáctico es sólo indirecto y la expresión didáctica, explícita y precisa, bastante rara.

Tomemos el ejemplo de las fiestas litúrgicas. Muchas fiestas proponen un cierto hecho histórico, que, en cierto modo, es el objeto de la fiesta. Pero el grado autoritativo, con el que propone el magisterio este hecho y los fieles lo aceptan como verdadero, varía muchísimo. El hecho de la resurrección de Nuestro Señor, que es el objeto de la fiesta de Pascua, es propuesto y creído como de fe divina y católica. Así también, hoy, después de la definición de la Asunción, el hecho de la Asunción al cielo de la Virgen en la fiesta homónima. Mas, antes de

la definición, este hecho no era propuesto como de fe divina y católica, a lo sumo como inmensamente probable, próximo a la fe. En tiempos más antiguos, el mismo hecho era propuesto por la liturgia como una piadosa opinión.

El hecho de la presentación de la Virgen en el templo, que es en cierto modo el objeto de la fiesta del 21 de noviembre, es presentado, por el contrario, por el magisterio sólo como una piadosa leyenda, aunque en la fiesta misma existen ideas que son propuestas ciertamente con un grado muy grande de autoridad, como la idea de que la Virgen, desde su infancia, estuvo consagrada de modo especialísimo a Dios. También el hecho de la traslación de la santa casa de Loreto, que en cierto modo está implicado en la fiesta homónima, lo presenta el magisterio sólo como una piadosa leyenda. Los hechos de las fiestas que tienen por objeto supuestas apariciones, milagros no narrados en la Escritura, revelaciones privadas o cosas semejantes, son propuestos por la Iglesia únicamente como hechos en los cuales se puede lícita y piadosamente creer: tales como la aparición de la Virgen en Lourdes y la impresión de las llagas de San Francisco. Del mismo modo, en las fiestas que tienen por objeto una idea, una doctrina, esta idea y esta doctrina es propuesta por el magisterio, según los casos, con grado diversísimo de autoridad. Así, por ejemplo, la fiesta de Cristo Rey incluye una idea de fe, mientras que la de la Virgen Medianera universal de todas las gracias es, por ahora, una opinión teológica.

REGLA TERCERA.—*La evolución de los dogmas, de las doctrinas y de las opiniones, como es admitida por la fe católica y demostrada por la historia, refléjase también en la liturgia.*

Es sabido que la fe católica, aunque rechaza el concepto transformístico modernista de la evolución de los dogmas, admite, sin embargo, una evolución de los mismos en el sentido de una mayor explicitación de la misma verdad sustancial, según los tiempos y las circunstancias.

Con mayor razón se admite una verdadera evolución en las simples doctrinas y en las simples opiniones. Así, un punto que en cierto momento de la historia figuraba como simple opinión más o menos fundada o difundida, al desarrollarse y profundizarse el pensamiento teológico, pudo llegar a ser doctrina más o menos común y también, en cierto momento, ser propuesto como dogma de fe divina y católica por los órganos competentes del magisterio infalible. Por el contrario, una opinión más o menos difundida en cierta época, al profundizarse en su doctrina, pudo aparecer menos fundada o incluso abiertamente errónea y ser abandonada.

Que todo esto pueda reflejarse en la liturgia en general, o en una liturgia determinada, es obvio, y no presenta dificultad

especial. La liturgia puede reflejar más o menos abundantemente las opiniones teológicas de una época y la evolución de las mismas. Así la fiesta de la Inmaculada Concepción en el siglo XII y XIII no reflejaba más que una opinión teológica y existía entre los teólogos notable divergencia acerca del objeto de la fiesta. Mas la misma fiesta al principio del siglo XIX, en la proposición del magisterio y en la adhesión de los fieles, reflejaba otro estado de la doctrina; y hoy refleja aún otro diverso. La fiesta de la Virgen Medianera de todas las gracias, en la actualidad concedida a muchas diócesis, expresa sólo una opinión teológica; pero no puede decirse que permanecerá siempre en esa fase.

Se comprende, pues, que, con el progreso de la evolución, existan cambios en la liturgia. Así, en los libros litúrgicos, a partir del siglo XII, desapareció poco a poco la rúbrica que suponía que el vino en el cáliz podía ser consagrado por el simple contacto con la hostia consagrada [12]. Recientemente, han sido modificadas por la Constitución Apostólica *Sacramentum Ordinis* las rúbricas en torno a la materia y a la forma del sacramento del orden, después de las decisiones de Pío XII. En la nueva Misa y en el nuevo Oficio de la Asunción no se hace ya mención de la muerte corporal de la Virgen, porque la opinión de que la Virgen no murió comienza a abrirse camino. El nuevo común de Sumos Pontífices refleja el desarrollo actual de la doctrina teológica en torno al Romano Pontífice y la práctica actual del ejercicio de su autoridad. Las grandes luchas dogmáticas de los siglos IV-VIII: trinitarias, cristológicas, mariológicas, en torno a la gracia y en torno a las imágenes, han dejado huellas notables en las liturgias.

La misma evolución puede hacer también que se interpreten de modo diverso fórmulas y ritos antiguos, que, al principio, no tenían precisamente tal sentido para quienes los compusieron y los adoptaron. Así, tal vez, el texto del ofertorio en la Misa romana de los difuntos; la epiclesis en las liturgias orientales; el objeto de la fiesta de la Concepción de la Virgen; el objeto de la fiesta de la Asunción.

A este propósito tenemos algo que hacer notar. Supongamos que el texto hoy todavía en uso en la liturgia romana, en el ofertorio de las Misas de los difuntos, implicase para su primer compositor realmente la opinión de la retribución dilatada y no inmediata a las almas de los difuntos. Como quiera que esto sea, es cierto que tal texto no ha podido subsistir en la liturgia romana hasta hoy sino porque la Iglesia lo ha interpretado de tal modo que, al recitarlo, no intenta precisa-

[12] Cf. M. ANDRIEU, *Immutatio et consecratio* (París 1924). La desaparición definitiva de los últimos vestigios de esta opinión en los libros litúrgicos tuvo lugar en el siglo XVI.

mente negar la doctrina de la retribución inmediata. Y también hoy debe ser entendido en ese sentido, porque en ese sentido propónelo hoy el magisterio. De aquí puede verse cuán insuficiente, en algunos casos, sea el recurrir, para establecer el sentido que cierto elemento tiene en la liturgia, a la sola filología o al solo sentido que tuvo quizá cuando fué compuesto o insertado en la liturgia.

Igualmente se ha de decir que hoy todo católico ha de interpretar la epiclesis, tal como se usa en las liturgias orientales de la Iglesia católica, en tal sentido que se salve la doctrina de que la forma de la eucaristía está constituida por las palabras solas de la institución, sin contar con la cuestión de la opinión eventual de los primeros compositores de tales epiclesis.

REGLA CUARTA.—*Prácticamente, sólo mediante el estudio teológico completo de cada una de las cuestiones puede determinarse el grado autoritativo de un punto cualquiera de la liturgia, tanto histórica como actual.*

Esta cuarta regla es, a mi juicio, la más importante. En efecto, admitidas las observaciones precedentes, el punto crucial para el teólogo o el fiel que se preocupa de saber qué valor doctrinal tenga tal o cual elemento que se encuentra en las liturgias históricas o actuales, es conocer cómo determinar, en cada caso, el grado de autoridad que el magisterio daba en época pasada o da hoy a este elemento.

¿Podrá conducirnos a este resultado el estudio sólo de la liturgia? De la sola liturgia podrá tenerse a veces indicios. La importancia dada a un elemento en una liturgia o en muchas liturgias o en todas las liturgias, podrá sugerir que en ello el magisterio está empeñado más o menos notablemente. La universalidad de la fiesta de la Asunción en las liturgias y el grado notable de solemnidad que se le da, ¿podrá sugerir una implicación notable del magisterio ordinario y universal en la proposición de este punto doctrinal?

Pero, por lo demás, será difícil, si no imposible, determinar de la sola liturgia, con suficiente precisión, el grado de autoridad que el magisterio implica en la proposición de un elemento determinado, incluso suponiendo, lo que no siempre sucede, que de la sola liturgia pueda determinarse suficientemente el sentido mismo del elemento en cuestión. La misma antigüedad y universalidad de un elemento no es prueba absolutamente apodíctica que ello, en la liturgia, sea propuesto por el magisterio como de fe divina y católica. No se olvide que para poder argüir apodícticamente que una doctrina es propuesta por la Iglesia como de fe divina y católica por el solo magisterio ordinario y universal, no basta mostrar que, al proponer tal doctrina, existe unanimidad moral entre los obispos unidos con el

Romano Pontífice, sino que hay que probar que ellos propónenla precisamente como de fe. La unanimidad moral ha de versar sobre el hecho de proponer tal doctrina como de fe.

Una muestra de la dificultad que encuentra quien quiere obtener sólo de la liturgia el grado preciso de autoridad con el que en ella propone el magisterio una doctrina, se ha tenido recientemente en las breves discusiones que precedieron a la definición de la Asunción. Muchos se preguntaban por qué motivo se quería hacer aquella definición mientras que, así creían, el magisterio proponía ya desde mucho tiempo aquella doctrina a la fe de los fieles en la fiesta misma de la Asunción. En efecto, considerando el lado litúrgico de la cuestión, y abstrayendo de la bula dogmática de Pío IX, cuya lectura—contrariamente a los usos litúrgicos antecedentes—había sido introducida en el breviario en la fiesta de la Inmaculada, ¿qué diferencia era jamás posible establecer entre el modo en que la Iglesia proponía a los fieles la Inmaculada Concepción y el modo en que proponía la Asunción? Con todo, esta diferencia, desde el punto de vista dogmático, era grandísima.

A veces, es verdad, siguiendo atentamente el desarrollo histórico de los diversos elementos litúrgicos, por ejemplo, de una fiesta como la de la Inmaculada en Occidente [13], puede descubrirse un aumento progresivo del empeño y de la autoridad por parte del magisterio. Pero, ante todo, téngase en cuenta que esto no sucede siempre; y además se trata siempre de una constatación de aumento de empeño genérico, sin que pueda precisarse la naturaleza ni el grado considerando sólo los elementos litúrgicos. Los sucesivos cambios litúrgicos aportados a la liturgia de la fiesta de la Inmaculada Concepción a partir especialmente del siglo XV, no toman un significado algo preciso respecto al grado de empeño que el magisterio encerraba allí, sino considerados a la luz del desarrollo contemporáneo de la controversia teológica en torno a la misma materia y de otras manifestaciones no ambiguas del sentimiento de aquellos Romanos Pontífices en concreto; es decir, a la luz de las manifestaciones extralitúrgicas del magisterio ordinario contemporáneo.

¿Por qué este estado de cosas? La razón esencial hay que buscarla en la misma naturaleza de la liturgia. La cual, como se ha dicho, en cuanto contiene una acción de la Iglesia, es directa y esencialmente un culto, una oración, y no lleva consigo una actividad de enseñanza si no en un modo bastante indirecto, en cuanto la Iglesia lo estima útil y oportuno para inducir en este momento preciso a los fieles a la respuesta de culto y de oración a Dios. Y esto explica, como se ha observado, por qué la liturgia no es ya ni un catecismo ni un ma-

[13] Cf., p.ej., G. LOEW: Enciclopedia cattolica 6 (1951) 1659-62.

nual de dogmática. La Iglesia, en la liturgia, supone que el pueblo fiel que toma parte en ella conoce el catecismo y el clero su manual de dogmática. Suponiendo tal conocimiento, la Iglesia, en la liturgia, induce a hacer rogar *hic et nunc* a sus hijos, por lo cual puede observarse que ella, en la liturgia, sacando provecho, sin faltar a la verdad, de cuanto estima útil para inducir a los fieles al estado de ánimo cultual y de oración, no se preocupa casi en absoluto de advertirles, en cualquier elemento de la liturgia, con qué grado preciso de autoridad intenta empeñar o no su fe en cada uno de esos casos considerados. Tal preocupación estaría bastante lejos de la naturaleza de la liturgia.

Síguese de aquí que, a quien está propiamente preocupado de este aspecto de las cosas, al teólogo, no le queda más remedio, para satisfacer su legítima preocupación, que recurrir al estudio teológico completo de la cuestión de que se preocupa. Sólo este estudio teológico general de la cuestión, hecho según los conocidos criterios generales de la teología, y utilizando provechosamente las luces de que dispone la ciencia teológica, podrá darle, en cuanto es posible, una respuesta segura hasta qué punto y con qué grado autoritativo y en qué sentido, en la liturgia, impone el magisterio ordinario un determinado elemento a la adhesión de los fieles y, por lo mismo, a qué grado y especie de adhesión estén a su vez obligados los fieles.

De este modo, con qué grado autoritativo el magisterio, inmediatamente antes de la definición de la Asunción, impusiese, en la liturgia, la misma doctrina de la Asunción, no era posible determinarlo con suficiente claridad sino del estudio completo teológico de la doctrina de la Asunción. Sólo así podía verse que, hasta aquel momento, en la misma liturgia, no imponía la Iglesia la Asunción como cosa de fe divina y católica bajo pena de naufragio en la misma fe, sino con un grado inferior de autenticidad y de autoridad, si bien ya entonces grandísimo; diremos con los teólogos, como próximo a la fe, de tal modo probable que si alguno, por casualidad, hubiera querido negarla, se encontraba ciertamente en grave y próximo peligro de errar, pero no podía ser considerado hereje.

En qué sentido y con qué grado de autoridad se proponen en la liturgia las revelaciones privadas—como, por ejemplo, las de Santa Margarita María de Alacoque, de las que se hacía mención en las lecciones del breviario en la octava de la fiesta del Sagrado Corazón—no puede determinarse sino por el estudio completo teológico sobre el pensamiento de la Iglesia en torno a las revelaciones privadas. Qué sentido tienen los exorcismos en la liturgia y con qué grado de autoridad impone aquello que se dice en los exorcismos o se relaciona con

ellos, no puede determinarse sino por la doctrina teológica general en torno a los exorcismos.

En torno a muchos hechos de historia eclesiástica o profana que la liturgia supone históricamente verdaderos, por ejemplo, en las vidas de los santos de las lecciones del segundo nocturno del breviario, la Iglesia no exige otra fe que la meramente humana que ellos merecen según el estado actual de la ciencia histórica. Y esto puede obtenerse con seguridad del estudio teológico general en torno a los hechos de este género y a la garantía o no garantía que la Iglesia puede o intenta darles. De este estudio se ve que, cuando la Iglesia hace mención de hechos semejantes en la liturgia, no hace otra cosa que aceptar hipotéticamente su verdad, según la opinión, a veces incluso simplemente vulgar, del tiempo en que fueron admitidos en la liturgia, y, supuesta hipotéticamente esta verdad, pero sin imponerla, se preocupa sólo de disponer a los fieles al acto cultual y de oración, que es el fin de la liturgia.

De aquí se concluye, por ejemplo, que el hecho de la presentación de la Virgen en el templo y de la traslación de la santa casa de Loreto, si están en cierto modo implicados en la liturgia, lo están sólo como piadosas leyendas; ni la Iglesia intenta en modo alguno sufragar con su autoridad la veracidad histórica de estos hechos por el simple motivo de que en cierto modo los ha incluído en su liturgia.

Si se tuviesen presentes estas observaciones, y si se recordase que el fin de la liturgia es hacer rogar, muchos que, por su formación moderna, tienen un sentido histórico y crítico muy desarrollado, pero no necesariamente un sentido de la oración igualmente vigoroso, se escandalizarían tal vez menos al observar que la Iglesia no procede con excesiva prisa a purificar la liturgia de inexactitudes y errores históricos o incluso de leyendas. Teniendo presente todo esto, y recordando, además, que el culto dado a los santos, en último término, va dirigido a Dios, uno no debería conmoverse excesivamente por el hecho de encontrar en la liturgia, si verdaderamente se da el caso, fiestas de santos que jamás han existido, o incluso la veneración de reliquias no auténticas.

3. "Lex orandi, lex credendi". Influjo recíproco de la fe y de la liturgia

La frase del "Indiculus" y su sentido general.

¿Cuál es, pues, en suma, el influjo recíproco entre la fe y la liturgia? La fórmula *lex orandi, lex credendi* es una expresión abreviada de un paso del *Indiculus De gratia Dei* [14]. Este

[14] Cf. Denz. n.129-42. Para el contexto próximo y remoto del documento cf. K. Federer, l.c. antes nt.4.

es un documento del siglo v, contra los pelagianos y semipelagianos, donde se recogen, en torno a las cuestiones de la gracia, una serie de testimonios de pontífices romanos anteriores, cerrando todo el capítulo XI y XII con un argumento deducido de la liturgia. El documento fué compilado probablemente por San Próspero de Aquitania [15], mas pertenece ciertamente al pensamiento de la curia romana de la época, y tiene notable autoridad teológica porque la Sede romana lo ha considerado luego como expresión exacta desde el punto de vista en la materia discutida y, consiguientemente, se ha invocado con frecuencia para ello.

Desde el punto de vista que aquí interesa, el pasaje esencial es el siguiente: "... Consideremos también los sacramentos de la oración que hacen los obispos *(obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus)*, las cuales, transmitidas por los apóstoles, se recitan de igual modo *(uniformiter recitantur)* en todo el mundo y en toda la Iglesia católica, a fin de que el modo obligatorio de orar determine el modo obligatorio de creer *(ut legem credendi lex statuat supplicandi)*. En efecto, cuando los prelados del pueblo santo realizan el mandato que se les ha confiado, sostienen la causa de todo el género humano ante la divina clemencia, y toda la asamblea *(ecclesia)* gimiendo junto a ellos piden y ruegan que se dé la fe a los infieles, que los idólatras sean liberados de los errores de su falsa religión, que se descubra a los judíos el velo de la fe y la luz espléndida, que los herejes vengan al buen conocimiento y tornen a la fe católica, que los cismáticos reciban el espíritu que reanime su caridad, que a los caídos se les conceda los remedios de la penitencia; finalmente, que los catecúmenos sean conducidos a los sacramentos de la regeneración y sean acogidos en el seno de la misericordia de Dios" [16].

El sentido preciso de la frase... *Ut legem credendi lex statuat supplicandi*, en el contexto inmediato del autor, ha sido suficientemente aclarado por Federer [17] en relación al texto de San Pablo (1 Tim 2,1-4) y al pensamiento de San Agustín, del que el autor del documento depende mucho. En el sentido inmediato del autor la fórmula significa simplemente: ... a fin de que de la obligación que nos hace el Apóstol (1 Tim 2,1-4) y a la que satisfacen los obispos en la liturgia, de rogar por todos para que a todos sea dada la gracia *(lex orandi)*, aparezca claro también la obligación de creer, contra los pelagianos y semipelagianos, que la gracia es necesaria para todos *(lex credendi)*.

---

[15] Tesis de D. M. Cappuyns; artículos en *Revue Bénédictine* 39 (1927) 198-226; 41 (1929) 156-70. Tesis revalorizada por el estudio de Federer, citado en la nt.4.

[16] Denz. n.139.

[17] Cf., p.ej., la conclusión p.123ss.

Cuando se reduce la fórmula del *Indiculus* a aquella más concisa: *lex orandi, lex credendi,* y se entiende ésta de las relaciones generales que median entre la liturgia y la fe, no se hace otra cosa que alargar a la liturgia en general entendida como norma y ley de la oración oficial de la Iglesia, y a la fe en general en sus relaciones con la liturgia, el razonamiento algo más restringido del autor del *Indiculus.*

Sábese que los modernistas [18] creyeron poder recurrir a la fórmula: *lex orandi, lex credendi,* para encontrar todas sus teorías sobre el concepto de la fe como ciego sentimiento completamente extraño a la razón discursiva, que se engendra en la subconsciencia, se expresa en cierto modo en la vida práctica y religiosa, especialmente en la liturgia, la cual, a su vez, sería la gran engendradora de las fórmulas dogmáticas donde se intenta expresar intelectualmente el estado alcanzado en un cierto período de aquel mismo ciego sentimiento religioso. Así, el ciego sentimiento religioso, extraño a la razón y continuamente mudable, que manifiesta en cierto modo sus estados mutables en la liturgia, impondría la formulación y el sentido de los dogmas, así como la adaptación continua, incluso sustancial, de los mismos dogmas en su continua mutación. Este sería el sentido profundo de la fórmula *lex orandi, lex credendi.* No es menester, naturalmente, atenerse a semejante interpretación. Ella es completamente extraña al sentido católico y choca con el concepto mismo de fe y dogma que supone.

Desde el punto de vista católico, por el contrario, hay que decir simplemente que el sentido del principio *lex orandi, lex credendi* es el siguiente: la liturgia presupone siempre y expresa una cierta enseñanza y una cierta creencia en sentido latísimo; pero, en muchos casos, además, presupone y sigue lógicamente la fe divina y católica, en sentido estrechísimo, ya explícita, es decir, presupone y sigue la proposición y la aceptación de los dogmas; en estos casos la liturgia expresa la fe divina y católica, ya explícita, la hace vivir y la corrobora en los creyentes; en otros casos la liturgia todavía precede a la explicitación de la fe divina y católica, es decir, a la proposición y aceptación de los dogmas, y es un poderoso factor ocasional de esta explicitación.

La liturgia como expresión de los dogmas y medio corroborativo de los mismos en los fieles.

No es menester insistir sobre la afirmación de que la liturgia, siempre y en todo caso, presupone y sigue lógicamen-

[18] Especialmente G. TYRELL, *Lex orandi or prayer and creed* (London 1903); ID., *Throught Scylla und Carybdis or the old theology and the new* (London 1907).

te una cierta enseñanza de la Iglesia y una cierta creencia en sentido generalísimo. Podría decirse, en este sentido, que la liturgia, siempre y en todo caso, presupone y sigue lógicamente a "la fe", si por "fe" se entiende, no ya específicamente la fe divina y católica, es decir, la fe que es propia de los dogmas, sino, en sentido latísimo, la creencia en general: aquella que se refiere a la simple doctrina teológica más o menos difundida y común, a la opinión teológica, histórica u otra, incluso singular e hipotéticamente insinuada. Mas se advierte pronto que, en este caso, es muy ambiguo hablar de "fe". Sería mejor decir simplemente que la liturgia supone siempre y expresa al menos una opinión y tal vez una doctrina teológica más o menos difundida. La cosa es bastante clara y no hace falta insistir en ella.

Lo que interesa es determinar las relaciones de la liturgia con la fe divina, incluso divina y católica. Para esto hay que recordar, ante todo, que en la liturgia algunas cosas son propuestas y aceptadas como de fe divina y católica, como dogmas; otras, por el contrario, son propuestas y aceptadas con un grado autoritativo inferior. Hay que acordarse también del hecho de la evolución de los dogmas admitido por la doctrina católica.

En los casos, pues, en que la doctrina, implicada en la liturgia, es una doctrina que el magisterio propone como de fe divina y católica, vale en sentido riguroso el principio que la liturgia supone y expresa la fe, es decir, presupone y expresa la fe divina y católica ya propuesta por el magisterio por otros medios, la hace vivir y la corrobora en los fieles. ¿Por qué así?

Es cosa bien conocida que la naturaleza misma de los dogmas de fe divina y católica, en cuanto implica la determinación de una doctrina como revelada y en cuanto impone, por lo mismo, a todos los fieles la obligación gravísima moral de la adhesión total y de suma firmeza bajo pena de naufragio en la misma fe, exige que todo dogma formal, es decir, toda doctrina propuesta o definida como de fe divina y católica, lo sea en modo tal que el punto preciso de que se trata aparezca suficientemente determinado, y que la intención del magisterio de proponer o definir tal punto como de fe divina y católica y de ligar la fe de los creyentes con una obligación correspondiente, sea suficientemente manifiesta. El derecho canónico actual no hace más que aclarar y proponer explícitamente una doctrina que requiere la naturaleza misma de las cosas cuando dice: "ninguna cosa puede ser considerada declarada o definida como dogma si no aparece manifiestamente" [19].

---

[19] *Codex Iuris Canonici* c.1323 § 3. Nótese que la expresión "definición implícita" que a veces se encuentra en los autores es contradictoria. Una definición del magisterio es siempre explícita, ya que, por su naturaleza, dice una determinación de doctrina. Existen doctrinas implícitas en otras ya definidas; mas, mientras sólo sean implícitas, han

Pero el magisterio implicado en la liturgia es el magisterio ordinario. No quisiera decir precisamente, como algunos teólogos parecen hoy afirmar, que la definición de una doctrina como dogma de fe divina y católica no pueda hacerse, al menos hoy, sino a través del magisterio extraordinario de un concilio ecuménico o del Romano Pontífice hablando *ex cathedra*.

Sin embargo, es innegable que para conocer sólo por la vía del magisterio ordinario, incluso hablando, fuera de la liturgia, con los medios de enseñanza directos de que suele servirse, si una doctrina es propuesta por la Iglesia como de fe divina y católica existen siempre especiales dificultades. Conocer el pensamiento moralmente unánime de todos los obispos dispersos por el mundo proponiendo un punto determinado como de fe divina y católica no es tan simple abstrayendo del magisterio extraordinario. Por esto, en determinadas ocasiones, es necesaria otra forma del magisterio, el solemne y extraordinario del concilio ecuménico o del Romano Pontífice hablando *ex cathedra*.

Como quiera que sea, se debe decir francamente que cuando se plantea la cuestión de si el magisterio propone como de fe divina y católica un punto doctrinal sobre el que se discute entre los mismos católicos, no existe posibilidad, al menos práctica, de dirimir la discusión por la sola vía del magisterio ordinario, incluso considerando sus manifestaciones de enseñanza directa fuera de la liturgia. Si tal posibilidad existiese no habría discusión sobre este punto entre los mismos católicos.

Esta dificultad, inherente, pues, a la misma naturaleza del magisterio en general, se agrava notablemente cuando se quiere dirimir una cuestión semejante recurriendo al mismo magisterio ordinario, tal como se expresa sólo en la liturgia. Antes ha podido darse cuenta suficientemente de que, el modo mismo en que, en la liturgia, está implicada la enseñanza del magisterio ordinario (que es, en su conjunto, solamente un modo indirecto y bastante implícito) tiene por consecuencia que de la liturgia sola no se llega a conocer con suficiente claridad lo que el magisterio propone como de fe y lo que no propone como tal, sino que hay que recurrir a otras vías.

Quiero decir que la proposición de fe divina y católica de un dogma no se tiene por vez primera en la liturgia y que si la liturgia encierra en sí algún dogma, éste, antes de hacer su aparición como tal en la liturgia, ha sido propuesto por el magisterio por otras vías extralitúrgicas.

En estos casos la liturgia es una expresión *sui generis* de la fe divina y católica ya propuesta por el magisterio y aceptada por los fieles; la sigue; la hace vivir y la corrobora en los creyentes.

---

de ser deducidas todavía de las premisas, y tal deducción, si no es autenticada por el magisterio, y, por lo mismo, explicitada, no puede ser un dogma de fe divina y católica.

Importancia de la liturgia en el proceso explicativo de los dogmas.

Mas también en el caso en que la liturgia contenga elementos y doctrinas que son propuestas en ella con un grado utoritativo inferior al dogma, la relación entre la liturgia y la fe propiamente dicha, es decir, la fe divina en general, e incluso la fe divina y católica, es muy estrecha y digna de consideración. En estos casos puede decirse, en un sentido verísimo, que la liturgia precede a la fe divina y católica y, en cierto modo, la engendra. Un conocimiento más preciso de la evolución de los dogmas nos permite hoy comprender mejor este importante aspecto de las relaciones entre la liturgia y la fe. La liturgia es una de las principales ocasiones de la evolución de los dogmas, como se admite en la doctrina católica. Este es el fondo de verdad que estaba contenido en la interpretación modernista del principio *lex orandi, les credendi;* pero, ¿cómo y en qué sentido?

Para comprender a fondo este hecho habría que entrar en los detalles teológicos que explican el proceso evolutivo por el cual simples doctrinas, más o menos difundidas en la Iglesia, llegan a ser dogmas formalmente propuestos como tales. Especialmente, se necesitaría aclarar en todos sus detalles la parte que el llamado sentido cristiano tiene o puede tener en este proceso. Efectivamente, mediante el influjo que tiene sobre el sentido cristiano es como la liturgia es un poderoso factor ocasional de la evolución de los dogmas. Sin entrar en los detalles de las discusiones a las que esta materia da lugar entre los teólogos, paréceme pueden hacerse a este propósito las observaciones siguientes:

Recordemos, ante todo, que, según la doctrina católica, la fe divina, en general, es una adhesión del entendimiento a una verdad dada propia y formalmente a causa de la autoridad de Dios que revela, es decir, de Dios que la ha revelado. El elemento formal o determinante en ella es que aquella adhesión sea intrínsecamente determinada como por causa formal y último análisis sólo por la autoridad de Dios que revela y por nada más. Como el acto de la visión del ojo es formal e intrínsecamente actuado por la percepción de la luz y no por otra cosa—querer ver, abrir los párpados, tener los órganos sanos, son condiciones previas, pero no constituyen lo que formal e intrínsecamente determina o actúa la visión del ojo—, así el acto de fe divina es una adhesión del entendimiento intrínseca y formalmente determinada o actuada por la autoridad de Dios que revela y no por otra cosa.

Que nos conste que Dios ha revelado la verdad a la que se adhiere en la fe divina es una condición previa indispen-

sable para poder dar la adhesión de fe, pero no es el elemento determinante intrínseco de la misma fe, porque si fuese de otro modo, ésta se transformaría en una adhesión propia de una ciencia, que es otro tipo de adhesión intelectual. Mas que nos conste que Dios ha revelado, es condición previa verdaderamente indispensable, de otro modo la adhesión de fe sería un asentimiento ciego e irracional, lo cual no puede darse en la fe divina. Los medios por los que venimos a conocer en algún modo que Dios ha revelado una verdad, son también condiciones previas al acto de fe, medios que conducen a ella, y no el elemento intrínseco determinante de este acto mismo. Así, por ejemplo, para los contemporáneos de Cristo, los milagros que Él hacía para convencerlos de que era verdaderamente el enviado de Dios y que la doctrina que enseñaba era verdaderamente de origen divino. Es lo que en teología se llaman motivos de credibilidad [20].

Ulteriormente hay que recordar la distinción entre fe divina en general y fe divina y católica. Cuando a uno consta en cierto modo, sea por medio de una revelación privada o por medio de un razonamiento suyo privado, que Dios ha revelado ciertamente una verdad, él está obligado a prestar adhesión a esta verdad a causa de la autoridad de Dios que revela, y su acto de fe será siempre por esto mismo un acto de fe divina. Sin embargo, en el caso de una revelación privada o de una persuasión suya privada, este acto de fe obliga a él solo personalmente. Su fe es divina, pero privada.

Por el contrario, para que el acto de fe obligue a todos los creyentes indistintamente, es previamente necesario que la doctrina sea propuesta como revelada por Dios por el magisterio infalible de la Iglesia. Si se verifica esta proposición, todos los creyentes por esto mismo, bajo pena de naufragar en la misma fe, han de adherirse a aquella verdad, en virtud propia y formalmente de la autoridad de Dios que revela. Esta fe, por eso mismo, se llama divina y católica [21]. Ésta es la fe propiamente debida a los dogmas formalmente propuestos como tales. En esta fe divina y católica la proposición del magisterio infalible es, para el creyente, sólo una condición previa para que pueda estar cierto de que Dios ha revelado y pueda, por lo mismo, prestar su asentimiento determinado formal e intrínsecamente, por la autoridad sola de Dios que revela. Como la

[20] Por esto los teólogos, sobre el acto de fe, distinguen el motivo de la fe (autoridad de Dios que revela, y no otra cosa) y los motivos de credibilidad, que son sólo condiciones previas al acto de fe. Tener conocimiento que Dios ha revelado, es condición previa como motivo de credibilidad. Así los teólogos dicen que la misma revelación, entendida en sentido pasivo—posición *ad extra* del signo que manifiesta la voluntad de Dios—, es sólo condición previa por cuyo medio venimos al conocimiento de la voluntad intrínseca de Dios que se manifiesta.

[21] No intento hablar aquí de lo que algunos teólogos llaman fe eclesiástica, porque otros, y muy justamente a mi parecer, niegan la existencia de tal tipo de fe.

afirmación del embajador que habla en nombre de su soberano es sólo el medio y la condición para conocer la voluntad del soberano y no ya la causa formal intrínseca determinante que nos hace aceptar esta voluntad, puesto que esa causa es sólo la autoridad del soberano.

Tercer paso: entre los medios y condiciones previas, como motivos de credibilidad que pueden conducir al hombre a un acto de fe verdaderamente divina, mas privada, en torno a una verdad determinada, los teólogos, y Santo Tomás mismo, admiten aquella que llama conocimiento por connaturalidad, o de instinto divino, o del sentido cristiano. Así, por ejemplo, Santo Tomás dice a propósito de los motivos que pueden inducir a uno a creer, es decir, de aquellas condiciones previas que pueden llevarlo al acto de fe: "El que cree tiene los motivos suficientes que inducen a creer. En efecto, es inducido a ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y *por aquello que más cuenta (et quod plus est), por el instinto interior por el que Dios le invita.* Por esto no cree a la ligera, ya que tiene suficiente motivo para creer" [22]. A nosotros nos interesa aquí subrayar este segundo género de motivo que induce a la fe: el instinto interior de Dios que invita al mismo creyente. Santo Tomás habla con frecuencia de este tipo de conocimiento instintivo superior que aplica largamente también al conocimiento bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo. El lo llama con una terminología muy variada, pero unitaria en su fondo, por ejemplo: por connatulidad, por contacto, por afinidad, por una cierta unión del alma con Dios, sin discurso, afectiva y experimental, conocimiento simple y absoluto, por disposición natural, como en el gusto, por compasión, etc. [23]

¿De qué cosa se trata en este conocimiento por connaturalidad? Es un tipo de conocimiento en el que el cognoscente percibe el objeto precisa y formalmente bajo el aspecto de sus relaciones de conformidad o disconformidad que ello tiene con la propia naturaleza concreta *hic et nunc,* en cuanto las reacciones del objeto sobre la naturaleza concreta *hic et nunc* son conformes a ella o disconformes y, por lo mismo, engendran antipatía o simpatía, atracción o repugnancia. Este tipo de conocimiento se encuentra ya en el conocimiento incluso sensitivo, y entonces se llama propiamente instinto. Así, por ejemplo, el pájaro percibe la paja como útil para hacer el nido y criar a los polluelos del mismo modo el cordero huye del lobo, que percibe como nocivo.

El mismo tipo de conocimiento se encuentra en la esfera superior del conocimiento intelectivo. Ya Aristóteles había pre-

---

[22] *Summa* 2-2 q.2 a.9 ad 3.

[23] Cf., p.ej., V. WHITE, *St. Thomas and affective knowledge:* Blackfriars, serie de artículos 1943-1944.

sentado a este propósito el ejemplo del hombre casto que, sin razonamiento discursivo juzga de una acción o de un objeto en el campo de la castidad, con maravillosa seguridad, en cuanto que escucha simplemente las reacciones repugnantes o atrayentes de su propia naturaleza puesta de frente a tal acto o a tal objeto o decisión. También el moralista que tal vez no es casto puede juzgar de la moralidad o no moralidad de una acción o de un objeto, pero refiriéndose a conceptos generales y a principios abstractos universales y a razonamientos deductivos. Juzga, refiriéndose a conceptos abstractos, que todos tienen o pueden tener, discurriendo y concluyendo; por lo cual también puede comunicar a otros los motivos de su juicio, que es un juicio científico y que sabe vale para todos y no sólo para él mismo; puede persuadir, rebatir las objeciones en contra. El casto, por el contrario, juzga de la moralidad del acto simplemente escuchando las reacciones de su naturaleza casta; por eso no hace un juicio científico, no puede comunicar a otros sus "motivos", no puede rebatir las objeciones razonadas contra su actitud; puede sólo invitar a los otros a ponerse en las mismas condiciones en que él se encuentra y hacer la misma experiencia que él hace. De naturaleza semejante son los juicios llamados del gusto. De ahí el dicho vulgar de gusto no hay nada escrito. Semejante distinción puede hacerse entre el simple crítico de arte que no es artista y el artista que no es crítico.

Ahora bien, tal tipo de conocimiento existe también en el plano sobrenatural de la fe. Aquí podría recurrirse al análisis de la experiencia interna y a numerosos testimonios, especialmente de quienes han venido a la fe en edad adulta y han analizado su propia conversión. Ellos afirman que, en cierto momento, han visto algo que antes no habían notado; y que el momento decisivo no puede analizarse, y todavía menos explicar a otros; y que las investigaciones intelectuales, aunque importantes, no han sido ese momento decisivo, sino algo previo y preparatorio; y que llegan a una experiencia muy *sui generis*. Sin entrar en esa dirección de búsqueda, contentémonos aquí con la afirmación de Santo Tomás de que aquel que cree es inducido, entre otras cosas, por un instinto de Dios que le invita internamente y con la tesis admitida por todos los teólogos del instinto cristiano y del sentido cristiano.

¿Cómo se explica ese hecho, ese instinto, como quiera llamársele, en el campo sobrenatural, especialmente en la fe? Recordemos que todo acto de fe sobrenatural se hace siempre bajo el impulso indispensable de la gracia actual. La gracia es una cierta moción divina que es una participación transeúnte, es decir, no permanente como la gracia habitual, dada a modo de moción momentánea, de la misma naturaleza divina y de su modo de obrar, ya que toda gracia es una participa-

ción de la naturaleza divina. Ella mueve a la voluntad a imperar al entendimiento el asentimiento de la fe y, por medio de la voluntad, al entendimiento para que asienta.

Mas ninguna gracia entra en el alma si ésta no está dispuesta y capacitada para recibirla. Los teólogos enseñan que la última disposición inmediatamente previa—al menos desde el punto de vista lógico—a la entrada de la gracia es dada por la misma gracia en el momento de su entrada en el alma. Como quiera que sea, ningún acto de fe divina puede ser hecho sin que el creyente sea previamente—al menos desde el punto de vista lógico—modificado y dispuesto por medio de una participación transeúnte, como de moción, de la naturaleza divina bajo el influjo de la gracia actual.

Si juntamos todo esto con lo que hemos dicho del conocimiento *por instinto o por connaturalidad en general*, puede entenderse por qué ésta se realiza también en el acto de fe divina. El alma del creyente, en el mismo acto de creer, es previamente—desde el punto de vista lógico—modificada y elevada por una moción de la gracia, que es participación de la naturaleza divina, a un modo de ser y de obrar formalmente divino, si bien participado. Por lo mismo, el alma del creyente, ante el objeto de la fe, que es sobrenatural y divino, se encuentra como puesta en armonía con él y como al mismo modo de ser del objeto, por medio de la gracia que obra simultáneamente en él.

Existe, pues, allí un conocimiento de naturaleza connatural, como entre el casto y el objeto o el acto de la castidad, como entre la madre y el hijo, como entre el artista y el objeto que excita en él el placer artístico. La naturaleza del creyente, bajo el influjo de la gracia, puesta ante el objeto de la fe, experimenta en ella recíproca conformidad; percibe esta conformidad, no ya conceptualmente y en modo abstracto o por raciocinio, sino por simple reacción de conformidad de su naturaleza ante el objeto; por instinto y connaturalidad. Esto hace que, el creyente, bajo la gracia eficaz de creer, se porte con impetuosidad instintiva hacia el objeto propuesto a su fe como a aquello que es conforme a una cosa íntima suya [24]. La adhesión a este objeto es infalible y segurísima de sí misma, pero no conceptualmente analizable o explicable ni directamente comunicable a otros por vía de razonamiento como el que enseña puede comunicar directamente al alumno un teorema de geometría. En aquel conocimiento por connaturalidad, efectivamente, y en aquel tipo especial de juicio que se sigue (es verdadero, es creíble; es bello, es bueno, etc.) entra

[24] Esta connaturalidad e impetuosidad será mucho más intensa si el creyente está ya en estado de gracia habitual, la cual es una conformidad permanente de naturaleza entre Dios y el hombre; lo será todavía más si, además de esto, se encuentra en un elevado grado de santidad de vida.

esencialmente un elemento no conceptual, estrictamente personal y no comunicable; es decir, tal reacción de la propia naturaleza ante tal objeto. Sólo quien se encuentra en las mismas disposiciones podrá tener la misma experiencia y juzgar del mismo modo.

Y precisamente porque aquel conocimiento por connaturalidad constituye para el creyente una condición previa al acto de fe y un motivo de credibilidad basado sobre un elemento estrictamente personal y no conceptualmente analizable ni directamente comunicable, el creyente mismo no es capaz de defender la racionabilidad de su adhesión por vía de razonamiento contra las eventuales objeciones, sino recurriendo a argumentos tomados en otro plano y de otra naturaleza. Para dar cuenta a sí mismo o a otros, por vía de razonamiento, explicando y discutiendo, de la racionabilidad de su acto de adhesión, el creyente deberá estar siempre en un plano conceptual y no puramente personal.

Por este hecho la existencia de los motivos de credibilidad basados sobre el conocimiento por connaturalidad y su importancia en el acto de fe deja completamente intacta y sin prejuicios la necesidad de la apologética tradicional, la cual tiene por fin preciso defender sobre el plano del razonamiento conceptual, científico, argumentativo y de frente todos, la racionabilidad del mismo acto de fe que el conocimiento por connaturabilidad no puede fundamentar sino por vía estrictamente personal y no conceptual.

En esta experiencia compleja, el creyente no sólo percibe las reacciones de la propia naturaleza en conformidad con el objeto, sino también que su acto de adhesión es racionabilísimo; que él y no sólo los hombres en general, moralmente hablando, puede y debe creer, y puede y debe hacerlo *hic et nunc* en las disposiciones y en el momento en que se encuentra. Tal es uno de los efectos de la gracia eficaz de creer. Mas esto no podría ser, si el creyente, bajo la gracia eficaz de creer, no viese en algún modo que Dios ha hablado y revelado verdaderamente la verdad a la que él en ese momento se adhiere. Esto sucede porque en el conocimiento por connaturalidad, en el que el creyente, bajo la gracia eficaz de creer, percibe la propia naturaleza en reacción de conformidad con el objeto que se le ha presentado, él percibe en cierto modo la voz misma de Dios que le habla a él *personalmente en ese momento* y en esas disposiciones [25].

[25] Parece que el creyente llega a tanto por una especie de indiferencia muy espontánea, rápida y apenas consciente, sintetizada, p.ej., en la simple afirmación siguiente: la voz de la conciencia es la voz de Dios. Tal afirmación, en las circunstancias predichas, parece contener en sí un silogismo más o menos como el siguiente: el impulso de la naturaleza, que la conciencia amonesta haber seguido, es voz de Dios; ahora bien, tal es el impulso de la naturaleza que *hic et nunc* percibo; luego el impulso de la naturaleza que *hic et nunc* percibo es voz de Dios.

El proceso antes descrito del acto de fe, en el que, como motivo de credibilidad y, por lo mismo, como condición previa al acto mismo de fe, interviene el predicho conocimiento por connaturalidad, "el interior instinto de Dios que invita", como dice Santo Tomás, puede verificarse no sólo cuando se trata de dar el asentimiento de fe divina y católica a una verdad ya propuesta como dogma por el magisterio infalible de la Iglesia, sino también en ciertos casos en los cuales la verdad, a la que el fiel asiente, no es propuesta todavía como dogma de fe divina y católica. En estos últimos casos el creyente a quien consta de modo certísimo, aunque todo personal y no conceptualmente explicable ni demostrable, que Dios ha revelado realmente tal verdad, emite un acto de fe verdaderamente divina. El asiente formalmente a dicha verdad por la autoridad de Dios que revela. Pero aquella fe divina es sólo privada y obliga a él solo personalmente; no es aún la fe divina y católica debida a un dogma propuesto como tal por la Iglesia y que obliga a todos los creyentes.

Tal conocimiento por connaturalidad depende esencialmente de la acción de la gracia, sobre todo creyente, y no de la agudeza de su inteligencia o de sus conocimientos teóricos de todo género. Dios es soberanamente libre en la distribución de su gracia y no la da sino a quienes están moralmente preparados. Quiero decir que el predicho conocimiento por connaturalidad en su frecuencia y en su intensidad, en cuanto depende del hombre mismo, depende de su vida santa: humildad, mortificación, fe, caridad, oración, etc.

Aquí es donde se comienza finalmente a entender mejor la importancia de la liturgia en relación a este mismo conocimiento por connaturalidad. Es obvio que la vida litúrgica del fiel puede ser para Dios, y con frecuencia lo es de hecho, la ocasión de dar precisamente a cada uno aquellos conocimientos superiores connaturales en torno a toda especie de verdad. No sólo a una verdad ya propuesta formalmente por el magisterio infalible de la Iglesia como dogma de fe divina y católica, sino también en torno a verdades que el magisterio ha propuesto hasta ahora con un grado inferior de autoridad. El hecho de que los fieles en la liturgia viven aquellas verdades, incluso si aún no han sido propuestas todavía como dogmas de fe divina y católica, puede ser y es con frecuencia ocasión a Dios de obrar de tal modo con su gracia eficaz en cada uno de los fieles que ellos, por el predicho conocimiento por connaturalidad, bajo el influjo de la gracia, cada vez más penetren instintivamente y amen aquella verdad y adquieran sobre estas verdades y sobre el hecho de que verdaderamente ha sido revelada por Dios y está contenida realmente en la revelación pública, una certeza real y fortísima, incluso de naturaleza es-

trictamente personal y no demostrable, es decir, una certeza intuitiva de fe divina, aunque sólo privada.

Tal certeza, bajo la dirección del Espíritu Santo, que obra eficazmente en la Iglesia, ocasionada en buena parte por la vida litúrgica, puede poco a poco difundirse cada vez más entres los fieles y miembros de la jerarquía misma. Así, en la Iglesia, entre muchos fieles y miembros de la jerarquía, puede llegar a formarse poco a poco un estado de persuasión y de certeza privada bastante general, e incluso muy general, en torno al hecho de que una verdad todavía no propuesta como dogma por la Iglesia está verdaderamente contenida en la revelación pública [26]. Tal estado de certeza, más o menos generalizado, está fundamentado en el conocimiento por connaturalidad de cada uno de los miembros de la Iglesia bajo el influjo de la gracia eficaz de Dios. Es el sentido cristiano en acto. A este estado de certeza todavía privada, aunque difundida, puede acompañar en ciertas circunstancias el deseo que tales verdades vengan también definidas como dogmas por el magisterio competente en vista de la necesidad o utilidad de la misma Iglesia.

Si en ese momento no interviniese un nuevo factor de orden diverso, tal persuasión en torno a la verdad en cuestión no se transformaría jamás en dogma que ha de ser creído con fe divina y católica. Mas, si interviene la definición por un órgano competente del magisterio infalible—por ejemplo, un concilio ecuménico o el Papa hablando *ex cathedra*—tal transformación cualitativa se llega a hacer, y una verdad que aún no era formalmente dogma de fe divina y católica llega a serlo. Esto sucede porque el órgano competente del magisterio infalible de la Iglesia, al declarar una verdad como revelada por Dios y, por lo mismo, que ha de ser creída por todos los fieles como dogma de fe divina y católica, goza de la asistencia infalible del Espíritu Santo [27].

---

[26] No es menester que se pueda también demostrar de modo estrictamente apodíctico, por la sola vía de razonamiento filológico o histórico, y ni siquiera por vía de razonamiento deductivo lógico de otro dogma ya propuesto, que tal verdad está contenida en la Escritura o en la tradición dogmática oral inmediatamente después de la muerte de los apóstoles. La idea de la verdad de que se trata puede haber sido sugerida en la Iglesia por la Escritura o por la tradición dogmática apostólica oral o por otro dogma ya definido, incluso por la sola vía de un argumento de conveniencia. El hecho de que la idea haya sido sugerida de este modo, basta para probar que ella no ha sido conocida por medio de una nueva revelación pública, revelación que ha sido cerrada definitivamente después de la muerte del último de los apóstoles. Luego, mediante el proceso de conocimiento por connaturalidad, Dios ha hecho surgir en torno a esta idea, previamente conocida por vías normales y naturales, por las fuentes que contienen la revelación pública, una certeza más o menos difundida de fe divina, aunque privada.

[27] Naturalmente, ello goza también de esta asistencia en el caso de que no haya sido previamente demostrado por vía de un razonamiento propiamente apodíctico—hecho a partir de la Escritura, de la tradición apostólica oral inmediatamente después de la muerte de los apóstoles o por otro dogma ya definido—que la verdad que se define está contenida

Naturalmente, en este caso, la autoridad doctrinal que compete al dogma definido como tal, viene a él únicamente por el hecho de que, según la fe católica, al definir un dogma, el magisterio goza de la asistencia infalible del Espíritu Santo. El proceso del conocimiento por connaturalidad no ha servido sino como ocasión en las manos de Dios para inducir al órgano competente del magisterio infalible a querer definir y a definir de hecho, haciendo uso de aquella asistencia que Dios le ha garantizado.

En un proceso explicativo semejante, por el cual una verdad aún no de fe divina y católica viene a ser un dogma de fe divina y católica, se ve la importancia y la parte precisa de lo que se llama por los teólogos conocimiento por connaturalidad, instinto cristiano, sentido cristiano, así como la importancia y parte específica de la liturgia. En ese caso la liturgia ha precedido verdaderamente a la proposición de la fe

---

realmente, al menos implícitamente, en la Escritura o en la tradición predicha. Es ciertamente dogma de fe que toda verdad propuesta por la Iglesia como de fe divina y católica está contenida realmente en la Escritura o en la predicha tradición al menos implícitamente. Mas para que el magisterio pueda definir una doctrina no es necesario que el hecho de que esté contenida allí pueda ser demostrado también con un razonamiento propiamente apodíctico por la sola vía de razonamiento. La infalibidad del magisterio no depende del hecho que él, antes de definir una verdad, ve y prueba, por un razonamiento apodíctico, que esta verdad está contenida en las fuentes de la revelación, sino simplemente por el hecho que él, al afirmar o al negar una cosa como de fe, goza de la asistencia del Espíritu Santo. Es conocido que la comisión que Pío IX instituyó con vistas a la definición de la Inmaculada Concepción admitió como principio que no era necesario que antes de la definición hubiese de formularse la predicha prueba apodíctica por sola vía de razonamiento (cf., p.ej., V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria Santissima* [Roma 1904] I,791-96). Y, de hecho, esta prueba propiamente apodíctica por sola vía de razonamiento (lo contrario a las muchas y buenas razones de conveniencia) no se dió ni para la Inmaculada Concepción ni para la Asunción de la Virgen. Se puede preguntar cómo, en semejantes casos, se puede defender eficazmente los dogmas así definidos contra las objeciones de los no católicos. La respuesta es esencialmente ésta: que tales dogmas pueden y deben ser defendidos de modo indirecto, es decir, recurriendo a la apologética general. En ella, contra los no cristianos, se demuestra la credibilidad de la revelación cristiana; contra los protestantes tradicionales se demuestra que, según el Nuevo Testamento, interpretado también con la sola ayuda de la filología y de la historia, el criterio próximo de la verdad cristiana no es la razón individual, sino el magisterio infalible de la Iglesia, cuyo órgano es la jerarquía; contra los focianos se demuestra que, admitiendo como criterio de la fe la Escritura y la tradición y admitiendo que el órgano de la infalibilidad en la Iglesia reside en la jerarquía, síguese que no puede haber en la Iglesia criterio eficaz de la verdad que no incluya al Romano Pontífice. Hechas estas pruebas, síguese que es perfectamente razonable admitir, con los católicos, que una verdad definida por el magisterio, p.ej., por el Romano Pontífice, es una verdad verdaderamente revelada, ya que este magisterio es infalible por la asistencia del Espíritu Santo. Es decir, en el caso de los dogmas como la Inmaculada Concepción y la Asunción, hay que llevar la discusión con los no católicos, no sobre la prueba apodíctica por la sola vía de razonamiento de que se encuentra en la Escritura o en la tradición apostólica dogmática oral como aparece inmediatamente después de la muerte de los apóstoles, sino sobre la cuestión del criterio próximo e infalible de la fe cristiana, es decir, sobre la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, que incluye siempre al Romano Pontífice.

divina y católica y, gracias al proceso del conocimiento por connaturalidad, ha sido una de las mayores ocasiones del desarrollo de una doctrina a dogma propiamente dicho.

El lector que ha seguido este largo razonamiento, ha pensado casi con toda seguridad de continuo el caso de la Inmaculada Concepción y el de la Asunción. Y lo ha hecho con plena razón. Estos dos casos son la demostración más reciente y más clamorosa del influjo de la liturgia en el desarrollo de los dogmas. Ellos no son comprensibles sin el recurso al sentido cristiano o al conocimiento por connaturalidad. No creo precisamente que estos dos casos sean los únicos que puedan citarse a este propósito, sino sólo los más recientes y clamorosos. Ni podría excluirse que semejante proceso se excluya en el futuro. ¿Quién podrá asegurar, por ejemplo, que la doctrina de María Medianera universal no esté en el mismo camino?

CAPITULO XVII

Teología positivo-escolástica y liturgia

No sé si me engaño al creer haber ayudado a más de un lector, en los capítulos precedentes, a descubrir algunas de las riquezas teológicas que encierra el mundo de la liturgia. Tal vez alguno, al llegar a este punto, se pregunte cómo nunca haya percibido en los largos años dedicados al estudio de la teología las grandes visuales bíblicas, dogmáticas, espirituales, que, con un poco de atención, pueden descubrirse en la liturgia. Es bastante probable que, en torno a las perspectivas teológicas delineadas en los capítulos precedentes, muchos hayan conseguido sólo algunas nociones de la cuestión liturgia y fe, tratada en el capítulo inmediatamente precedente, del estudio general de la teología realizado en el seminario. Efectivamente, en los manuales generales de teología que están en las manos de todos, fuera de un ligero indicio hecho en el tratado de los *loci theologici,* donde se hace notar que también la liturgia puede ser considerada como *locus theologicus,* como expresión del magisterio ordinario; exceptuadas algunas breves alusiones a pocos textos, ritos o usos litúrgicos, esparcidas en los diversos tratados, entre los argumentos *ex traditione* en relación con la prueba de las "tesis", la liturgia no aparece de otra forma. Si se refiere luego al verdadero significado propio de la liturgia, como nos hemos esforzado en explicarlo, tal vez no sea exagerado decir francamente que la liturgia está simplemente ausente de la teología como generalmente es entendida. Es evidente, en efecto, que la cuestión de las relaciones entre la teología y la litur-

gia es inmensamente más profunda y más extensa que la cuestion de la liturgia *locus theologicus* y que los recursos esporádicos a la liturgia en la prueba *ex traditione* de nuestros manuales. Ni el curso de liturgia como está en los seminarios cambia este estado de cosas, porque este curso, como es sabido, se concibe, por lo demás, esencialmente como historia de la liturgia y no como teología litúrgica, cuando no se lo toma sino como curso de rúbricas.

1. La cuestión de las relaciones entre teología sintética general y liturgia

Nótese que, al mover la cuestión de las relaciones entre teología y liturgia, intento tratar de la inserción de la liturgia en la teología sintética general, es decir, aquella que se llama comúnmente dogmática y es precisamente el objeto de los manuales predichos. Si la cuestión de las relaciones entre la teología y la liturgia se limitase a la cuestión de la utilidad o, también de la necesidad, de hacer de los estudios y de los cursos monografías en torno al aspecto teológico de la liturgia, la discusión se resolvería pronto sobre el plano teórico y con una gran amplitud; salvo que estos estudios y cursos monográficos, de los que comienzan a verse ensayos, sean luego actuados en larga escala en la práctica y vengan de este modo a profundizar en cierta manera nuestro conocimiento de la liturgia. Como quiera que sea, probablemente, ningún teólogo tendría nada que objetar contra semejantes estudios o cursos monográficos, con tal de que luego no considerase la liturgia como cosa extraña a la teología. Propiamente la cuestión es si y hasta qué punto la liturgia es verdaderamente una cosa extraña a la teología general de otro orden y si basta sustancialmente aquel grado de atención y de importancia que hasta ahora le han concedido los teólogos en sus síntesis generales.

Y cuando inquiero si basta sustancialmente el grado de atención y de importancia que los teólogos han dado hasta ahora a la liturgia en sus síntesis generales, intento hablar esencialmente de la atención e importancia cualitativa que le han concedido, y no precisamente y en primer lugar, en el número de páginas que le han consagrado o en el número de citas litúrgicas con las que han adornado sus pruebas de la tesis, siendo esto un aspecto puramente material y cuantitativo, y por lo mismo no resolutivo, del lugar que en la teología ocupa la liturgia. Hay que preguntarse si el título mismo o la razón metodológica última por la cual los teólogos han admitido hasta ahora la liturgia en la teología sintética gene-

ral sea suficiente. Se quiere, pues, poner sobre el tapete la cuestión de si se encuentra o reencuentra entre la teología sintética general y la liturgia una unidad ante todo cualitativa.

La cuestión es semejante a la que hoy, justamente, preocupa a tantos teólogos, de encontrar o reencontrar una unidad entre la teología sintética general, dogmática, como suelen llamarla, y la Biblia, con más exactitud, y la teología bíblica. Que exista el problema de encontrar o reencontrar la unidad entre la Biblia y la teología, es hoy reconocido por los competentes en la materia. Quienquiera que, por lo demás, está un poco habituado a tener la Biblia en la mano y a gustar un poco la teología bíblica, según las posibilidades y exigencias de los métodos modernos, sabe muy bien que la cuestión de reencontrar la unidad entre la Biblia y la teología no se resuelve con aumento cuantitativo de citas bíblicas en el esquema de las "tesis" de nuestros manuales. Por el contrario, entra en la cuestión todo un modo de considerar las relaciones cualitativas entre la Biblia y la teología. Lo mismo vale para la liturgia.

Incluso estas dos cuestiones están mucho más unidas de lo que a primera vista puede parecer. No se eche en olvido, en efecto, cuanto hemos hecho resaltar a su debido tiempo: que en la liturgia y a través de la liturgia se encuentra connaturalmente la lectura cristiana y el sentido profundo de la Biblia; tampoco cuanto hemos repetido con frecuencia y nos hemos esforzado en demostrar con ejemplos prácticos que el mundo de la liturgia permanece impenetrable a quien no se introduce en el mundo de la Biblia. Y si es así, ¿por qué maravillarse de que la cuestión de las relaciones entre la Biblia y la teología, y entre la liturgia y la teología, estén íntimamente unidas? La cosa debería parecer bastante obvia desde su mismo punto de partida.

Como quiera que sea, podemos estar ciertos de que hasta que no haya sido resuelta teóricamente y aplicada prácticamente en larga escala la cuestión de las relaciones cualitativas entre la liturgia y la teología sintética general, el movimiento litúrgico y su eficacia práctica no habrán sido fundamentos sobre la única roca que, en fin de cuentas, puede garantizar su estabilidad y su fuerza. Esto, porque como hemos dicho ya, no obstante el descrédito más o menos confesado en que para algunos ha caído la teología dogmática—porque piensan en la que estudiaron en los manuales en los seminarios—, queda todavía innegable que es propio en esa teología que la visión general del mundo, como puede el hombre conseguirla por la revelación en unión con la recta razón, ha de ser estudiada y propuesta en una síntesis general.

Para entender en último análisis el sentido y la necesidad de la liturgia, hay que comprender cuál es el lugar específico en toda gran cuestión de que trata aquella síntesis. Como para entender, en último análisis, cuál es el sentido y la necesidad del estudio de la Biblia y del estudio de los Padres y del estudio de la matefísica en la visión cristiana del mundo, hay que haber comprendido cuál es el lugar específico del aspecto bíblico, patrístico, metafísico, en toda gran cuestión, de que trata la teología sintética. En los capítulos precedentes, en el fondo no hemos hecho otra cosa que dar una serie de ensayos de lo que puede ser la consideración de la liturgia vista en el marco de la síntesis teológica general y de lo que, a su vez, puede recibir esta síntesis teológica general de la recta consideración de la liturgia [1].

Obsérvese sin embargo que en la cuestión que ponemos de las relaciones cualitativas entre la liturgia y la teología sintética general, y de reencontrar la unidad entre ambas, el punto de vista primario y esencial que nos debe guiar no es el de dar un impulso mayor al movimiento litúrgico en el clero y, por su medio, en el mismo pueblo cristiano. El punto de vista determinante sería de ese modo el del apostolado litúrgico: un punto de vista pragmático. El liturgista se dirigiría al teólogo, porque se tendría que, dado el influjo que tienen (o deberían tener) en el clero, las cátedras de teología serían una óptima tribuna de propaganda litúrgica.

Si esto fuera verdad, el teologo podría y debería responder que una cátedra de teología, por el fin intrínseco y específico, *ex fine operis*, como dicen los escolásticos, no está destinada más que a la enseñanza de teología y no a otra cosa; y que una ciencia, para cumplir su fin específico e insustituible en la vida, ha de ser determinada ante todo por las exigencias intrínsecas a la misma ciencia y no por otra cosa; así también la teología, la teología dogmática, como todas las demás ciencias; y que si la liturgia no entra en la teología dogmática como exigencia de la misma teología dogmática sustancialmente más que cuanto ha sido admitida hasta ahora, el teólogo no tiene más que una cosa que hacer: rogar al liturgista explique su legítimo celo en otro campo más apto. Todo esto es muy verdadero. Y por eso la cuestión de las relaciones entre la liturgia y la teología ha de ser considerada esencialmente y ante todo como una cuestión teológica y no como una cuestión litúrgica, y mucho menos de apostolado

[1] Nótese, sin embargo, que en los capítulos precedentes, a propósito de muchas cuestiones, no hemos hecho, ni hemos querido hacerlo, una síntesis completa, como se debe hacer en teología sintética general. No se pretende que, p.ej., sobre la Trinidad, sobre Cristo, sobre los ángeles, etc., la teología sintética general no tenga otra cosa que decir que lo que nosotros hemos dicho en los capítulos referidos.

litúrgico. Quiero decir que quien ha de decidir las relaciones entre la teología y la liturgia es la misma teología como ciencia suprema.

Es fácil ver que la cuestión depende de la naturaleza misma de la teología sintética general y de las exigencias de su método. Conocer hasta qué punto liturgia y teología han de estar unidas, después de cuanto hemos dicho de la naturaleza de la liturgia, depende necesariamente del modo de concebir la naturaleza de la teología y el trabajo teológico. Mas se sabe que en torno a esta cuestión, en la teoría, y especialmente en la práctica, han existido y existen, en detalles de notable importancia, modos diversos de ver y de obrar entre los mismos teólogos. Es obvio, por la misma naturaleza de las cosas, que propiamente en esas divergencias se encuentra la raíz última del modo diverso de estimar y poner en práctica las relaciones entre la liturgia y la teología.

Históricamente los modos de concebir la naturaleza de la teología, y por lo mismo su método, han sido tres: el modo patrístico; el modo escolástico, encarnado especialmente en los grandes representantes de la escolástica de los siglos XIII y XIV; el modo que podemos llamar positivo-escolástico, nacido a partir del siglo XVI, y que, con diversas adaptaciones y matices, ha perdurado más o menos hasta nuestros días, por ejemplo, en casi la totalidad de los manuales. Antes de de proponer un ensayo de solución teórica de la cuestión, analizaremos brevemente estos modos diversos considerando ante todo las consecuencias que cada uno tiene en orden a las relaciones con la liturgia. Comenzamos con el modo positivo-escolástico por ser más cercano a nosotros.

2. El estado de hecho de las relaciones entre la teología positivo-escolástica y la liturgia

Origen de este tipo de teología: los anhelos de los siglos XV-XVI.

En el siglo XVI nació un modo de concebir la síntesis teológica general que, deseando retener lo que había sido la mayor y más característica contribución de la escolástica de los siglos precedentes al desarrollo de la teología, es decir, la elaboración profunda del dato revelado bajo el aspecto dialéctico y ontológico o entitativo, quiso integrarlo bajo otro aspecto [2].

[2] Sobre la historia de la teología positivo-escolástica cf., p.ej., P. Poleman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle* (Gembloux 1932); M. J. Congar, *Théologie*: DTC 15 (1943-46) 411ss.; E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIV siècle* 3 vols. (París 1947ss.); E. Marcotte, *La nature de la théologie d'après Melchor Cano* (Ottawa

En efecto, ya los autores espirituales y místicos de fines del siglo XIV y del siglo XV, pero luego con mayor insistencia los humanistas y, finalmente, con espíritu netamente herético, los protestantes—aparte de las imprecisiones, las verdaderas injusticias y los errores de su polémica contra la escolástica—habían puesto claramente de relieve la necesidad de elaborar algunos aspectos de la teología sintética mucho más esmeradamente de lo que se habían preocupado los escolásticos de los siglos precedentes. Los autores espirituales y, con otro espíritu y por otros fines, los humanistas, habían insistido especialmente sobre la necesidad de un contacto más íntimo y directo con las fuentes propias de la teología, que contienen la revelación, es decir, la Escritura y la tradición. Los protestantes, a su vez, acusaban a la Iglesia católica de haber corrompido la misma revelación introduciendo en ella, en el curso de los siglos, una serie de novedades, reprochando por ello todo lo que no aprobaban en la Iglesia católica del siglo XVI. Para demostrarlo, recurrían a la Escritura y a la historia de los dogmas y de las doctrinas. Apareció, pues, necesario demostrar que la acusación protestante de novedad no estaba bien fundada.

Así, tanto el deseo de dar una satisfacción a lo que parecía tener de justo la posición de los autores espirituales y de los humanistas, cuanto la necesidad de la polémica contra los protestantes, obligó a los teólogos católicos de la época, a propósito de toda cuestión tratada, a entremezclar en las consideraciones de orden filosófico [3], en las que se había concentrado el esfuerzo de los escolásticos, una previa y más esmerada elaboración de la relación del dogma católico con la Escritura y la tradición antigua. Esta nueva misión asignada a la teología se llamó "positiva", porque en ella, antes de pasar a la elaboración especulativa de una cuestión, según el uso escolástico, se intentaba dejar arreglados los mismos fundamentos y como principios sobre los cuales se basaba [4]. Por esto es plenamente justificada la denominación positivo-escolástica que se da a este tipo de teología. El cual, uniéndose en la parte de la elaboración especulativa con la tradición escolástica antecedente, constituía verdaderamente un nuevo modo de concebir la síntesis teológica con un método suyo propio que no coincidía, absolutamente hablando, con el antiguo método escolástico, como aparece, por ejemplo, en Santo Tomás.

1949); R. SNOEKS. *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et reformés français au XVII siècle* (Louvain 1951).

[3] Es decir: el tratado del dato revelado mediante el uso de la filosofía; ¡no ya que los escolásticos redujeran la teología a la filosofía!

[4] *Ponere principia.*

Nuevas tendencias.

La nueva misión positiva, junto con la misión especulativa y característica de la nueva concepción de la teología, hubiera podido, abstractamente hablando, desarrollarse y haber llegado al fin de modos diversos. Pero, en efecto, se concretizó en un ideal bien determinado. Toda la teología católica tridentina y postridentina estuvo dominada innegablemente por la necesidad de la defensa contra el ataque protestante. La preocupación apologética, que es uno de los fines de toda ciencia, pasó aquí a primera línea por la necesidad práctica de las circunstancias. La preocupación predominante en el modo de concebir la síntesis teológica y de tratar cada una de las cuestiones y como el ideal al que todo tendía de hecho fué, pues, el siguiente: antes de ver lo que puede la razón filosófica en torno a los diversos dogmas y a las diversas doctrinas propuestas por la Iglesia—argumento de razón *ex ratione* en el que los escolásticos positivos transforman la antigua misión especulativa de los escolásticos—probar en cada una de las cuestiones, contra los nuevos objetantes, y ello de modo apodíctico y con la ayuda de la sola filosofía y de la sola historia, que aquellos mismos dogmas propuestos por la Iglesia están verdaderamente contenidos en la Escritura o en la tradición transmitida por los apóstoles y siempre han sido enseñados como tales por la Iglesia. Este fué, al menos, el ideal al que tendía, consciente o inconscientemente, toda aquella teología, en su nueva misión positiva.

Y nótese bien que el ideal perseguido tendía a presentar de las fuentes, Escritura y tradición transmitida de los apóstoles, y precisamente con la ayuda de la sola historia y filología, y, además, directamente para cada una de las cuestiones discutidas, una prueba apodíctica de la apostolicidad de la doctrina enseñada por la Iglesia, para demostrar por la vía predicha que la acusación protestante de novedad está infundada. De allí viene el ideal perseguido en aquella teología de corroborar toda doctrina con una cadena de testimonios que atestiguaban que tal doctrina había sido enseñada en la Iglesia ininterrumpidamente desde los tiempos de los apóstoles: las cadenas de testimonios son características de este tipo de teología. Es el ideal de la prueba directa y puramente histórica de la perpetuidad de la tradición en toda doctrina [5].

[5] Naturalmente, no se niega que, en muchas cuestiones entonces discutidas con los protestantes, se pudiera conseguir tal ideal, o por lo menos llegar muy próximo a él Se duda sólo de dos cosas: si tal idea era verdaderamente alcanzable en toda cuestión y si no hubiera sido más eficaz haber llevado la discusión con los protestantes en primer lugar sobre la cuestión del criterio próximo de la fe en la religión cristiana, y de probarles, sobre la base de la Escritura y con la luz de la simple filología, de la crítica y de la historia, que este criterio no

Melchor Cano.

Este modo de concebir las cosas estuvo formándose poco a poco, antes del concilio de Trento, en las primeras polémicas contra los protestantes. Pero recae sobre Melchor Cano el honor de haber elaborado explícitamente la metodología de este tipo de teología en su conocida obra *De locis theologicis* [6]. Prácticamente, todo el esfuerzo de Cano en esta obra tiende a enseñar al teólogo cómo debe, ante todo, "poner los principios" en toda cuestión, antes de pasar a la elaboración especulativa de la doctrina mediante el uso de la dialéctica y de la filosofía. Los "lugares teológicos" son precisamente para Cano aquellas fuentes cuyo examen permitirá al teólogo poner firmemente los principios. El, como es sabido, enumera diez [7]; pero no hace mención de la liturgia.

Después de Cano este concepto general de la teología adquirió un desarrollo enorme y produjo aquellos frutos magníficos de la época postridentina. Principalmente fue siempre la parte escolástica especulativa la que continuó desarrollándose mucho por los grandes intérpretes de Santo Tomás [8]; mas luego se hizo cada vez más frecuente y abundante el recurso a la Escritura, a los Padres, a los teólogos anteriores y la discusión directa con los protestantes, en las *disputationes* que se añadieron a los comentarios propiamente dichos del texto de Santo Tomás o que se desarrollaron separadamente como género propio sin relación directa con la *Suma* [9]. De este modo con la obra *Theologicorum dogmatum tomi IV*, de Dionisio Petavio, el aspecto positivo de la nueva teología viene directa y separadamente elaborado por sí solo. El quiso recons-

---

puede ser la razón individual, ni filosófica, ni histórica, sino únicamente el magisterio infalible de la Iglesia jerárquica. Puesto en seguro este primer punto, se debían discutir las cuestiones controvertidas; para aquéllas en las que la apostolicidad y la perpetuidad de la tradición podía ser demostrada apodícticamente incluso solamente por vía histórica, se hubiera podido recurrir también a esta vía; para las otras, por el contrario, en las que tal demostración no era posible, se debía recurrir a la autoridad del magisterio y a la legitimidad y necesidad del desarrollo de los dogmas.

[6] Primera edición póstuma de 1563. Cano murió en 1560.

[7] Pero sin presentar la cuestión de un número preciso. Entre estos *loci*, dos contienen la revelación: la Escritura y la tradición; cinco la interpretan: la Iglesia (entiéndase el pueblo cristiano), los concilios, la Iglesia Romana, los Padres, los teólogos escolásticos. Los tres últimos son *loci* que ayudan sólo a elaborar e interpretarla ulteriormente: la razón humana, la filosofía, la historia humana. Como es sabido, los teólogos posteriores reducen estos *loci* a cuatro: magisterio, Escritura, tradición, razón.

[8] Como B Medina († 1581), D. Báñez († 1604), D. Alvarez († 1635), T. de Lesmos († 1629), P. de Ledesma († 1616), Juan de Santo Tomás († 1644), los Salmanticenses (1631-1701), F. Toledo († 1596), G. de Valencia (1603), F. Suárez († 1617), Vázquez († 1604), Molina († 1600), Martínez de Ripalda († 1648), Juan de Lugo († 1660), L. Lesio († 1623).

[9] P.ej., en las controversias de Belarmino.

truir toda la teología simplemente a partir de los Padres, o, mejor, dirigió todo su esfuerzo sobre el aspecto patrístico de las cuestiones teológicas, elaborado con la máxima escrupulosidad de método crítico e histórico-objetivo e imparcial de que entonces se era capaz. En este sentido es justamente considerado como el fundador de la teología simplemente positiva porque fué el primero que cultivó este aspecto separadamente del escolástico y según las exigencias más estrictas del método crítico-histórico en aquella época. Tuvo, como se sabe, muchos continuadores [10], algunos de los cuales pudieron investigar con gran fruto el aspecto histórico y crítico de toda la vida antigua de la Iglesia en general, levantando monumentos imperecederos de erudición [11].

Liturgia histórica.

En todo este florecimiento de la erudición ocasionado, en buena parte, por las necesidades de la polémica protestante, no quedó atrás la investigación en la liturgia. Desde el siglo XVI y principios del XVII, a causa de los ataques protestantes, dirigidos más inmediatamente contra las ceremonias y los usos litúrgicos de la Iglesia, se levantó un grupo de defensores católicos, entre los cuales algunos recurrían a un género de discusión principalmente teórico, otros, por el contrario, avanzaban ya por un terreno más directamente histórico con publicaciones de documentos antiguos y con sus comentarios. A este segundo grupo pertenecen, por ejemplo, Conrado Brau, algunos estudios de Maldonado y Belarmino, y especialmente Cocleo con su colección *Speculum antiquae devotionis circa Missam et omnem alium cultum Dei* (1549) y Melchor Hittorp con su *corpus* de liturgias medievales intitulado: *De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis, varii vetustiorum aliquot ecclesiae Patrum ac scriptorum libri* [12].

Comenzaba de este modo a nacer la ciencia litúrgica histórica moderna, que tuvo magnífico desarrollo en los siglos XVII y XVIII con una serie de eruditos de primera magnitud, tanto editores de textos orientales y occidentales como Goar, Mabillon, Eusebio Renaudot, Martène, Muratori, los dos Assemani, José Simón y José Luis, por nombrar sólo a los más conocidos; cuanto comentadores y autores de monografías histórico-litúrgicas o en torno a materias muy relacionadas con la liturgia, como León Allazio, Juan Morin, el cardenal Bona, Luis Thomassin, M. Gerbert, Juan Grandcolas, Benedicto XIV, José Catalani, por sólo mencionar también a los más conocidos [13].

---

[10] P.ej., L. Thomassin († 1695), J. Morin († 1695), J. Habert († 1668).
[11] Como los Maurinos y Muratori.
[12] Colonia 1568. Para más detalles cf. RIGHETTI, I,81ss.
[13] Cf., p.ej., RIGHETTI, I,83ss.

Liturgia y teología en los positivos escolásticos.

Era de esperar justamente que el campo teológico y la lucha que en él se debatía contra los protestantes, se beneficiase de estos nuevos conocimiento litúrgicos. Fuera de los primeros resultados generales en la polémica contra los protestantes, como pueden verse, por ejemplo, en Belarmino, sólo hacia la mitad del siglo XVII comenzaron los primeros intentos algo consistentes por asumir el nuevo material litúrgico en la teología positivo-escolástica o, por lo menos, para construir una especie de teología litúrgica, ilustrando, en controversia contra los protestantes, toda una serie de cuestiones teológicas por la liturgia, como Petavio había intentado ilustrar toda la teología con los Padres.

Desde el año 1657 se puso en este camino Francisco Carrière con su obra *Fidei catholicae digestum singula eius dogmata et ritus iuxta SS. Patrum et Conciliorum doctrinam exacte declarans*. Poco antes de la misma época León Allazio y Antonio Arnaud dan notable importancia a la liturgia, el primero, en su intento de demostrar la perpetua comunión de fe entre la verdadera tradición oriental y occidental, también contra los protestantes, y el segundo, más directamente contra los innovadores, en su obra sobre la perpetuidad de la fe en torno a la eucaristía [14]. También Bossuet, en su controversia con los quietistas, emplea de buen agrado el argumento tomado de la liturgia.

Casi en la mitad del siglo XVIII estuvo muy en boga el recurso de la liturgia para probar según el concepto positivo-escolástico los dogmas de la Iglesia, siempre con intención antiprotestante. En el año 1748 Muratori intercalaba en su obra *Liturgia Romana Vetus* una larga disertación en donde probaba por la liturgia de los antiguos sacramentarios romanos una serie de dogmas especialmente en torno a la eucaristía [15]. En 1767 J. B. Gener en seis volúmenes de su *Theologia dogmatico-scholastica... sacrae antiquitatis monumentis illustrata* [16], en toda cuestión, exponía primero el dogma según el modo escolástico, luego ilustrábalo con las inscripciones, con la liturgia, con la numismática, con los sellos, etc. En 1769 G. C. Trombelli iniciaba la publicación de un *Tractatus de sacra-*

---

[14] L. ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione* (Coloniae Agripinae 1648); A. ARNAUD, *La perpetuité de la foi sur l'eucharistie* 3 vols. (1669-74).

[15] Venecia 1798, I p.101-288. En 1759 M. GERBERT publicó una obra con el título *Principia theologieal liturgicae*. Pero en realidad es un manual de liturgia. En otras obras (*Theologia generalis*, de la que formaba parte *Principia theologiae liturgicae*), Gerbert cita con frecuencia textos de la liturgia.

[16] Roma 1767.

mentis per polemicas et liturgicas dissertationes distributi, en el que trató del bautismo, de la confirmación, de la extremaunción y del matrimonio [17].

Finalmente, F. A. Zaccaria se esforzó por sistematizar toda la materia que la liturgia podía ofrecer al teólogo propiamente dicho. En la disertación intercalada en el tomo primero de su *Bibliotheca ritualis* [18] trata, como hemos ya insinuado en el capítulo precedente, del valor teológico en general de la liturgia y de las reglas que debe observar el teólogo cuando hace uso de ella. En dieciocho corolarios al capítulo quinto pasa reseña a casi todas las principales cuestiones teológicas dogmáticas y hace ver cómo la doctrina católica en cada una de ellas puede ser confirmada o demostrada por la liturgia. De este modo pruébanse por la liturgia la revelación del misterio de la Santísima Trinidad; la divinidad del Verbo contra los arrianos y socinianos; la divinidad del Espíritu Santo contra los macedonianos; la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Cristo; la realidad de su cuerpo; la virginidad de María; el primado de San Pedro y del Papa; la infalibilidad de la Iglesia; la superioridad de los obispos sobre los sacerdotes; la necesidad de la gracia contra los pelagianos y semipelagianos; el pecado original. Se prueba contra los protestantes que la confirmación es un sacramento; que la Misa es un verdadero sacrificio incruento; la presencia real de Cristo en la eucaristía; la transustanciación; el purgatorio; el culto e invocación de los santos.

Llegados a este punto podemos preguntarnos cuál haya sido el resultado de esta elaboración del contenido teológico de la liturgia en los teólogos sistemáticos sintéticos propiamente dichos —de los precedentes, sólo Gener puede ser considerado, más o menos, como tal; los otros, comprendido el mismo Zaccaria, son más bien monografistas históricos que tocan algún que otro punto en el campo teológico—. Se sabe que el siglo XVIII, desde el punto de vista de la teología especulativa y de la gran teología sintética general, fué un siglo de notable decadencia. Los mismos nombres más conspicuos, como Billuart, Gotti, Tournely, comparados con los grandes escolásticos postridentinos, son unos pigmeos. Pero propiamente en estos pigmeos se ha de reconocer a los precursores inmediatos de nuestros modernos manualistas. Fueron ellos quienes comenzaron a escribir los "cursos" concebidos a modo de manuales sistemáticos en los cuales se esforzaron por resumir y armonizar positiva, escolástica, polémica y con frecuencia también piedad.

¿Cuál es el puesto de la liturgia en estos cursos? Billuart, Gotti, Tournely escribieron antes de la mitad del siglo, especial-

[17] Otras obras de Trombelli tienen también interés desde el punto de vista litúrgico, como dos obras sobre el culto de los santos y una sobre el culto de la Virgen.

[18] Roma 1767, p.XXV-LIV, *De iure liturgico*.

mente antes de Zaccaria. Sería tal vez pretender demasiado que ellos hayan aprovechado el material teológico-litúrgico esparcido en los autores anteriores. Y, en efecto, podemos hacer las constataciones siguientes: en el tratado *De locis theologicis*, que estos autores explican siguiendo más o menos a Cano, no se hace alusión a la liturgia. En los otros tratados la liturgia ha dejado los siguientes rasgos principales: en el tratado de los sacramentos hacen alusión a los ritos y a las ceremonias que usa la Iglesia en la administración de los sacramentos. Defienden contra los protestantes el poder de la Iglesia en esa materia, la licitud y obligatoriedad de la observancia de esas ceremonias; tocan también la cuestión de la lengua vulgar. En el tratado de los sacramentos en general tratan la cuestión también en general. Luego, al fin del tratado del bautismo, de la confirmación y de la eucaristía, hacen lo mismo, de modo especial, respecto a cada uno de estos sacramentos. Así, por ejemplo, al fin del tratado de la eucaristía, hablan de la licitud de la Misa rezada, del tiempo de la celebración, de las vestiduras sacerdotales, de las principales ceremonias de la Misa, de la que a veces explican también, aunque brevemente, la estructura litúrgica esencial. En el mismo tratado sobre la eucaristía defienden contra los protestantes la comunión bajo una especie, el uso de verter una gota de agua en el cáliz, el culto de la eucaristía como se practica en la Iglesia, las oraciones y la aplicación de la Misa por los difuntos y otros detalles diversos.

¿De dónde proviene este material? ¿Es, al menos en parte notable, fruto de los estudios litúrgicos precedentes a que antes se ha hecho mención? No es menester suponerlo. Estos teólogos sistemáticos en todo esto no hacen otra cosa que seguir la tradición del mismo Santo Tomás, que tocaba las mismas cuestiones en aquellos mismos tratados [19]. Se añaden en ellos algún punto de polémica antiprotestante siguiendo, en modo muy genérico, las decisiones explícitas del concilio de Trento en torno a estas materias [20].

Mayor influjo de los estudios históricos litúrgicos anteriores o, al menos, de los estudios históricos relacionados con la liturgia, se nota, en aquellos autores, cuando tratan las cuestiones de la materia y la forma, del ministro y del sujeto de cada uno de los sacramentos, en las cuales dan también muchos detalles sobre el desarrollo de la práctica eclesiástica en estas materias tanto en Oriente como en Occidente, haciéndolo a veces con manifiestas digresiones históricas [21]. Si a esto se añaden ciertas alusiones a la liturgia, breves y genéricas,

---

[19] Se explicará esto mejor más adelante. Cf., p.ej., *Summa* 3 q.66 a.10; q.70.71.72 a.12; 83; *Suppl.* 28.

[20] Cf. Denz. 856 878 879-93 930-56.

[21] P.ej., sobre el catecumenado, sobre la penitencia pública y privada.

pero obvias, incluso inevitables en algunos tratados—como a la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen o de la Asunción, o al uso eclesiástico de la invocación y veneración de los santos o de la veneración de las reliquias y de las imágenes— se tendrá una idea del lugar cuantitativo que la liturgia ocupa en estas síntesis teológicas generales. Este puede parecer tal vez notable en comparación con nuestros manuales actuales, pero en sí considerado es evidentemente poca cosa.

Si luego se considera la cuestión esencial del aspecto formal y como desde el punto de vista preciso en el que estos autores consideran la liturgia por lo que admiten en sus síntesis, es fácil ver que predomina en gran escala el punto de vista directamente polémico contra los protestantes. Casi todas las cuestiones litúrgicas o en conexión con la liturgia de que se ocupa esta teología están consideradas, ante todo y casi únicamente, con la preocupación de rechazar las afirmaciones protestantes en esa materia, y no por otra cosa. Los puntos de vista posibles que no entran en discusión con los protestantes no son considerados. En esta polémica contra los protestantes el ideal a que se tiende, además de algunas consideraciones de orden teórico, es mostrar la antigüedad, incluso la apostolicidad, del punto atacado.

Hubiera podido creerse que en los teólogos sintéticos que escribieron después de Zaccaria la situación cambiaría mucho más en favor de la liturgia. Existieron ciertamente algunas excepciones, pues algunos teólogos, pocos, en el tratado *De locis theologicis* mencionaron la liturgia en el sentido expuesto en Zaccaria. Pero, en realidad, la mención de la liturgia en el tratado general de metodología teórica no mejoró gran cosa su situación en el resto de toda la teología, ni siquiera en los mismos teólogos que la habían reseñado en el tratado *De locis theologicis*.

Típico desde este punto de vista es Perrone. Las *Praelectiones theologicae* de este autor (ed. 1.ª en 9 vols., 1835-42) tienen para nosotros particular importancia, ante todo porque en el modo de concebir el trabajo teológico y en la información procede inmediatamente de los cursos positivos escolásticos del siglo XVIII, que compendian y reducen al tipo de manual cada vez más cercano al nuestro; además porque las *Praelectiones* de Perrone son, a su vez, la fuente y el modelo de donde proceden casi todos nuestros manuales actuales, los cuales, modernizando más o menos la erudición histórica—y, después de León XIII, también la parte dedicada a Santo Tomás—siguen esencialmente el esquema ideal al tratar las cuestiones teológicas, compendiando todo en pocos volúmenes de mole escolar; finalmente, porque las *Praelectiones* tuvieron una enorme difusión [22].

[22] Los nueve volúmenes primitivos tuvieron 34 ediciones hasta el

¿Cuál es, pues, la situación de la liturgia en los tratados de Perrone? En el tratado *De logis theologicis* menciónala expresamente entre "los medios generales que nos transmiten la tradición primitiva dogmática y por los cuales ésta puede seguramente ser conocida". Después del magisterio de la Iglesia, de los concilios, de las actas de los mártires, viene la "sagrada liturgia", más aún: "la práctica de la Iglesia en la administración de los sacramentos y en el culto religioso". También en esta sección se trata de la liturgia. Perrone la ha separado de la primera por una falsa concepción de la liturgia misma. Se ve que el autor ha ojeado la obra de Zaccaria y alguna que otra monografía citada por el mismo Zaccaria. Hace resaltar la importancia de la liturgia en teología como testigo de la tradición y de la fe de la Iglesia: "La autoridad de la sagrada liturgia es suma, y la liturgia ha de ser considerada como testigo sin excepción de la tradición y de la fe de la Iglesia. Podría negarlo sólo quien no se fije que en ella habla toda la Iglesia y el testimonio de los obispos, de los sacerdotes, y hablan los votos, las leyes, los ritos, la palabra, los dogmas del mismo pueblo". Señaladas algunas reglas para estimar la autoridad de la liturgia en cada caso—Perrone insiste sobre la unanimidad en las liturgias en un punto determinado—, añade que en la liturgia se han afirmado casi todos los dogmas de la Iglesia. Y hace una enumeración sumaria siguiendo el título de los corolarios de Zaccaria. Dice también especialmente que de la práctica litúrgica de la Iglesia en la administración de los sacramentos puede obtenerse un testimonio público, perenne, universal y constante de la tradición dogmática en torno al número, a la eficacia, a los efectos particulares de los sacramentos y a las disposiciones requeridas para recibirlos [23].

Después de estas declaraciones lisonjeras para la importancia teológica de la liturgia, podría creerse que en el curso de los diversos tratados de Perrone su uso es notablemente abundante. En realidad, incluso hasta en la cantidad. no supera mucho el uso que hacían de ella Billuart, Gotti, Tournely. También Perrone en el tratado de los sacramentos en general habla de las ceremonias litúrgicas, en general en la administración de los sacramentos, para rebatir los errores de los protestantes en esta materia. Hace lo mismo de modo especial de las ceremonias de la Misa al fin del tratado de la eucaristía, a propósito de la cual recurre también a la liturgia para defender, siempre contra los protestantes, la doctrina católica sobre

año 1888. El compendio (*Praelectiones... in compendium redactae*), en cinco y luego en dos volúmenes, tuvo 47 ediciones hasta el año 1892.

[23] De hecho, para Perrone, la fuerza del argumento litúrgico reside, en último término, en el hecho de que ello prueba la apostolicidad de una doctrina. Cf. la nota siguiente.

la presencia real, el culto de adoración dado a la eucaristía y el carácter propiciatorio del sacrificio de la Misa por los vivos y por los difuntos. Recurre también a la liturgia para la licitud y utilidad del culto de los santos y de las reliquias. Perrone cree también poder probar por la liturgia el número septenario de los sacramentos. Puede ser que aquí y allá se encuentre alguna cita litúrgica. No creo que pueda tratarse de constataciones que muden esencialmente cuanto antes decíamos, es decir, que, incluso cuantitativamente, Perrone no ha usado mucho más la liturgia en sus diversos tratados que lo hicieron Billuart, Gotti o Tournely.

También desde el punto de vista cualitativo, es decir, del aspecto que nos interesa en la mención de la liturgia en todos estos casos, estamos siempre en el mismo punto esencial y directamente polémico contra los protestantes, de los autores de los siglos XVI-XVIII: demostrar también por la liturgia que yerran los protestantes cuando niegan los diversos puntos de la doctrina católica. La liturgia en todo esto sirve para demostrar la apostolicidad de la doctrina de la Iglesia negada por los protestantes [24].

¿Y los teólogos sintéticos o, como habitualmente se dice, dogmáticos, después de Perrone? El P. Berthier, en su tratado *De locis theologicis* [25], da notable importancia a la liturgia como *locus theologicus,* pero no hace otra cosa que resumir a Zaccaria y a Perrone; además, no ha escrito otros tratados teológicos por los que hubiera podido verse cómo hubiera puesto en práctica lo que dice de la liturgia en la metodología en general.

El teólogo dogmático más notable en la segunda mitad del ochocientos fué Franzelin, continuador y perfeccionador del concepto de teología de Perrone y de toda la tradición positivo-escolástica. Pero es un hecho que Franzelin anuló casi completamente el uso de la liturgia en teología. Escribió un tratado notabilísimo de metodología teológica, *De divina traditione et Scriptura* [26]; pero no encuentro que dé en él alguna importancia a la liturgia. Nómbrala entre los "monumentos de la tradición", entre las actas de los mártires y entre los libros penitenciales [27], y nada más, a mi entender. Escribió también un tratado de los sacramentos en general [28]; mas tampoco allí

[24] Típico, p.ej., es el modo de argumenttar de Perrone sobre el número septenario de los sacramentos (*De sacr. in genere* [ed. Viena 1843] vol.7 p.240 n.11. El mismo modo de razonar sobre el valor probativo de la epiclesis para la presencia real, en cuanto la epiclesis debe ser de origen apostólico: *De Eucaristía,* ibid., p.140; sobre el culto de los santos; vol.6 p.279ss.; sobre las ceremonias en general, ibid., 7 p.291 n.172. Es claro que en el fondo de la argumentación de Perrone está siempre una insuficiente consideración de la evolución de los dogmas.

[25] Torino 1900, p.424-440.

[26] Primera edición, Roma 1870.

[27] Edición del 1875, p.165.

[28] Primera edición, Roma 1808.

encuentro mención alguna de la liturgia. En el tratado de la eucaristía se hace alusión al argumento litúrgico en la cuestión de la presencia real y del carácter propiciatorio de la Misa [29]. En el tratado sobre la Iglesia [30] tampoco aparece mencionada la liturgia. Con todo, Franzelin fué discípulo de Perrone, que se preocupó de modernizarlo y perfeccionarlo en el método positivo. Es, pues, signo de que, en cuanto a la liturgia de intento no dió importancia al lugar que Perrone, siguiendo a los teólogos del siglo XVIII, le había concedido.

Está probado que tras el paréntesis, en el que, en el primer cuarto del siglo XX, el concepto de teología positivo-escolástica quedó relegado algo a segundo plano y, por el contrario, fué revalorizado el concepto más puramente escolástico de la teología, como aparece en el cuadro de los comentarios directos de la *Suma* de Santo Tomás [31], los manualistas volvieron sustancialmente al concepto positivo-escolástico de Perrone y de Franzelin. Modernizaron, sin embargo, sus compendios en dos puntos: sobre todo, en el aspecto positivo, todos se esforzaron con mayor o menor acierto en seguir los progresos de los estudios históricos y críticos, así como añadir a la refutación de los antiguos protestantes la de los liberales del tipo de Harnack y de los modernistas; además, desarrollaron de modo más sustancial de como lo habían hecho Perrone y el mismo Franzelin el aspecto especulativo o escolástico tradicional con un contacto más profundo y continuo con el texto de la *Suma,* feliz fruto obtenido del renacido tomismo filosófico en tiempo de León XIII. Ésta es la genealogía de la casi totalidad de los modernos manuales de teología.

Los más conocidos, los que han servido para formar en la ciencia teológica a generaciones enteras de clérigos son, por ejemplo: Tanquerey, Pesch, Van Noort, Bartmann, Hervé, Diekamp. La posición de estos manuales respecto a la liturgia, en sustancia es ésta: generalmente, admisión de la liturgia entre los lugares teológicos, por lo demás, con simple mención y sin ninguna o con brevísima explicación de su naturaleza y de su uso en teología. Alusión a las fiestas litúrgicas de la Concepción y de la Asunción de la Virgen en las cuestiones relativas a la Inmaculada Concepción y a la Asunción. Nueva mención de la liturgia cuando tratan de los sacramentales, a propósito de los cuales se dice que toda la liturgia puede ser considerada como un sacramental. Luego, en el tratado de los sacramentos en particular, a propósito de todo sacramento; alusión a los hechos litúrgicos al hablar de la materia y de la forma de cada uno. Recurren de un modo más abundante a la liturgia en el tratado de la eucaristía con breves alusiones a

---

[29] Roma, edición del 1899, p.83ss.365-67.
[30] *Theses de Ecclesia Christi* (Roma 1887).
[31] P.ej., L. Janssens y L. Billot.

propósito de la presencia real, del culto debido a la eucaristía, del valor propiciatorio de la Misa por los vivos y por los difuntos. Nueva alusión a la liturgia en la cuestión del culto de los santos, de las reliquias y de las imágenes, y existencia del purgatorio. Esto es, poco más o menos, todo cuanto merece notarse [32]. Si luego reparamos en el concepto que se forman estos autores de la liturgia, la conclusión es siempre la misma: la ven exclusiva o casi exclusivamente [33] como un elemento que manifiesta la tradición y esto con vistas a probar, contra los protestantes, los racionalistas tipo Harnack y los modernistas, la apostolicidad o, por lo menos, la gran antigüedad de la doctrina propuesta por el magisterio.

Como quiera que sea, la conclusión de esta encuesta sobre el puesto que la liturgia tiene efectivamente en la teoría y en la práctica de la teología positivo-escolástica, sobre todo en los manuales de teología dogmática todavía en uso, no puede ser más que una: en realidad, para los verdaderos teólogos, la liturgia está muy lejos de ser un *locus theologicus praestantissimus* o simplemente *locus theologicus praestans*, reconocido por los liturgistas a partir del siglo XVII [34], y al que, a veces, hacen eco, diríase como por distracción, algunos teólogos propiamente dichos [35]. Ciertamente, el clérigo que ha estudiado teología en los manuales positivos escolásticos, al fin de sus estudios no tendrá idea alguna concreta de la importancia de la liturgia en la construcción de la síntesis teológica general.

Incluso, llegados a este punto, no se ve cómo al reflexionar sobre esto pueda evitarse el dilema siguiente: o los teólogos positivos escolásticos, especialmente los manualistas, han sido muy deficientes en asimilar, en sus síntesis generales, el material teológico-litúrgico que los liturgistas habían puesto a su disposición y que, siguiendo las leyes de su misma disciplina,

---

[32] Tanquerey, probablemente por su tendencia ecléctico-práctica, es, por cuanto a mí consta, más generoso que los demás manualistas. Desarrolla un poco más la cuestión de la liturgia *locus theologicus* y conserva todavía, de la tradicción escolástica y positivo-escolástica del siglo XVII y de Perrone, las cuestiones de los ritos del bautismo, de la confirmación, de la misa y de la extremaunción al fin de los respectivos tratados.

[33] Digo casi por escrupulosidad en la exactitud y reservar el caso posible que en cualquier punto se haga alusión a la liturgia como testigo de la enseñanza del magisterio actual y vivo. Si este caso existe, es ciertamente rarísimo. Los teólogos, para demostrar que la tesis formulada es verdaderamente doctrina de la Iglesia, no recurren a la liturgia, sino a las definiciones del magisterio extraordinario (al de Trento en las cuestiones discutidas con los protestantes) o cualquier definición *ex cathedra*, como en mariología.

[34] A esta fórmula se pueden reducir las afirmaciones de los liturgistas tanto de los siglos XVII-XVIII como los recientes. Cf. algunas de estas fórmulas, recogidas por F. Oppenheim *(Principia theologiae liturgicae* p.108ss.), de Zaccaria, Renaudot, Languet, Beauduin. El mismo OPPENHEIM, p.72: *locus theologicus praestans.*

[35] Como Bossuet y Perrone (*maximi faciendam esse*), citados por el mismo OPPENHEIM, l.c., p.IIIss.

hubieran podido y debido incorporar en sus manuales con verdadera ventaja de su parte o en la expresión de la liturgia *locus theologicus praestans* existe un equívoco. En este caso, los teólogos sintéticos, gente de oficio con las manos en la masa, conociendo, por un lado, mucho más exactamente que los liturgistas, teólogos de ocasión, cada una de las cuestiones teológicas y la utilidad real que en ella puede obtenerse del recurso a la liturgia, y viendo, por otro de los hechos concretos, que esta utilidad se reduce, en el fondo, a bien poca cosa, han dejado a los liturgistas proclamar la teoría de la importancia de la liturgia como *locus theologicus* y, en la práctica, contra su derecho, no han hecho caso alguno. ¿Cuál es la verdadera de estas dos alternativas?

3. Si el ideal positivo-escolástico de la teología permite la asimilación, en teología sintética general, del material teológico incluído en la liturgia

La primera cuestión que hay que examinar es si los teólogos positivos escolásticos, según las exigencias del concepto de teología, base de su trabajo, podían y debían—respectivamente, pueden y deben—incorporar mucho más abundantemente que lo hicieron y hacen, con verdadera ventaja para su exposición teológica, el material teológico-litúrgico que les suministraron los liturgistas.

El ideal positivo - escolástico de la prueba apologética por las fuentes.

Recordemos, ante todo, que en la parte llamada "positiva", el ideal teológico de la positivo-escolástica es demostrar, apodícticamente en toda cuestión y directamente, con método crítico e histórico, de modo que la conclusión deba imponerse también contra los protestantes, los racionalistas y los modernistas, que la doctrina enunciada en la "tesis" es, al menos, sustancialmente, de origen apostólico y no una novedad de la Iglesia. Es importante, para nuestro fin, estar bien seguros de que esto es el verdadero ideal de la positivo-escolástica en su parte positiva. Este ideal, más o menos claramente expresado desde los siglos XVI y XVII, es el que deseaban los autores del siglo XIX y los actuales, como puede verse, por ejemplo, en Franzelin, Scheeben, Pesch, Van Noort, Diekamp [36].

Valgan por todos las típicas afirmaciones de Tanquerey:

---

[36] Franzelin, *De divina traditione et Scriptura* (Roma 1875) p.3; Scheeben, *Handbuch der kath. Dog.* I (1927) p.389; Pesch, *Institutiones propedeuticae ad theologiam* (1903) p.9ss. n.23; p.11ss. n.27ss.; Van Noort, *Tractatus de fontibus revelationis* (1911) p.4ss.; Diekamp, *Manuale...* I (1932) p.3 n.3.4.8.

"La positiva es la que pone de relieve, con las fuentes de la revelación, las verdades que se deben creer, las expone y las demuestra con argumentos tomados de la Escritura y de la tradición" [37]. Qué entienda Tanquerey, en el sentido antes explicado, el fin de aquella demostración de la Escritura y de la tradición, pruébanlo, por ejemplo, los textos siguientes: "A la teología positiva se refieren la teología bíblica y la teología histórica. La teología bíblica investiga las doctrinas tal como se hallan sólo en la Escritura, mediante la crítica y la exegesis... La teología histórica deduce y expone la doctrina católica no sólo de la Escritura, sino también de los Padres, de los concilios y de los demás documentos de la tradición [38], con el intento de demostrar que los dogmas ahora propuestos por la Iglesia a nuestra fe son sustancialmente los mismos que predicaron los apóstoles y Jesucristo. Difiere de este modo de la teología positiva en cuanto que ésta presta menos atención al orden cronológico, y de la historia de los dogmas en cuanto que ésta describe el progreso de la historia cristiana sin querer, por lo demás, demostrar su unidad e identidad con la revelación primitiva" [39]. Entre la teología positiva e histórica para Tanquerey existe, pues, una diferencia accidental, a saber, que la teología positiva insiste menos en el orden cronológico; por lo demás, una y otra tienen por fin demostrar la identidad, al menos sustancial, de la doctrina predicada hoy por la Iglesia con la revelación primitiva contenida en la Escritura y en la tradición apostólica.

Que esta prueba, en la mente de Tanquerey, deba hacerse histórica y críticamente, es claro por el texto siguiente: "En efecto, el método positivo e histórico, para las tesis de primera importancia, es sumamente apto para refutar los errores de aquellos que, con Harnack, pretenden que los dogmas católicos han sufrido una evolución natural; pero si se usase para todas las cuestiones, incluso las accesorias, resultaría prolijo y enojoso en un curso elemental" [40].

Sólo si se tiene en cuenta este ideal puede comprenderse el esquema-tipo de la exposición de una cuestión teológica en la positivo-escolástica. Enumerada la cuestión, en que se explica de qué cosa se trata y eventualmente cuáles son los adversarios de la misma, se formula la tesis; sigue el grado de autoridad de aquella tesis (de fe cierta, sentencia común, etc.), y, posiblemente, las declaraciones del magisterio (por ejemplo, el texto de un concilio) que prueban ser ésta la doctrina de la

---

[37] *De vera religionis, De Ecclesia, De fontibus revelationis* (1922) p.5.

[38] La liturgia para Tanquerey es uno de estos documentos de la tradición; cf. ibid., p.618.640ss.

[39] Ibid., p.6ss.

[40] Ibid., p.8. Como puede verse, para Tanquerey, si la prueba con la sola historia no se usa de hecho en todas las cuestiones, ello vale sólo para un curso elemental, para evitar la extensión y el aburrimiento. Mas en sí y de suyo debería ser usada en toda cuestión.

Iglesia. Vienen luego "las pruebas" de dicha doctrina. Ante todo, la prueba tomada de la Escritura; la de la tradición y, finalmente, la de la razón, al menos de razón teológica o razón de conveniencia. Las objeciones se discuten al fin. Este esquema-tipo, que corresponde perfectamente al ideal positivo del trabajo teológico y aparece desde el principio de la positivo-escolástica, se constituyó firmemente hacia fines del siglo XVII, y, reducido a la forma escolar por Perrone, fué adoptado comúnmente por los manualistas siguientes, salvo modificaciones accidentales, y a veces, en algunas cuestiones, con indecisiones en algunos autores recientes que se amoldan más al método histórico.

La liturgia como prueba de la tradición de la apostolicidad de una doctrina.

La cuestión nuestra es si el cuadro predicho del ideal positivo-escolástico exige, o al menos permite, para la verdadera teología, una incorporación de la liturgia sustancialmente más abundante y cualitativamente mejor que la que practicaron o practican los teólogos positivo-escolásticos, y de modo especial, los modernos manualistas. A esto me parece que hay que responder negativamente.

Podría preguntarse si, eventualmente, en el esquema positivo-escolástico no se debiera recurrir a la liturgia una vez enunciada la tesis en el lugar donde se citan textos del magisterio extraordinario de los concilios o las decisiones *ex cathedra* para hacer ver que la doctrina propuesta en la tesis es verdaderamente la doctrina de la Iglesia. En realidad, los positivo-escolásticos admiten, naturalmente, que de la liturgia puede conocerse la doctrina del magisterio. Mas estos teólogos, en efecto, no recurren a la liturgia para su argumentación. Refiriéndonos a cuanto hemos expuesto en el capítulo precedente, se debe conceder que, al olvidar la liturgia en este punto los positivo-escolásticos, como teólogos, se han dejado llevar por un seguro instinto. En efecto, hemos dicho que la liturgia es muy importante para conocer el pensamiento de la Iglesia sobre una doctrina determinada; pero que este pensamiento, consultando sólo a la liturgia, no se lo encuentra en modo directo ni didácticamente preciso. Para llegar a tal precisión es menester recurrir siempre a los otros medios en los que se expresa el magisterio en modo directo, principalmente a las decisiones del magisterio extraordinario. Cuando los escolásticos positivos, para probar la doctrina expresada en la tesis, no recurren a la liturgia, van a los documentos en los que el magisterio expresa directa y didácticamente su pensamiento, se fijan ambas en las decisiones de los concilios del magisterio del Papa *ex cathedra*, saben muy bien lo que hacen. El argumento

litúrgico, en este caso, sería de ninguna o poquísima utilidad, ya que para fijar el sentido y el alcance didáctico preciso en caso determinado hay que recurrir a esos otros documentos [41].

Y por esto en la positivo-escolástica la liturgia entra normalmente como simple elemento de la prueba de tradición. Ahora bien, sabemos que el último sentido de esa prueba de la tradición en la positivo-escolástica es de corroborar la demostración apodíctica por la sola vía histórica del origen al menos sustancialmente apostólico de una doctrina enseñada hoy como de fe por la Iglesia. Pero ¿qué pensar de este uso de la liturgia? Nótese bien que se trata de probar apodícticamente, sólo por vía histórica y litúrgica, la apostolicidad, al menos sustancial, de un elemento o de una doctrina. Es, pues, necesario que esa prueba, para que sea válida, sea hecha según todos los requisitos del método histórico. No quiero negar que tal prueba pueda hacerse efectivamente por la liturgia. Pero ¿cuántos son los casos en los que ella, dado el estado efectivo de las fuentes, será posible? Es cierto que los positivo-escolásticos en la polémica de los siglos XVI-XVIII, y otros también, han exagerado el número.

Recientemente, un buen conocedor de la liturgia antigua, de la patrística y del método histórico, el abad P. Capelle, resumía así su pensamiento en un estudio patrístico sobre la misma cuestión: el origen apostólico en cuanto atañe a los elementos litúrgicos "se le ha supuesto fácilmente y se le ha admitido con mucha ingenuidad, e incluso, a veces, fraudulentamente se le ha afirmado [42]. Sin embargo, no todo es imaginario en esta persuación. No existe duda alguna de que el ritual elemental del bautismo y de la eucaristía tiene que haber existido por necesidad muy pronto. Nótanse coincidencias sustanciales entre los rituales arcaicos de Roma, Jerusalén, Antioquía y Alejandría. Por lo que se refiere a la Misa especialmente: la lectura del evangelio, la unión entre la eucaristía y la sinaxis de oración [43], las oraciones solemnes, el beso de la paz, el oficio de los diáconos, el *Amén* del pueblo, el envío de la eucaristía a los ausentes, son rasgos comunes a dichas liturgias y extraños a la Escritura y a la tradición judía. Puede admitirse como probable que ellos traen su origen de la organización primitiva del culto en Jerusalén. *La creencia de una tradición apostólica,* si ha sido muchas veces generosamente aceptada,

[41] Por esto, en las tesis que expresan una doctrina de fe, los teólogos positivo-escolásticos recurren a las decisiones del magisterio extraordinario, especialmente al Tridentino, en las doctrinas definidas contra los protestantes; al Vaticano, en las definidas contra los racionalistas y semirracionalistas; a los documentos antimodernistas, contra los modernistas; a las decisiones *ex cathedra,* en las cuestiones de la Inmaculada Concepción, de la Asunción, etc.

[42] El abad P. Capelle alude al caso del autor de las llamadas *Constitutiones apostolicae.*

[43] Las dos partes de la misa: la llamada misa de catecúmenos y de los fieles.

se funda sobre una realidad primitiva, cuya importancia es incontrolable" [44]. Las frases en cursiva no están en el original. Se debe notar, en efecto, aquella palabra: *probable*, y el último inciso donde se afirma que la realidad primitiva apostólica de la liturgia en sus elementos precisos es *incontrolable*. Como se ve, al juicio de un competente, si nos dirigimos a la liturgia con el fin preciso de corroborar con ella sola la prueba apodíctica puramente histórica de la apostolicidad de las doctrinas enseñadas hoy en la Iglesia, podemos casi siempre engañarnos.

Naturalmente, si en vez de argumentos apodícticos, nos contentamos con argumentos probables, podremos recoger mayor fruto en la liturgia. Y todavía más si, en vez de pretender llegar hasta los apóstoles, nos contentamos con remontarnos a una antigüedad más o menos remota. Mas, para decir la verdad, también así, el recurso a la liturgia, en el conjunto de la argumentación teológica de tipo positivo-escolástico tendrá una utilidad bastante modesta. En efecto, si no me engaño, en todos o casi todos los casos en los que por medio de la liturgia podrá demostrarse la antigüedad de una doctrina propuesta hoy por la Iglesia, podrá hacerse lo mismo y bastante mejor con otros argumentos más eficaces, como con textos de los Padres o de los concilios, etc. Por ejemplo, históricamente puede demostrarse, por la sola liturgia del sacramentario leoniano, la persuasión vigente en la Iglesia romana de los siglos V-VI del primado y de la infalibilidad de la Iglesia romana; pero podrán demostrarse los mismos con la misma o con mayor eficacia por los textos de San León, del concilio de Calcedonia, de las afirmaciones del legado Filipo en el concilio de Éfeso, de los textos de Bonifacio I, de Zósimo, de Inocencio I, etc. Por los textos mismos de la liturgia puede demostrarse ciertamente, a partir de los siglos IV-V, la fe de la Iglesia en la transustanciación y en la presencia real; pero puede hacerse lo mismo recurriendo a los textos de los Padres de la misma época o también anterior. Y así sucesivamente. De este modo, el argumento litúrgico no sobrepasará el valor de una confirmación.

Y en general puede decirse que todas las tesis de la positivo-escolástica podrían ilustrarse fácilmente con citas de textos y costumbres litúrgicas. Pero la utilidad de tal procedimiento sería casi nula. Son éstas,, a mi parecer, las razones que explican por qué, no obstante el esfuerzo de los liturgistas, como Zaccaria y otros, en preparar material litúrgico de valor teológico a disposición de los teólogos dogmáticos, la liturgia, en realidad, no ha entrado seriamente en la dogmática. Los manualistas positivo-escolásticos actuales han seguido, en el fondo, la lógica intrínseca de las cosas cuando han expulsado prácticamente de su teología una buena parte de lo poco de liturgia

[44] *Autorité de la liturgie chez les Pères:* Recherches de Théol. Ancienne et Médievale 21 (1954) p.20.

que Perrone, por ejemplo, se esforzaba todavía por conservar.

Con todo esto ¿diremos tal vez que la teoría de la liturgia *locus theologicus praestans* es simplemente una fábula? Excúsese mi ingenuidad, pero no puedo propiamente entretenerme en poner la cuestión: ¿Cómo puede dudarse, incluso después de la lectura de estos modestos ensayos, sobre el sentido teológico de la liturgia, que sea verdaderamente un arsenal de material teológico de primerísimo valor? Y material teológico, nótese bien, del cual, en torno al sentido y a la fuerza de la revelación, se llega a conocer y a percibir de modo especialísimo algo que no es dado por las otras vías del conocimiento teológico. El conocimiento y la penetración de las verdades reveladas de que he tratado, por ejemplo, en las tres primeras partes de estos ensayos, puede obtenerse de la liturgia, no es una simple repetición o sólo confirmación de lo que en torno a ellas puede obtenerse, por ejemplo, de la Biblia sola, o de los Padres, o de los solos documentos del magisterio, directamente didáctico; es mucho menos de las especulaciones teológicas. La liturgia contribuye con un *quid proprium* a un conocimiento mejor de la misma revelación que nos es ya conocida por otras vías teológicas. Cuál sea este aspecto propio, lo mostraremos mejor a continuación. Si así es, la liturgia no puede quedar fuera de la dogmática, supuesto que el fin de la dogmática es usar todas las luces que pueden contribuir a profundizar mejor el conocimiento científico de su objeto.

Quiere decirse que, si, en la teología positivo-escolástica, el material teológico de la liturgia, no obstante las buenas intenciones y los ensayos de los teólogos positivo-escolásticos, queda y ha de quedar esencialmente fuera de la síntesis teológica, la causa verdadera no puede ser porque este material es inasimilable en la síntesis teológica y no pertenece a ella, o no tiene valor para ella, sino porque existe alguna imperfección en el modo mismo en que esta síntesis teológica es concebida propiamente en el concepto positivo-escolástico de teología. Es una ley férrea de la metodología y de la historia que cuando una realidad cualquiera debidamente constatada, no es orgánicamente incorporable en una construcción científica antecedente, a cuyo objeto esa realidad pertenece, es señal que existe una deficiencia en el modo en que se ha concebido y realizado tal síntesis. Demostrada la realidad obliga al científico a volver a pensar y controlar su construcción y su método.

Asimilación insuficiente del material litúrgico en la positivo-escolástica por exageración de la preocupación apologética.

No es mi intención, naturalmente, hacer aquí un proceso en regla del concepto del trabajo teológico en la positivo-escolástica. Recuérdese, sin embargo, que hoy no existe una persona competente en exegesis y teología bíblica que esté satisfecha del modo como, con bastante frecuencia, se utiliza el material teológico bíblico en la teología positivo-escolástica, especialmente en nuestros manuales habituales. Y, bien entendido, como decíamos al principio de este capítulo, toda persona competente comprende que no se trata simplemente de la cantidad de citas bíblicas que se hacen en aquel tipo de teología; y ni siquiera de la sola exactitud y de textos verdaderamente aprobados; sino de un modo cualitativo de concebir las relaciones entre el material teológico bíblico y la síntesis dogmática. Dígase lo mismo, a su modo, de la teología patrística; no existe hoy persona competente en patrística y en la historia de los dogmas y de las doctrinas que quede satisfecha del modo con que, frecuentemente, ha entrado en la teología en los manuales ese material histórico. Digo esto para dar a entender mi esperanza de no hacer figura de caballero errante tocando algunos puntos sobre el modo en que, en muchos casos, la positivo-escolástica concibe el ideal teológico.

El punto esencial es que en el ideal positivo-escolástico de la teología existe una cierta exageración de la preocupación apologética y de la misión de defensa contra los adversarios, reales o metodológicos, misión que, por lo demás, compete a toda ciencia. Esta exageración se manifiesta en dos campos. Ante todo en el ámbito mismo de la problemática teológica. La elección misma de las cuestiones tratadas, la importancia relativa que se da a cada una de ellas, el aspecto preciso bajo el que cada una de ellas es considerada ante todo, el lugar que se le concede en la síntesis general, son, en muchos casos, con frecuencia, determinados, en la positivo-escolástica, por la polémica contra los protestantes, a la que se añade después la polémica contra los iluministas, contra los racionalistas liberales, tipo Harnack, y contra los modernistas. Así, la antigua problemática escolástica se desarrolla en un sentido más dependiente de las ideas de los adversarios, que era necesario rebatir, que de las necesidades intrínsecas de la materia considerada en sí misma.

Es cierto que la positivo-escolástica ha desarrollado y penetrado a fondo la problemática teológica de la escolástica antigua. Lo demuestra, por ejemplo, la creación y la inserción

en la síntesis teológica general de tres nuevos tratados, cuya materia era tratada por los escolásticos antiguos con pocas cuestiones y con frecuencia dispersas en la exposición teológica: el tratado llamado de los lugares teológicos o de las fuentes de la revelación; el tratado sobre la Iglesia, y el tratado de la apología general. Este avance también se extendió a otros tratados.

Que el desarrollo de la problemática que la positivo-escolástica tuvo el mérito de obrar ha sido concebido con preocupación bastante exclusivamente de polémica, demuéstralo el hecho de que las nuevas cuestiones que introdujo en la síntesis teológica son precisamente aquellos aspectos negados por los protestantes, luego por los iluminados y por último por los racionalistas liberales y por los modernistas, y casi nada más. Así se explica que el tratado sobre la Iglesia se agote todo en torno a la defensa de su visibilidad, y especialmente del primado e infalibilidad del Romano Pontífice; la naturaleza espiritual de la Iglesia como cuerpo místico es casi olvidada por completo; y del mismo modo la apologética general, concebida, ante todo, contra el iluminismo, viene entendida casi como puente para conducir al ateo a la teología, y con una postura antiiluminista y antiprotestante, mientras que, en realidad, la cuestión de nuestras relaciones con las Iglesias orientales es tratada de modo inadecuado.

El tratado de la gracia se encentra casi únicamente sobre la cuestión de la gracia actual y el libre albedrío y el aspecto de la filiación divina y de la deificación, que es, sin embargo, el aspecto predominante de la Escritura y de la tradición en esta materia, está relegado a un plano muy secundario. La estructura de los tratados de los sancramentos, en general o en particular, y el tratado de los novísimos, comparada con la de la escolástica antigua, tiene de nuevo sólo los problemas discutidos con los protestantes y con los racionalistas más recientes: ante todo, la cuestión de su institución por Cristo. También el tratado de la eucaristía está todo en función de defensa contra las negaciones protestantes, principalmente contra la presencia real y la realidad del sacrificio [45].

La exageración de la preocupación apologética en la positivo-escolástica se manifiesta en segundo lugar en el mismo modo de usar, en cada cuestión propuesta, las fuentes propias que contienen la revelación, es decir, la Escritura y la tradición, en la parte llamada positiva del trabajo teológico. Como se ha visto, cuando la positivo-escolástica recurre a la Escritura y a la tradición, lo hace con la preocupación directa y predominante de probar, por vía puramente histórica, contra los

[45] Naturalmente, no se niega el inevitable influjo de la polémica en la misma problemática de una ciencia. Mas existe modo y modo. La antigua escolástica, p.ej., ni es preferentemente polémica, sino irénica, expositiva, contemplativa.

que niegan, real o sistemáticamente, que la doctrina enseñada hoy por la Iglesia y expresada en la tesis es verdaderamente de origen apostólico.

Naturalmente, no niego que esta prueba por sola vía histórica en muchos e importantísimos casos pueda hacerse verdaderamente, sobre todo en la cuestión del criterio próximo de la fe, en la que se verifica el error primario y radical del protestantismo.

Es innegablemente un mérito notable de la positivo-escolástica de haberla realizado verdaderamente para los casos en que era posible. Además, cuando se piensa en la ligereza con la que los primeros protestantes asignaban a tiempos muy posteriores el origen de los dogmas católicos que no querían admitir, y cuánto los mismos protestantes y racionalistas han venido a ser inmensamente más cautos en acusar a la Iglesia católica de innovadora—se sabe que Harnack mismo, al fin de su vida, reconoció que los elementos esenciales del catolicismo estaban ya presentes en la Iglesia al fin del siglo primero y principios del segundo—, no puede menos de reconocerse que la acción del positivo-escolástico ha sido beneficiosa y providencial, incluso cuando no llegó a dar propiamente la prueba de apostolicidad.

Sin embargo, es cierto que la mentalidad predicha de recurrir a las fuentes, viendo muy exclusivamente lo que puede obtenerse de ella contra los protestantes, etc., tiene no pocos inconvenientes en teología. No está de mi parte analizar todos. Ni siquiera intento insistir sobre el hecho de que existen verdaderamente casos—y son bastante más numerosos de cuanto los positivos-escolásticos lo han admitido—en que la prueba sólo por vía histórica no puede hacerse [46], y en los cuales, para defender su fe contra los protestantes, los católicos deben recurrir a otros medios: ante todo, a la cuestión fundamental del criterio próximo de fe, según la misma Sagrada Escritura y toda la tradición, examinadas también sólo históricamente, es decir, que este criterio próximo no es la razón individual, ni filosófica, ni histórica, sino el magisterio infalible de la Iglesia jerárquica. Es cierto que más de una vez la exagerada ansiosidad de la prueba histórica directa contra los protestantes, etc., ha conducido a los positivo-escolásticos a no reconocer de buen ánimo estos casos, como si entonces no existiese otro medio para defender la Iglesia. Esto trajo el peligro, no imaginario, de exigir de la historia en aquellos casos más de lo que podía dar y de disponer pruebas históricas y críticamente insuficientes. Se caía así en el mismo peligro en que incurrían los mismos adversarios; se corría el riesgo de suscitar dudas

---

[46] P.ej., la Asunción; cf. DIEKAMP, *Manuale...* II p.427: *propositio ex historia probari nequit;* los caracteres sacramentales cf. ibid., IV p.28; el número septenario de los sacramentos, ibid., p. 68.

en los mismos fieles, los cuales veían que la prueba era insuficiente, y de exponer nuestra fe al ridículo ante los no creyentes, los cuales, como dice Santo Tomás, a propósito de las pruebas insuficientes de orden filosófico, se imaginan que nosotros creemos por semejantes razonamientos.

Pero consideremos mejor los casos en que efectivamente se puede hacer la prueba apodíctica de la apostolicidad por la sola vía histórica. También en estos casos, el punto de vista algo restringido bajo el cual el ideal positivo-escolástico conduce a recurrir a la Escritura y a la tradición, con el fin de corroborar la prueba predicha, hace ciertamente que el positivo-escolástico con bastante frecuencia no preste la debida atención al aspecto de la evolución de los dogmas y de las doctrinas, evolución tanto objetiva en el campo mismo de la Escritura antes de la muerte del último apóstol, cuanto subjetiva y explicativa después de la muerte de los apóstoles. Esta evolución es real y pertenece al teólogo hacerla conocer y explicarla en cada caso. El positivo-escolástico pone fácilmente todos los textos de la Escritura del Antiguo Testamento o del Nuevo Testamento que se refieren a una cuestión sobre el mismo plano y mezclándolos, poniendo poco cuidado o ninguno en su respectiva época, en sus autores diversos, en las tendencias diferentes que manifiestan, etc.

Luego para la tradición la preocupación de la cadena de testimonios fácilmente pone en riesgo la perspectiva de la evolución explicativa; no explica por qué en algunos casos recurre al testimonio de un autor: por ejemplo, Tertuliano u Orígenes, mientras que en otros declara que no pueden ser admitidos como testigos de la fe de la Iglesia; trae textos breves fuera de su contexto y, por lo mismo, no convincentes.

Pero el inconveniente de la exagerada prevalencia de la visual apologética en la positivo-escolástica, que nos interesa también mucho desde el punto de vista de la liturgia, es el siguiente: también en los casos en que históricamente puede hacerse la prueba apodíctica de la apostolicidad de una doctrina si se recurre a la Escritura, a la tradición, al magisterio demasiado por la predicha mentalidad, el contacto con las fuentes de la revelación, en su extensión y en su cualidad, en una cuestión cualquiera, será determinado más por la problemática de los adversarios que por la riqueza teológica intrínseca de las mismas fuentes.

En la Escritura, en la tradición, en la proposición del magisterio incluso actual, no se leerán todos los datos que ellos contienen efectivamente, sino sólo algunos, aquellos, esto es, que interesan a la discusión con los adversarios, y esto sólo en un aspecto determinado y restringido, aquel en que precisamente han errado los adversarios. Inmensas riquezas contenidas en las fuentes permanecerán inexploradas y no serán asimiladas

en la síntesis teológica porque los adversarios las han ignorado o, como quiera que sea, la discusión con ellos no da más de sí.

Ahora bien, es fácil ver que las fuentes de la revelación, para el teólogo, no están allí para permitirles probar que los adversarios de la fe católica han errado, sino para enseñarles, además, incluso en primer lugar, muchísimas e importantísimas otras cosas de valor primario en la construcción de la síntesis teológica general.

La teología es, ante todo, y en primer lugar, el esfuerzo científico del mismo creyente para penetrar y contemplar las riquezas de la revelación, a la que se adhiere en toda su extensión y profundidad. Esta función irénica, llamémosla así, penetrativa, contemplativa, expositiva de la teología, debe ser necesariamente primaria y determinante respecto a la función apologética y defensiva.

La función defensiva o apologética pertenece necesariamente a toda ciencia, porque no puede decirse que uno haya penetrado y posea científicamente una materia hasta tanto que no sepa responder a las dudas y oposiciones declaradas. Pero la función defensiva, que principalmente es negativa, en la visión sintética general de toda ciencia [47], ha de estar subordinada a la función simplemente penetrativa o expositiva. No es ella la que puede determinar en último análisis, ni cuantitativamente, ni cualitativamente, ni la problemática, ni el contacto con las fuentes, ni el armazón general de la construcción sintética. Y el motivo último de todo esto es que la función apologética se regula esencialmente también por el estado de las opiniones de los adversarios, que es cosa variable y puramente accidental respecto a la verdad en sí, mientras que la función "penetrativa" o contemplativa se regula únicamente por el ser del objeto de la ciencia. Ahora bien, es el ser de la cosa objeto de la ciencia el que, en último término, determina toda ciencia, ya que ciencia no dice otra cosa que un cierto modo de conocer el ser del objeto propuesto.

Es, pues, la exagerada preferencia del aspecto apologético de la teología positivo-escolástica, en su parte llamada positiva, la raíz de aquella insatisfacción que, especialmente como ha sido traducida en nuestros manuales habituales, existe hoy en todos los competentes de teología bíblica, de teología histórica y también de teología litúrgica. La lectura y el estudio de estas fuentes de la teología, hechos, gracias a Dios, cada vez más generalmente, con la intención primaria de ahondar simplemente, en cuanto es posible, en todas las riquezas en sí mis-

[47] No hablo, naturalmente, de los tratados monográficos, que por definición consideran sólo un aspecto o una parte de la cuestión, sino de los tratados sintéticos. En un tratado monográfico es lícito limitarse también al aspecto simplemente defensivo apologético. Mas la teología dogmática es una teología sintética, no monográfica.

mas y por sí mismas consideradas, agudiza la percepción de que la teología positivo-escolástica, de modo especial la de los manuales, aparte de los puntos de orden histórico-crítico que ellos pueden mover en casos particulares, no asimila debidamente y no da cuenta suficiente en su síntesis general de todo el material que tiene a disposición en las fuentes.

Conclusión.

En esta perspectiva general podemos, finalmente, dar un juicio sobre la cuestión del uso de la liturgia en la teología sintética general, positivo-escolástica. Mirando las cosas desde cerca, la teología positivo-escolástica ha considerado en la liturgia dos solas cuestiones. En el cuadro de la metodología teológica general de Melchor Cano, ha hecho esta pregunta: ¿Qué tipo de *locus theologicus* es la liturgia?, y ha respondido en sustancia: La liturgia es un *locus theologicus* que está incluído en el *locus theologicus* más general del magisterio ordinario; por medio del cual, pues, observando ciertas reglas, puede determinarse lo que en torno a una cierta cuestión enseña el magisterio ordinario y lo que profesa el pueblo cristiano que acepta aquel magisterio. Luego, en el resto de todos los tratados teológicos, la teología positivo-escolástica se ha interesado de la liturgia sólo como elemento de la tradición por cuyo medio es posible probar, históricamente, de modo particular contra los protestantes, la apostolicidad de una doctrina o de un uso en la Iglesia.

Ahora, es evidente, por cuanto hemos explicado hasta aquí en esta obra, que no ver en la liturgia más que estas dos cuestiones significa, entre las enormes riquezas que encierra la liturgia, interesarse de dos aspectos reales, pero secundarios, y, en suma, de escaso valor y de escasa utilidad en la síntesis teológica. Sabemos, en efecto, que la liturgia, como elemento por el que puede determinarse lo que el magisterio propone didácticamnte, tiene escasa importancia, porque no es, por su naturaleza, una manifestación bastante indirecta, para determinar precisamente el sentido y el grado autoritativo necesarios, en todo caso, recurrir a las demás fuentes de la teología, especialmente a las manifestaciones directas del mismo magisterio, especialmente en sus intervenciones extraordinarias y solemnes.

Conocemos que la liturgia, como elemento para probar sólo históricamente la apostolicidad de una doctrina o de un uso en la Iglesia, es de importancia y utilidad secundarias en la síntesis teológica general, ya que, o por la sola liturgia esta prueba no puede hacerse, o, si puede, se haría mejor recurriendo a los otros medios, especialmente a los textos de los Padres y a la misma Escritura.

Si, pues, en la práctica de la teología positivo-escolástica la liturgia no aparece precisamente como *locus theologicus prae-*

stans, la razón de ello es el modo muy restringido en que la positivo-escolástica considera la liturgia, en consecuencia con su mentalidad general de concebir el trabajo teológico, demasiado dominada desde el punto de vista de formar en todo punto doctrinal y directamente la prueba apologética histórica de las fuentes. La deficiencia del uso de la liturgia en la teología positivo-escolástica es, pues, una simple consecuencia de cierta restricción del punto de vista con que ella considera las fuentes propias de la teología, especialmente el magisterio, la Escritura, la tradición patrística. Con el agravante, sin embargo, de que el magisterio, la Escritura, la tradición patrística, incluso considerados con la preocupación demasiado restringida de leer en ellos, ante todo, lo que puede ser, útil a la polémica antiprotestante y antimodernista, tienen siempre una importancia no sólo considerable, sino capital para el teólogo sistemático, si bien éstos, obrando de este modo, estén todavía lejos de disfrutar todas las riquezas teológicas que estas fuentes contienen. La liturgia, por el contrario, considerada en la misma perspectiva, pierde prácticamente toda su importancia real para el fin de la síntesis teológica.

Pero la liturgia se presenta al teólogo sistemático no sólo, ni ante todo, para hacerle conocer lo que propone el magisterio ordinario didácticamente; y no sólo, ni ante todo, como elemento de tradición del que él puede obtener, contra los protestantes y otros, una prueba histórica de la apostolicidad de la doctrina de la Iglesia. Estos dos elementos son reales en la liturgia, pero secundarios y, en suma, de poca monta comparados con los que en este campo corroboran las otras fuentes teológicas. *La liturgia se presenta al teólogo, ante todo y en primera línea, para enseñarle cómo la Iglesia—jerarquía y fieles—, bajo el velo de signos sensibles y eficaces, vive hoy día y ha vivido en el pasado su fe, en el encuentro actual de santificación y de culto con Dios y el mundo sobrenatural.* Ésta es la especialidad y la riqueza propias de la liturgia que el teólogo no puede conocer en ninguna otra fuente teológica, en ningún otro *locus theologicus.* Ahora bien, conocer cómo vive la Iglesia su fe en el encuentro actual con Dios bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto, tiene, a propósito de toda grande cuestión de que debe tratar la teología sintética, una importancia de la que el teólogo sistemático no puede prescindir, porque conocer este aspecto de las cosas, manifiesta horizontes y profundidades más grandes y propios en torno a la misma fe; horizontes y profundidades que no pueden descubrirse, o no pueden descubrirse bien, más que en la liturgia.

¿Cuáles son estos horizontes y estas profundidades de la revelación que el teólogo no puede descubrir más que en la liturgia? En los capítulos que preceden me he esforzado por

hacer comprender algunos. Creo que puede concluirse que, descuidando la liturgia, el teólogo sistemático no verá, o no comprenderá y no expondrá en toda su fuerza y alcance real, según la misma revelación, los siguientes conceptos, entre muchos otros: la revelación, ante todo, como historia sagrada y la historia sagrada como misterio de la Iglesia, misterio de Cristo siempre en acto; la vía cristológico-trinitaria de la derivación de todo bien de Dios y de su retorno a Dios y por lo mismo la fuerza de la vida trinitaria en la Iglesia y, en especial, el alcance de aquella afirmación de que toda santificación se hace *in Spiritu;* la fuerza real de la presencia real de Cristo en la Iglesia y el alcance real de su sacerdocio siempre en acto; la realidad y el sentido preciso del sacerdocio universal de los fieles; todo el alcance de la ley de la encarnación; la fuerza profunda de las realidades del pueblo de Dios, de salvación en comunidad, de solidaridad, de comunión de los santos, de cuerpo místico; la unidad real del infrahumano, humano, angélico y, por lo mismo, el alcance cósmico de la redención; las implicaciones de la naturaleza corpórea espiritual del hombre en la unidad sustancial de su ser; la tensión escatológica en la vida cristiana; la redención como lucha siempre en acto contra Satanás; la importancia de la Escritura en la vida cristiana y el modo cristiano de leer el Antiguo y Nuevo Testamento y, por lo mismo, la actualidad siempre viva para todo fiel, de toda la Escritura también del Antiguo Testamento, especialmente de los Salmos; la Misa como centro de toda la economía sagrada *hic et nunc;* la naturaleza de la Iglesia, especialmente el culto a Dios como fin suyo primario al que están ordenados todos los otros medios y poderes, y de donde se derivan todas sus energías. Y no pretendo haber agotado el elenco: he señalado solamente los puntos más salientes que pueden obtenerse de los capítulos precedentes.

Pero, ¿por qué todas estas cosas no puede comprenderlas el teólogo, o no puede comprenderlas bien, más que en la liturgia? Porque el catolicismo es ciertamente una doctrina y un sistema; pero una doctrina y un sistema que es, al mismo tiempo, vida siempre en acto: Cristo viviente en la Iglesia; la Iglesia viviente en Cristo. Ahora bien, Cristo viviente en la Iglesia y la Iglesia viviente en Cristo es, ante todo y en primera línea, la liturgia en acto. Por esto las mismas doctrinas del catolicismo no pueden penetrarse a fondo descuidando la liturgia. Pero, naturalmente, para esto, es necesario acercarse a la liturgia en primer lugar, simplemente con la intención de encontrar en ella, a propósito de toda gran cuestión, cómo la Iglesia, bajo el velo de signos sensibles y eficaces, ha vivido y vive cada día su fe en el encuentro actual de santificación y de culto con Dios y el mundo sobrenatural. Hay que acercarla, pues, con una mirada más larga, menos directamente

polémica y más simplemente positiva, penetrativa y contemplativa que, por contingencias históricas de su origen y de su desarrollo, ha podido hacer la teología positivo-escolástica. Inútil insistir que la misma polémica ganará inmensamente.

CAPITULO XVIII

Teología y liturgia en Santo Tomás

Para darse perfecta cuenta de las relaciones entre la teología y la liturgia en la escolástica parece suficiente limitarse en modo especial a Santo Tomás, porque en él el concepto mismo y la práctica teológica que fueron propios de la escolástica aparece en su ejemplar más puro y de mayor peso por la influencia ejercida en los teólogos posteriores.

Ahora bien, si se estudia un poco de cerca el lugar de la liturgia en la síntesis teológica de Santo Tomás, después de haberlo estudiado en la positivo-escolástica, se tiene la agradable sorpresa de constatar una situación bastante diversa que, si es cierto que todavía puede ser profundizada y perfeccionada, es, sin embargo, más rica y fecunda que la de la positivo-escolástica posterior. Especialmente, a través de toda la *Suma*, existen, para quien sabe encontrarlos, elementos valiosísimos de liturgia teológica y temas que revelan una comprensión bastante más profunda del lugar de la liturgia en la teología sistemático-sintética, incluso si, objetivamente hablando, no puede afirmarse que estén del todo desarrollados [1].

Este material de teología litúrgica en la *Suma* se encuentra concentrado principalmente en el tratado sobre la ley antigua y a propósito de sus preceptos ceremoniales (1-2 q.101-103); en el tratado de la religión y del culto en general (2-2 q.81-100), especialmente donde se considera la religión en sí misma y en sus actos (q.81-87); y en todo el tratado de los sacramentos en general y en particular (3 q.60-90; *Suppl.* q.1-68). Además, a través de toda la teología de Santo Tomás figura la liturgia en varias cuestiones como una de las "autoridades" en el cuadro de la *quaestio* y del procedimiento dialéctico del *sic et non*.

Parece que puede repartirse cómodamente el estudio de todo este material desde el punto de vista que aquí nos interesa en tres puntos: las nociones fundamentales generales de

[1] De la liturgia en Santo Tomás han tratado: H. HERING, *De loco theologico liturgiae apud S. Thomam*: Pastor Bonus 5 (1941) 456-64; C. M. TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie d'après S. Thomas* (París 1946). Buenas observaciones en las notas a la traducción francesa de la *Suma*, ed. "Revue des Jeunes", *Les sacraments* (París 1945), de A. M. ROGUET.

Santo Tomás en la *Suma* que pueden dar ocasión a una elaboración del concepto de liturgia y por lo mismo servir de base a la construcción de una liturgia teológica general; los temas de inserción metódica del aspecto teológico-litúrgico de las cuestiones tratadas en teología en el sistema general de la síntesis teológica en Santo Tomás; el uso de la liturgia como "autoridad" a través de toda la teología de Santo Tomás.

1. Nociones fundamentates de la "Suma" que pueden servir de base a una liturgia teológica general

En cuanto a la presencia en Santo Tomás de nociones fundamentales que pueden servir de base a la construcción de una liturgia teológica general, baste recordar algunos de sus conceptos básicos en la teología de la religión y del culto en general, en la de los sacramentos en general, y en la de los dos cultos del Antiguo Testamento, conceptos que nosotros hemos tomado con frecuencia en la primera parte de este trabajo en torno al concepto de liturgia.

Teología de la religión y del culto.

En torno a la religión y al culto (2-2 q.81-87), tiene Santo Tomás un análisis esmerado de estos dos conceptos, así como del concepto de la *devotio* (q.82), de la oración y de sus géneros diversos (q.83) y del sacrificio (q.85), cosas todas de suma importancia para el encuadramiento ideológico del concepto de liturgia. Aparte de algunos puntos particulares, en torno a los cuales puede discutirse, como el encuadramiento de la virtud de religión entre las simples partes potenciales de la virtud cardinal de la justicia, conservado por Santo Tomás según una tradición de escuela helenista, estos análisis constituyen el firme fundamento general de toda liturgia teológica. Particularmente importante es el relieve que Santo Tomás da siempre en este tratado a la distinción de la religión considerada en su aspecto interno y la religión considerada en sus expresiones externas justificadas por la naturaleza corpórea, espiritual y social del hombre, pero siempre relativas a la actitud interna del alma, que constituye la fuerza dinámica vivificadora de todo acto de religión.

Teología de los sacramentos en general.

Sobre los sacramentos en general (3 q.60-65), hay que relevar ante todo el gran concepto de signo, que es precisamente

lo que ha servido de base a la elaboración del mismo concepto de liturgia en la primera parte de este trabajo. No sólo existe en las obras de Santo Tomás toda una filosofía y tecnología del signo [2], sino que ni siquiera es exagerado decir que este concepto representa la clave maestra de su teología madura en todo el tratado de los sacramentos en general y en particular. Justamente este hecho se ha puesto en relieve por los intérpretes recientes, que se han esforzado y se esfuerzan en cierto modo de construir una liturgia teológica partiendo de Santo Tomás, especialmente por el P. Roguet [3]. En todo esto es Santo Tomás el heredero y, en cierto modo, el perfeccionador del pensamiento teológico de San Agustín y, por medio de él, de toda la tradición simbólica, teológica, litúrgica de la patrística antigua, así como del pensamiento del primer Medievo. No sólo dice Santo Tomás en la Suma (expresión madura de su pensamiento en este sentido) que el sacramento pertenece al género del signo (3 q.60 a.1), sino que define directamente el sacramento del Nuevo Testamento como "el signo de una cosa sagrada en cuanto que es santificador para los hombres" (a.2).

El tiene, además, la doctrina de la triple dimensión del significado del signo sacramental, en la que recoge, aunque no completamente elaborada y desarrollada, la gran visión simbolística y realística de los Padres. "Sacramento, propiamente hablando, se dice de una cosa ordenada a significar nuestra santificación. Ahora bien, en ésta se pueden considerar tres aspectos, es decir: la causa misma de nuestra santificación, que es la pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y en las virtudes, y el fin último de nuestra santificación, que es la vida eterna. Todo esto es significado en los sacramentos. Por lo cual el sacramento es signo rememorativo de lo que precede, esto es, de la pasión de Cristo; demostrativo de lo que obra en nosotros la pasión de Cristo, es decir, de la gracia; y preanunciativo de la gloria futura" (a.3).

A esta misma doctrina fundamental del sacramento signo une Santo Tomás su explicación de la composición de todo sacramento de una cosa sensible ulteriormente determinable *(res)* y de un elemento ulteriormente y específicamente que determina su significado especial en todo sacramento *(verba)*: el llamado hilemorfismo aplicado a los sacramentos (a.5 4-7); así como la causalidad de los sacramentos, por la cual todo sa-

---

[2] Cf. A. M. ROGUET, l.c. en la nota precedente, p.257-346. También el estudio de Travers apoya todo sobre la noción de signo. La obra, en efecto, se divide en dos partes: valor social del signo y valor social de los signos cristianos.

[3] L.c. Así también TRAVERS. Cf. H. SCHILLENBEECKX, *De sacramentelle heilseconomie. Theologische bezinning op St. Thomas sacramenteleer in het licht van de traditie en van hedendaagse sacramentenproblematik* (Antwerpen 1952).

cramento es signo eficaz que causa eficazmente lo que precisamente significa (3 q.62), o, como han dicho los teólogos posteriores, *efficit quod figurat*, o bien: *significando causat*. Luego la explicación de los sacramentos en particular está fundada sobre el signo que es propio a cada uno como expresión de la gracia particular que confiere.

Otro concepto básico del tratado de los sacramentos en general en Santo Tomás, también de gran importancia para toda la teología litúrgica, es el del doble inseparable fin de los sacramentos: la santificación y el culto, con la primacía del culto mismo sobre la santificación en cuanto que la misma santificación está ordenada al culto (3 q.60 a.5 c; q.63 a.6 c).

Tercer concepto importante es que el culto de Dios, al que están dirigidos los sacramentos, es específicamente el culto cristiano, es decir, el que fué iniciado por Cristo especialmente sobre el Gólgota, por Él siempre continuado y al que asocia a los fieles uniéndoles consigo y haciéndoles partícipes de su culto a Dios; es, pues, el culto de Dios en Cristo. Para Santo Tomás, habilitan específicamente para este culto de Dios en Cristo los caracteres sacramentales, los cuales "no son otra cosa que una cierta participación en el sacerdocio de Cristo derivada del mismo Cristo" (3 q.63 a.3); de donde resulta que todo el culto cristiano no es más que el mismo culto de Cristo siempre en acto por medio de la Iglesia, con la Iglesia y por la Iglesia. Este último concepto se precisa aún en Santo Tomás por medio de la doctrina de los sacramentos, instrumento separado de la divinidad en Cristo como su humanidad unido a aquella divinidad.

Finalmente, existe en Santo Tomás el concepto de que todos los sacramentales y los ritos litúrgicos diversos están ordenados a los sacramentos como a la cosa principal (véase, por ejemplo, 3 q.65 a.1 ad 6), mientras que los mismos sacramentos están todos ordenados a la eucaristía sacrificio y sacramento, la cual aparece de este modo como el centro y el sol de todo el conjunto del culto y de la santificación de la Iglesia (3 q.56 a.3).

Es verdad que, en todo esto, Santo Tomás habla directamente de los siete sacramentos, es decir, de aquellos ritos mayores de la liturgia que son de institución divina y obran *ex opere operato* y no ya de toda la liturgia. El tratado de Santo Tomás sobre los sacramentos en general es directa y exactamente un tratado de los siete sacramentos en general y no ya un tratado de los *sacramenta*, es decir, de toda la liturgia en el sentido patrístico.

Esta precisa perspectiva conducía a un cierto peligro tendencial: llegar a construir una teología de los siete sacramentos separada de su cuadro general de la teología litúrgica en ge-

neral y que incluso la liturgia desapareciese generalmente de la síntesis teológica. En Santo Tomás mismo se ha evitado en parte esto, como se verá más adelante; los teólogos posteriores, por el contrario, no supieron evadir el peligro.

Pero es también verdadero que el haber puesto de relieve con todo vigor los siete ritos litúrgicos mayores, de frente al resto del conjunto litúrgico que los rodean en la vida práctica cultual de la Iglesia, ha permitido a los escolásticos, y especialmente a Santo Tomás, realizar el notabilísimo y necesario progreso de determinar con exactitud lo que, entre todos los ritos en general, distingue de modo específico a los siete ritos mayores, es decir, a nuestros siete sacramentos, y lo que es propio de ellos, especialmente respecto de su institución, de su eficacia y de su necesidad. La teología conquistó así la conciencia refleja y analítica de nuestra distinción, en el seno del conjunto litúrgico, entre los sacramentos, por una parte, y por otra: sacramentales, ritos litúrgicos y oración litúrgica, distinción que es, naturalmente, de capital importancia en el estudio teológico de la liturgia, como ha podido verse en la primera parte de esta obra, mientras que en la teología precedente quedaba bastante impreciso.

Que luego los grandes conceptos antes anotados y puestos por Santo Tomás en la base de su teología de los siete sacramentos, mediante un oportuno y necesario desarrollo y perfeccionamiento requerido por la naturaleza misma de las cosas, puedan y deban ser aplicados a toda la liturgia, salvo el modo especial en que se verifican en los siete sacramentos, lo hemos mostrado en la primera parte de este trabajo.

Teología del culto de la ley antigua.

Un ejemplo típico de que, en la mente misma de Santo Tomás, estos conceptos, salvas las diferencias que pide la materia en cada caso, admiten un desarrollo aquí y allá de la esfera restringida de los siete sacramentos, está en su tratado sobre el significado teológico del culto de la ley antigua (1-2 q.101-103), especialmente a propósito del significado de los signos rituales de la liturgia del Antiguo Testamento (q.102). Aquí, Santo Tomás, no sólo aplica a todos los signos rituales de la ley antigua el principio expresado por él a propósito del significado de los signos sacramentales de la nueva ley, es decir, que estos signos tienen un valor demostrativo de una realidad espiritual presente, un valor rememorativo de una realidad pasada y un valor preanunciativo de una realidad futura (1-2 q.60 a.3), pero con terminología un poco diversa y derivada más directamente de la antigua tradición patrística, él completa en modo más preciso los detalles de cada parte.

"El fin de los preceptos ceremoniales es doble: estaban, en efecto, ordenados al culto de Dios, para aquel tiempo, y figuraban a Cristo... Las razones, pues, de los preceptos ceremoniales de la ley antigua proceden de una doble consideración: la primera, del motivo del culto divino que se debía observar entonces. Este género de razones indícalo la misma letra de la Escritura y están dirigidas ya a evitar el culto idolátrico, ya a recordar algunos beneficios de Dios, ya a inculcar la excelencia divina o también a expresar la disposición de la mente que entonces se pedía a los adoradores de Dios. La segunda consideración apta para indicar las razones de las leyes ceremoniales es que estaban ordenadas a figurar a Cristo. Así estas razones son figurativas y místicas, sea respecto a Cristo mismo y a la Iglesia, lo cual se refiere a la alegoría, sea respecto a las costumbres del pueblo cristiano, lo cual mira al significado moral, sea respecto al estado de la gloria futura, en cuanto que seremos introducidos allí por Cristo, lo cual atañe al significado analógico" (1-2 q.102 a.2).

Así, los preceptos ceremoniales de la ley antigua tenían un significado respecto a una realidad presente, la de las disposiciones internas de ánimo en que consistía el culto a Dios, comprendiendo el alejamiento del culto idolátrico y la idea de la excelencia divina; un valor de significado respecto a una realidad pasada, los beneficios de Dios recordados entonces; un valor de significado respecto a una realidad futura, que se subdividía a su vez en un triple objeto: el mismo Cristo y la Iglesia, las costumbres morales del pueblo y la gloria futura final. Aunque todo esto lo exprese Santo Tomás casi sin querer, a causa del influjo de la terminología patrística sobre los diversos sentidos de la Escritura, por lo cual la cuestión del artículo es "si los preceptos ceremoniales tienen una causa literal o solamente figurativa", sin embargo, es bastante fácil reconocer en sus observaciones el fundamento de los que en la primera parte de este trabajo hemos llamado la cuádruple dimensión de significado de todo signo litúrgico.

Efectivamente, Santo Tomás, en los artículos de las cuestiones 102 y 103, explica el sentido de toda la liturgia del Antiguo Testamento según esta "falsilla" de innegable valor teológico, incluso si, naturalmente, al asignar con todo detalle los significados figurativos de cada rito, él cae de lleno en las fantasías alegoristas de origen filoliano, judío-medieval (mosén Maimónides es citado con frecuencia en estos artículos) y cristiana-patrística o medieval. Estas fantasías, como se sabe, proceden todas de la contaminación del concepto bíblico de tipología y de figuración con el concepto helenístico de alegoría, y del hecho de que, ya en parte los Padres, pero especialmente los medievales, habían olvidado la regla, que hemos explicado

en su lugar, esto es, que el significado preciso figurativo del rito litúrgico (y esto vale también para el rito litúrgico de la ley antigua) está determinado por la autoridad competente que lo ha instituído y lo explica a través de sus órganos competentes de expresión (en el caso del Antiguo Testamento, por la Escritura misma y por la Iglesia) y no ya por el juicio arbitrario de un privado cualquiera.

Como quiera que sea, cuanto hemos dicho puede bastar para convencernos sobradamente de la insistencia, en la teología sintética de Santo Tomás, de los principios fundamentales que pueden servir de base a la construcción de una teología litúrgica fundamental, especialmente del concepto base del rito litúrgico como signo de la cuádruple dimensión de la santificación y del culto.

Que Santo Tomás, además de la visión teorética de los principios teológicos fundamentales en torno a la naturaleza de la liturgia, haya tenido un sentido y como un instinto litúrgico tradicional sano y finísimo, demuéstralo con toda evidencia la Misa y el oficio de la fiesta del Corpus Christi que, como se sostiene, es obra suya y en la cual es notable, entre otras cosas, el sentido simbólico realista o de los varios aspectos del signo litúrgico.

2. Los temas de inserción metódica directa del aspecto teológico - litúrgico en cada una de las cuestiones de teología sintética general en Santo Tomás

De cuanto hemos expuesto hasta aquí en esta obra debería resultar suficientemente claro que al menos casi todas las cuestiones que constituyen el objeto principal de cada uno de los tratados habituales de nuestra teología sintética tienen, entre otros, también un aspecto y, por decirlo así, una dimensión litúrgica [4]. Quiere decirse que cada uno de los tratados teológicos no pueden ser íntegramente elaborados y expuestos—como tratados teológicos, considérese bien—si, entre las otras cosas, no se integra en ellos el tratado del aspecto teológico que incluyen. La teología sintética está obligada, efectivamente, a asimilar en la síntesis de todo tratado el material de valor teológico relativo que se encuentra abundantemente, como se ha visto, en la liturgia, y mediante el cual puede conocer el teólogo un cierto aspecto de su objeto que no puede vislumbrar o, al menos, no puede ver de modo suficiente por otros medios.

[4] Por los temas tratados en los capítulos precedentes se puede ver que, entre los tratados que constituyen el conjunto de nuestra teología dogmática, existe para los siguientes una cuestión litúrgica: metodología, Dios unitrino, ángeles, criatura infrahumana, hombre, Cristo, Iglesia, sacramentos. No sería difícil hacer la misma demostración para los demás tratados.

Preguntémonos ahora cómo se porta Santo Tomás desde este punto de vista en su síntesis teológica general: es decir, si, y hasta qué punto, inserta él en esa síntesis el aspecto teológico de cada una de las cuestiones.

Consideremos antes la inserción metódica y directa; lo que viene esporádicamente y por vía indirecta nos será revelado por el uso de la liturgia en Santo Tomás como "autoridad" a través de toda la teología.

La inserción metódica y directa del aspecto litúrgico en las cuestiones objeto principal de cada uno de los tratados no se realiza prácticamente en Santo Tomás sino en tres casos: ante todo y en modo relativamente más perfecto, en el tratado de los sacramentos en particular; con un sentido secundario, en la teología de las acciones humanas donde trata de la virtud de religión en conexión con la virtud cardinal de la justicia; en tercer lugar, siempre en la teología de las acciones humanas, en el tratado de la ley antigua.

En el tratado de los sacramentos en especial.

En la teología de los sacramentos en particular, Santo Tomás ha tenido de modo innegable la preocupación directa de insertar sistemáticamente todo el material de valor teológico que, en torno a estas cuestiones, dispone la liturgia. Prácticamente, ha intentado explicar cada uno de los sacramentos, en su contexto efectivo del ritual litúrgico. Así, en la exposición de cada sacramento en particular él no considera sólo todos aquellos casos particulares de naturaleza también litúrgica que interesan a la sustancia misma del sacramento, como su materia y su forma, sino, además, inserta también una exposición del contexto litúrgico en la administración misma de ese sacramento.

En el tratado del bautismo existe un artículo especial: "si el rito que la Iglesia usa en el bautismo sea conveniente" [5], en el que se explican los principales ritos litúrgicos en la administración del bautismo. En el mismo tratado se inserta la explicación de los puntos esenciales de la liturgia *ad faciendum catechumenum* [6] y del rito de la circuncisión como prefigurativa y preparativa del bautismo [7]. Al fin del tratado sobre el sacramento de la confirmación, trae en el mismo sentido un artículo: "si el rito de este sacramento sea conveniente" [8].

En el tratado sobre la eucaristía, más que en los otros tra-

[5] 3 q.66 a.10.
[6] 3 q.71 a.2-3.
[7] 3 q.70 a.3
[8] 3 q.72 a.12.

tados, considera Santo Tomás el aspecto litúrgico. El trata: del uso de la mezcla del agua en el vino [9]; del uso que se encuentra en la antigüedad de añadir al vino consagrado vino no consagrado para que pudiera haber suficiente para la comunión de tantos fieles [10]; del ayuno eucarístico; de la comunión de los que no tienen el uso de la razón; de la comunión frecuente y cotidiana; de la comunión bajo una especie [11]; de la concelebración [12]; de la distribución de la comunión por el sacerdote y por el diácono [13]; de la obligación de la comunión del sacerdote celebrante en la Misa, y de la obligación del sacerdote de celebrar [14]; finalmente, y de modo especial: "de los ritos de este sacramento" [15]. Aquí se habla: del tiempo de la celebración, del lugar de la celebración y de los vasos sagrados, de todo el *ordo missae*, del modo de corregir los diversos defectos en que puede incurrirse en la celebración de la Misa.

A propósito de la penitencia, en el último artículo se explica la conveniencia del rito litúrgico de la penitencia solemne [16]. También en el tratado del sacramento de la extremaunción existe la explicación de la conveniencia que en él sean ungidas las partes del cuerpo indicadas por el rito litúrgico [17]. Al fin del tratado del sacramento del orden se explica el significado de los ornamentos sacerdotales y de las insignias pontificales [18].

Como se ve, en la teología sintética de los sacramentos en particular, ha insertado Santo Tomás un material notable de naturaleza litúrgica. Este material, por el contrario, ha desaparecido, me parece unánimemente, de las síntesis teológicas de nuestros actuales manuales, porque, sin duda, no ha sido considerado de interés teológico, sino a lo sumo de interés litúrgico alegórico, y no siempre de la mejor clase, o litúrgico rubriscístico, o a lo más litúrgico histórico. Santo Tomás, por el contrario, considéralo de interés propiamente teológico; interés que él descubre, por lo demás, desde el punto de vista de las razones de conveniencia en relación al fin de los ritos litúrgicos de disponer oportunamente a cada uno de los sacramentos mayores en cuya celebración intervienen. También aparecen las razones alegóricas de los diversos ritos.

No quiero afirmar en modo alguno que hoy, para encontrar una más profunda unidad entre la teología de los sacra-

---

9 3 q.74 a.6-8.
10 3 q.77 a.8
11 3 q.80 a.8-12.
12 3 q.82 a.2.
13 3 q.82 a.3.
14 3 q.82 a.4-10.
15 3 q.83.
16 *Suppl.* q.28 a.3.
17 *Suppl.* q.32 a.6.
18 *Suppl.* q.40 a.7.

mentos y la liturgia sacramental en general, baste repetir simplemente lo que Santo Tomás ha dicho en orden al aspecto litúrgico a propósito de todo sacramento. Y ni siquiera quiero insinuar lejanamente que baste para el mismo fin trasladar al tratado teológico sintético de los sacramentos lo que nuestros liturgistas históricos, rubricistas, o, si todavía existen, alegoristas, dicen de cada uno de los sacramentos. Mas no puede menos de ponerse de relieve el hecho de que Santo Tamás, creyendo encontrar en el aspecto litúrgico de los sacramentos un notable interés también teológico, ha pensado ser misión de la teología sintética ocuparse de él.

Es innegable, además, que las observaciones de Santo Tomás en la explicación de los ritos litúrgicos de los sacramentos, mucho más que las razones de conveniencia y de las relaciones figurativas a las que se apela, juntan con frecuencia auténticos y profundos valores teológicos. Valores teológicos, además, también tradicionales. En efecto, en los artículos antes enumerados de Santo Tomás convergen con frecuencia un buen número de temas teológicos litúrgicos de origen patrístico, que los Padres acostumbraban a desarrollar en sus explicaciones de los ritos de la iniciación cristiana a los catecúmenos y a los neófitos. El *De sacramentis* de San Ambrosio y diversas obras de San Agustín las cita más de una vez Santo Tomás en ese sentido. También la tradición medieval sobre estas materias, encontrada con frecuencia en las obras de naturaleza canónica como el *Decretum* de Graciano, constituye una fuente importante de estos artículos.

En el tratado de la virtud de religión.

Otro tema de inserción sistemática del aspecto litúrgico en la síntesis teológica de un tratado lo trae en Santo Tomás en el tratado de la virtud de religión. Una serie de artículos tratan del aspecto litúrgico de esta virtud. Así, cuando pregunta: si la virtud de religión tiene algún acto exterior [19]; si la oración debe ser vocal [20]; si puede decirse convenientemente si son partes de la oración las súplicas, las oraciones, las peticiones y la acción de gracias [21]; si la adoración implica también actos corporales [22]; si requiere un lugar determinado [23]. Toda la cuestión 85 de la *Secunda Secundae* trata del sacrificio acto sumo de la virtud de religión. También la cuestión 86 sobre las obligaciones y primicias toca con frecuencia la liturgia. Los dos artículos de la cuestión 91 son esencial y directamente litúr-

[19] 2-2 q.81 a.7.
[20] 2-2 q.83 a.12.
[21] 2-2 q.83 a.17.
[22] 2-2 q.84 a.2.
[23] 2-2 q.84 a.3.

gicos, tratando de la alabanza vocal de Dios y del canto litúrgico. En la cuestión 94 a propósito de la idolatría se trata de las imágenes en el culto.

En el tratado de la ley antigua.

Finalmente, en el tratado sobre la ley antigua Santo Tomás inserta sistemáticamente una exposición del significado teológico de la liturgia del Antiguo Testamento considerando su liturgia en sí misma, en sus razones o significados, según el fin de todo rito y prescripción litúrgica y en su duración y eficacia. Así, en la primera cuestión explica la naturaleza de la liturgia de la ley antigua en cuanto destinada directa o indirectamente al culto de Dios, como preparación de los fieles; luego explica las propiedades de esta liturgia figurativa de Cristo y de la gloria futura [24], la razón en general de la multiplicidad y diversidad de sus ritos [25] y la distinción de sus partes en sacrificios, sacramentos y observancias sagradas [26].

En la segunda cuestión explica el significado de estas partes según la naturaleza y el fin de cada una. El artículo primero establece el hecho general de que este significado ha de existir también en la liturgia del Antiguo Testamento [27]; después, especificando lo que hemos llamado dimensiones significativas de los signos litúrgicos, se muestra en general que, para la liturgia del Antiguo Testamento, éstas hay que buscarlas en el sentido literal y en el sentido figurativo de los textos [28]. Más tarde se pasa a la explicación del significado de cada una de las partes de la liturgia según los principios indicados: explicación del significado de los sacrificios [29]; de los *sacra*, es decir, de los tiempos sagrados, de los lugares sagrados, de los vasos sagrados, de los ministros sagrados [30]; de los sacramentos: circuncisión, cordero pascual, consagración de los sacerdotes (y aquí se habla también del significado de las vestiduras sacerdotales), oblaciones, purificaciones [31]; explicación del significado de las sagradas observancias litúrgicas, como de la prohibición de comer ciertos manjares, algunos animales, la sangre, etc. En la cuestión tercera se habla de la duración de los preceptos ceremoniales litúrgicos del Antiguo Testamento, en cuanto que no existían por precepto de autoridad legal, antes de la ley [32], y fueron abolidos por Cristo [33]; así como

[24] 2-2 q.101 a.1.2.
[25] 2-2 q.101 a.3.
[26] 2-2 q.101 a.4.
[27] 2-2 q.102 a.1.
[28] 2-2 q.102 a.2.
[29] 2-2 q.102 a.3.
[30] 2-2 q.102 a.4.
[31] 2-2 q.102 a.5.
[32] 2-2 q.103 a.1.
[33] 2-2 q.103 a.3-4.

de su eficacia propia en el tiempo de la ley antigua [34]. Como se ve, el conjunto de las cuestiones tratadas es bastante exhaustivo.

No me consta que fuera de los tres tratados de los sacramentos, de la virtud de religión y de la ley antigua, se encuentre en la *Suma* algo semejante para la inclusión sistemática de la liturgia en la síntesis teológica de cada uno de los tratados [35].

3. El uso de la liturgia como "auctoritas" en el cuadro de la "quaestio" y método "sic et non" a través de la teología de Santo Tomás

No se diga con esto que en los otros tratados que componen la síntesis de la *Suma*, no figure en modo alguno la liturgia. Pues, recorriéndolos, puede espigarse un cierto número de alusiones a la liturgia. Para entender, sin embargo, el punto de vista preciso en el que se hacen estos recursos, y por lo mismo los límites precisos de su valor, hay que tener presente el cuadro general escolástico de la *quaestio* y del método *sic et non* [36].

La "auctoritas" y la "quaestio" en el método escolástico.

Es conocido, en efecto, que todo el trabajo escolástico, tanto filosófico como teológico, desde el punto de vista del método, se desarrolla a partir de un dato positivo: las afirma-

---

[34] 2-2 q.103 a.2.

[35] Sin embargo, algunas cuestiones y artículos de los otros tratados, sin explicar directamente el aspecto litúrgico, tocan cuestiones y proponen conceptos que con frecuencia son bastante importantes para este mismo aspecto. Así, en el tratado sobre Cristo y la Virgen, en una serie de cuestiones se tocan ideas de gran valor litúrgico. En la tercera parte, las cuestiones 22 (del sacerdocio de Cristo) y 26 (de Cristo mediador) son importantes para el concepto de liturgia en general y para aclarar el lugar que en ella corresponde a Cristo. La cuestión 25, especialmente los artículos 3-6, es importante para el culto de Cristo (p.ej., Sagrado Corazón, Llagas de Cristo), para el culto de las imágenes y de las reliquias. Importantes por varias razones son las cuestiones que siguen: 27, sobre la santificación de la Virgen; 29, sobre sus desposorios; 30, sobre la anunciación. Las cuestiones que siguen sobre la vida de Cristo son importantes para la teología de ciertas fiestas litúrgicas; 35, de la navidad del Señor; 36, de la manifestación de Cristo después de su nacimiento (Epifanía); 37, de la observancia de los preceptos legales en el caso del Niño Jesús; 39, del bautismo de Cristo; 45, de la transfiguración de Cristo; 46, de la pasión de Cristo; 50, de la muerte de Cristo; 51, de la sepultura de Cristo; 52, de su descensión a los infiernos; 53, de la resurrección de Cristo; 57, de la ascensión de Cristo; 58, de su colocación a la derecha del Padre. En el *Suplemento* (q.71), donde se habla de los sufragios por los difuntos, existen muchas observaciones de teología litúrgica, como también en la cuestión 72, donde se habla de la invocación de los santos.

[36] Cf., p.ej., J. de Gellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* ed. 2.ª (Bruges-Bruxelles-París 1948) p.472ss.; M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* (París 1950) p.106ss.

ciones o las opiniones, por lo demás consignadas en textos escritos, de los autores antecedentes que, en la materia puesta al examen en cada uno de los casos, supónese, en cierto modo, ser autoridad. Los dichos de estos autores que resumen en una determinada cuestión su posición respectiva, y también los mismos autores que los han pronunciado, llámanse precisamente *auctoritates*.

En filosofía, Aristóteles, el Filósofo, a partir del hallazgo de sus obras, es naturalmente la gran *auctoritas*. En teología las *auctoritates* son variadísimas: la Escritura, los Padres, "los santos"; los teólogos más recientes: *doctores*, los concilios, la Iglesia en general, especialmente la romana. La liturgia, sea en sus textos o en sus ritos, o en sus fiestas, es una de las *auctoritates* en teología. Aunque no diga mucho Santo Tomás a este propósito, parece cierto que para él la *auctoritas* de la liturgia se reduce a la *auctoritas* de la Iglesia, de la que manifiesta la *consuetudo*, especialmente en los ritos y en las fiestas, y por lo mismo, en cierto modo, la fe, sea en los ritos como en las fiestas y en los formularios [37].

Desde el punto de partida de la investigación, partiendo de las *auctoritates*, en el método escolástico surge la *quaestio*, en cuanto que las *auctoritates* que contrastan en favor y contra de una solución determinada *(sic et non)* y en una materia determinada, descubre para el teólogo una cuestión, una duda, e imponen una alternativa en su solución, según que se siga una parte u otra de las *auctoritates*. Nació así, naturalmente, el conocido sistema de exposición escolástica en todo debate, que consiste en proponer en todo artículo una cuestión *(Quaeritur utrum...)*. Luego sigue la expresión de la duda en una de sus alternativas *(Et videtur quod...)*, enumeración de *auctoritates* que parecen estar en su favor (... *enim*... y la serie de objeciones que apoyan la primera de las alternativas). En cuarto lugar sigue una o más *auctoritates* en favor de la solución opuesta *(Sed contra est)*. En quinto lugar, la resolución de la duda *(Respondeo. Dicendum)*. Por último, la explicación de las *auctoritates* contrarias a la solución escogida y que son generalmente las expuestas en la primera serie, es decir, en las objeciones *(Ad primum ergo dicendum)*.

Es conocido que en la solución central de la duda, el punto de vista que prevalece en la escolástica, principalmente en Santo Tomás, y la preocupación primaria al elegir la duda, no

---

[37] A propósito del recurso a la *auctoritas* de la fiesta litúrgica de la Concepción de María, Santo Tomás habla de la *consuetudo* de las iglesias que celebran esta fiesta (3 q.27 a.2 ad.3). De la autoridad en teología de la costumbre de la Iglesia en general, Santo Tomás dice que es máxima y que debe prevalecer a la de los Padres y Doctores (2-2 q.10 a.12 c). Cf. también *3* q.78 a.3 *sed contra; Suppl.* q.29 a.8 *sed contra* 1 c; *Suppl.* q.72 a.2 *sed contra* 3.

es el aspecto filológico-histórico de las *auctoritates* que contrastan con la intención de escoger simplemente el pensamiento histórico de cada una, el punto de vista que fué o es el suyo, o también el desarrollo histórico de una doctrina en el tiempo (si bien estos aspectos no estén ausentes del todo); sino que el punto de vista primario es la consideración de la realidad absoluta en sí misma, como aparece en el análisis de las cosas, mediante el uso de la filosofía y de la dialéctica. Se hace ante todo el análisis ontológico-dialéctico de las realidades consideradas y de los conceptos. De este análisis se resuelve la duda inicial en un sentido o en otro.

Incluso tratándose de teología, las mismas *auctoritates* dispersas por todos los artículos, sea en las objeciones iniciales, sea en el *Sed contra*, sea en el cuerpo mismo del artículo o en las respuestas a las objeciones, tienen ante todo una función dialéctica-ontológica, pero no directamente histórica ni apologética. Al citar, por ejemplo, como autoridad, un pasaje de San Agustín o de San Jerónimo, o de cualquier otro santo o doctor, no se le ha tomado, ante todo como se hace hoy, con la preocupación de conocer a este propósito el pensamiento histórico, y mucho menos todo el pensamiento histórico de estos Padres o la evolución general de este pensamiento; ni siquiera se toman, como hácenlo hoy los teólogos positivo-escolásticos, con la preocupación de construir una cadena de testimonios para demostrar a los no creyentes que la doctrina actual de la Iglesia está realmente contenida en la tradición o en la Escritura. La preocupación primaria de los escolásticos al citar las *auctoritates* es simplemente la de descubrir una duda, una cuestión, de orden ontológico-dialéctico, filosófico o teológico; la de inclinar desde lo exterior al investigador a una solución determinada del mismo orden; de apoyar o confirmar, al menos aparentemente, aquella solución por autoridad.

Por lo cual, cuando las *auctoritates* contrastan entre sí o con la solución propuesta, se tiene cuidado, ante todo mediante la distinción dialéctica de los diversos puntos de vista, a los que se dice que cada una de aquellas *auctoritates* se ha puesto en sus afirmaciones, de demostrar posiblemente que el contraste es sólo aparente. Sólo en extrema necesidad se admitirá que aquel contraste es real y que por lo mismo hay que sacrificar una de las *auctoritates*, lo cual no se hará sino con gran repugnancia y con un modo de expresarse sumamente respetuoso, prefiriendo por lo demás, con cualquier giro apropiado de palabras o expresión dubitativa *(expositio reverentialis)*, cómo cubrir la *auctoritas* fallida [38].

---

[38] Cf. CHENU, obra citada en la nt.36 p. 541ss.

La liturgia como "auctoritas" en la "Suma".

Todo esto vale también para la liturgia. En este cuadro de las *auctoritates*, en la *quaestio* y en el *sic et non* Santo Tomás, a través de toda la teología, incluso fuera de los tratados que se han considerado más directamente arriba, alude con más o menos frecuencia a la liturgia. El P. Hering, en su artículo sobre la liturgia, como *locus theologicus* en Santo Tomás, cuenta en toda la *Suma* 57 alusiones a la liturgia como autoridad, 16 de las cuales para los tratados de los sacramentos y 41 para el resto de toda la teología, comprendida la moral. No puede decirse, como se ve, que tales citas sean muy abundantes.

He aquí algunos ejemplos. En el tratado sobre la unidad de Dios, para argüir contra la omnipotencia divina, cita como autoridad una oración del misal dominicano, en la que se afirma que Dios demuestra su omnipotencia principalmente perdonando y teniendo compasión, lo cual parecería indicar que no puede hacer otra cosa que perdonar; sobre la incertidumbre del número de los predestinados evoca la oración *Deus cui solus cognitus est numerus electorum in suprema felicitate locandus* [39]. En el tratado sobre la Trinidad, para apoyar la tesis que en Dios las relaciones y la esencia se identifican realmente, cita en un *Sed contra* las palabras del prefacio: *Ut in personis proprietas et in maiestate adoretur aequalitas* [40]. En favor de la respuesta positiva a la cuestión de si un modo de decir exclusivo puede ser unido correctamente a un término que en Dios expresa una persona, cita las palabras del *Gloria: Tu solus altissimus Iesu Christi*. En la respuesta hace observar Santo Tomás que el texto del *Gloria* añade: *cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris* [41].

En el tratado de los ángeles, en favor de la tesis que los ángeles pueden estar en un lugar, cita, en un *Sed contra*, un texto de la liturgia dominicana en que se ruega a Dios que los ángeles que habitan en esta casa nos protejan [42]. En el tratado de la tristeza, en favor de la tesis que la contemplación de la verdad mitiga la tristeza y el dolor, cita de las lecciones del breviario las palabras de San Tiburcio que, andando sobre carbones encendidos, decía: "me parece caminar sobre rosas" [43]. En el tratado sobre el martirio, debatiendo las cuestiones de si el martirio es un acto de fortaleza, si es un acto de virtud, si requiere esencialmente la muerte, recurre cada vez a

[39] 1 q.25 a.3 obi.3 y ad 3; 1 q.23 a.7 c.
[40] 1 q.28 a.2.
[41] 1 q.31 a.4 obi.4 y ad 4.
[42] 1 q.52 a.1.
[43] 1-2 q.38 a.4 c. Cf. también 2-2 q.123 a.6.

la autoridad de la liturgia [44]. En la cristología la autoridad del *O felix culpa* del pregón pascual se invoca para confirmar la tesis que después del pecado la naturaleza humana ha sido elevada a una dignidad más grande que la que gozaba antes del pecado [45]; también se invoca a la liturgia en favor de la tesis que en Cristo existió unión de alma y de cuerpo [46]; en favor de la tesis, que la cruz ha de ser adorada [47]; y Santo Tomás interpreta el sentido preciso del texto litúrgico en que se dice que el Verbo tomó carne de María [48]. En el tratado de la mariología, Santo Tomás, contrario a la Inmaculada Concepción, discute la autoridad y el sentido de la fiesta litúrgica de la Concepción de María [49]. En el tratado de los novísimos se alude a la oración litúrgica por los difuntos [50] y a la costumbre de la Iglesia de invocar la ayuda de los santos en las letanías [51]. Naturalmente, también en otras obras, fuera de la *Suma*, Santo Tomás recurre a la autoridad de la liturgia [52]; ni se olvide tampoco que recurre a ella con frecuencia en aquellos tratados antes analizados en los que el aspecto litúrgico es incluído más directamente y sistemáticamente en la síntesis general, es decir, en el tratado de los sacramentos en general y, en particular, en el tratado de la ley antigua y el de la religión en general.

Conclusión.

¿Cuál es, en conclusión, el juicio que puede formarse de las relaciones entre síntesis teológica y liturgia en Santo Tomás? El lugar que ocupa la liturgia en la síntesis teológica de Santo Tomás es ciertamente digno de la máxima consideración de parte de los teólogos. Pero, primera contestación: no es el uso de la liturgia como *auctoritas* a través de toda la teología en el cuadro de la *quaestio* escolástica y del método *sic et non* el que conduce a una inclusión notable en la síntesis de Santo Tomás. Si en esa síntesis existen, como realmente así es, puntos en los cuales la fuerza del valor teológico de la liturgia ha

---

[44] 2-2 q.124 a.2 c; a.3 ad 1 y ad 2; a.4 en las objeciones y en las respuestas.
[45] 3 q.1 a.3 ad 3.
[46] 3 q.2 a.5.
[47] 3 q.25 a.4 c.
[48] 3 q.31 a.5 obi.1 y ad 1.
[49] 3 q.27 a.1 *sed contra;* a.2 obi.3 y ad 3.
[50] *Suppl.* q.69 a.4 ad 2; q.71 a.2 ad 4.
[51] *Suppl.* q.72 a.2 ad 3.
[52] P.ej., *Opusc. de rationibus fidei* 9: existencia del purgatorio; *Opusc. de forma absolutionis* 1: cita un himno; *Quodlibeto* 12 q.9 a.2: devoción a los santos; *Quodlibeto* 6,7; *In Io.* 10 lect.5; el significado simbólico del espacio del edificio de una iglesia; sobre el significado simbólico del tiempo y de las fiestas en la liturgia: *Quodl.* 3 q.13 a.29; *Quodl.* 5 q.13 a.28 (cf. también 3 q.66 ad 1; 1-2 q.103 a.3 ad 4); sobre el santoral y sobre la dedicación de una iglesia: *In Io.* 10 lect.5.

logrado penetrar, no sucede precisamente por el uso de la liturgia como *auctoritas,* sino más bien por los dos hechos antes analizados, es decir, porque Santo Tomás ha incluído sistemáticamente el aspecto litúrgico en tres tratados de la religión en general, de la ley antigua y de los sacramentos en general y en particular, y mucho más todavía porque en estos tres tratados él analiza y pone vigorosamente de relieve una serie de conceptos básicos, primero entre todos el del signo, que pueden servir de fundamento a la construcción de una teología litúrgica fundamental.

Sustancialmente, en virtud de estos dos hechos, en Santo Tomás la relación entre teología sintética y liturgia aparece notablemente más rica y profunda que en la teología positivo-escolástica posterior. Incluso aquí podremos conocer mejor los motivos últimos de la inferioridad de esta teología positivo-escolástica, y especialmente la de nuestros manuales actuales, respecto a la de Santo Tamás en la cuestión que nos ocupa. Esta teología, a partir del siglo XVI, en el tratado de los sacramentos en general y en particular, ha relegado de tal modo al segundo plano el concepto de signo, para insistir por el contrario casi únicamente sobre el de eficacia, que lo ha olvidado prácticamente o, por lo menos, lo ha dejado inoperante. Se ha continuado ciertamente definiendo un sacramento: el signo eficaz de la gracia, pero todos, llevados por la polémica contra las negaciones protestantes, se contentaron con el concepto de eficacia *ex opere operato* y con la institución divina de los siete sacramentos, poniendo poca atención sobre el aspecto signo. El resultado práctico fué: el oscurecimiento, en la psicología de los teólogos y de los fieles, del valor simbólico-realístico de los sacramentos y de toda la liturgia; la separación del estudio de los siete sacramentos de su connatural ambiente litúrgico de los *sacramenta;* ante todo la consideración de los ritos litúrgicos de los siete sacramentos a la que se continuó en principio prestando cierta atención puramente apologética contra los protestantes, y luego la simple exclusión de esta materia en la síntesis teológica. Otra mutilación obrada por la positivo-escolástica fué la exclusión de la síntesis teológica de la ley antigua, considerada, a lo sumo, materia exegética y objeto, todo lo más, de piadosas consideraciones alegóricas, pero no científicas. Incluso se excluyó de la síntesis dogmática el tratado de la religión y del culto para remitirlo al tratado de la moral. Esta se consideró cada vez más en sentido casuístico y jurídico, por lo cual, al tratar de la religión y del culto, hacíalo mucho más para indicar cuáles son los pecados contra la religión y el culto que se han de evitar, que para mostrar cuál es el alcance positivo de la religión y del culto en la vida cristiana. Otra exclusión por la cristología de la sección *De*

vita Christi en que Santo Tomás había incluído muchas consideraciones de verdadero valor teológico-litúrgico.

Respecto a la posición efectiva que ocupa la liturgia en la síntesis teológica de Santo Tomás, ¿cuáles son los deseos que hoy puede expresar la teología? Además de otros muchos detalles de menor importancia, es fácil ver que, entre todos los tratados teólogicos, existen todavía muchos para los que no se ve en la *Suma* intención alguna de asimilar orgánicamente el aspecto litúrgico. Como se ha manifestado con frecuencia, este intento existe sólo en los tratados de la religión, de la ley antigua y de los sacramentos, y si se quiere, en cierto modo, pero muy imperfecto, en la cristología. ¿Por qué este estado de cosas?

Puede tal vez responderse: porque Santo Tomás se ha preocupado, bastante sistemáticamente, de explicar en su síntesis teológica general sólo los ritos litúrgicos y, en cierto modo, el hecho litúrgico en general. Pero no del pensamiento teológico incluído en todo el conjunto litúrgico, especialmente en las oraciones y formularios litúrgicos y en los ciclos litúrgicos festivos. Por esto en el tratado de la ley antigua, de los siete sacramentos de la ley nueva y de la religión en general, el aspecto litúrgico está bastante desarrollado. Mientras que en los otros numerosos tratados lo está menos. En la primera parte de este trabajo nos hemos esforzado por demostrar con una serie de ejemplos, aunque fuesen exhaustivos, que también para los otros tratados existe un rico material litúrgico de valor teológico que puede y debe ser asimilado en la síntesis general, v. gr., por el tratado de Dios, de los ángeles buenos y malos, de la creación material, del hombre, de Cristo, de la Iglesia, y no sería difícil completar la materia para el tratado de la mariología, de la gracia y de las virtudes y de los novísimos. En San-

[53] Entonces llega a ser imposible asimilar en modo suficiente, en la construcción teológico-sintética, el aspecto temporal de la revelación, en cuanto es, ante todo, una historia sagrada. El P. M. D. CHENU, en su reciente obra *La théologie au XIIe siècle* (París 1957), retrata el cuadro general de la mentalidad simbolista alegórica, y, por lo mismo, del sentido de la revelación como historia sagrada que el siglo XII conservaba todavía de la tradición anterior (l.c., p.159-220.62-89). Indica el origen, el desarrollo y la decadencia por exceso, lo que provocó justamente la reacción fuerte promovida al principio del siglo XIII. El cual prácticamente expulsó "la teología simbólica" del cuadro de la *doctrina* sagrada concebida como una teología sistemático-sintética construída sobre la base del concepto aristotélico de ciencia. Sin embargo, el P. Chenu, aprobando la reacción contra los excesos, hace notar justamente: 1.°, que una "teología simbólica" construída sobre el fondo bíblico de la historia sagrada no es sólo legítima, sino también necesaria en la teología sintética, y que hoy se intenta reconstruirla; 2.°, que los mismos escolásticos del siglo XIII, aun reaccionando en contra, conservaron como bloques de aquella teología tradicional, como las cuestiones de las que antes hemos hablado en la *Suma* de Santo Tomás (así como en obras como el *Breviloquium*, de San Buenaventura, y en los comentarios a la Escritura). "El Espíritu está en la historia—es la lección dada por Orígenes, patrono de todo alegorismo, y que vale siempre—: y toda renovación bíblica ha hecho de este concepto la ley de su mística y de su método" (l.c., p.209).

to Tomás, para todos estos tratados, el aspecto litúrgico no encuentra un cierto eco sino a través de algún insuficiente recurso a la liturgia como *auctoritas* en el cuadro de la *quaestio*.

Además es conocido que en las preocupaciones de la teología sintética de Santo Tomás predomina mucho aquélla del análisis ontológico y casi metafísico de las realidades de que se ocupa. Mas las perspectivas de la historia sagrada, como se ha explicado en el capítulo primero de esta obra, bastante bien conservadas por Santo Tomás en los tratados de la ley antigua y de los sacramentos, en virtud precisamente del valor allí dado al concepto de signo, al simbolismo y al aspecto litúrgico en general, se encuentra mucho menos en los otros tratados, en que no se ha asimilado sistemáticamente el aspecto litúrgico. Casualmente no se observa en estos otros tratados, en modo paralelo, una deficiencia en poner de relieve el aspecto historia sagrada y la insuficiente asimilación del aspecto teológico-litúrgico para toda cuestión. Hasta tanto que la perspectiva de historia sagrada no sea propuesta como el fondo natural y necesario en la explicación de toda gran cuestión teológica, la liturgia no puede explicar todas sus virtualidades en la síntesis teológica.

Podemos tal vez preguntarnos: ¿Por qué en Santo Tomás esta deficiencia objetiva en la asimilación del aspecto de historia sagrada, o de teología de la historia, en los tratados predichos? El porqué hay que buscarlo en su modo mismo de concebir el ideal de la teología. Él no sólo siguió los principios aristotélicos del concepto de ciencia y, por lo mismo, legítima y justamente, persiguió el ideal de una teología como ciencia, sino que, además, conservando del mismo Aristóteles algunas concepciones y determinaciones, no necesariamente relacionadas con los mismos principios, sostiene, más o menos conscientemente, que en el fondo, propia y estrictamente hablando, sólo la filosofía es ciencia (aparte de las matemáticas y, a lo sumo, la física filosófica) y el método propiamente científico es el deductivo. La inducción para él no es más que un momento precientífico y preparatorio a la deducción filosófica (y matemática), por no usarse lógicamente más que en aquella estrecha medida que es útil para tal fin. Especialmente ni Aristóteles ni Santo Tomás llegaron al concepto de la historia como ciencia propiamente dicha. Aplicando lo cual a la teología se tiene no sólo que la teología es concebida como ciencia, sino, exclusiva y propiamente hablando, como ciencia en el aspecto ontológico o entitativo de las cosas reveladas que se elabora esencialmente mediante el uso de la filosofía y del método deductivo. La historia en este concepto no es propiamente ciencia, ni su método un método propiamente científico que tiene valor por sí mismo; por eso el aspecto propiamente temporal

de la revelación, aquel que científicamente se colige sólo mediante la aplicación en teología del método histórico, y por lo mismo la revelación como historia sagrada y su reflejo en todo gran concepto de nuestra fe queda, propia y lógicamente hablando, fuera de la ciencia teológica. De este modo todo el método teológico es asemejado muy exclusivamente al método filosófico y la misma teología es restringida también muy exclusivamente a la consideración del aspecto directamente intemporal del dato revelado.

CAPITULO XIX

Teología y liturgia en los Padres

Podría creerse que, para resolver la cuestión de la inserción orgánica de la liturgia en la teología sintética general, no sea del caso acudir a los Padres. En efecto, sábese que los Padres no construyeron síntesis teológicas generales. Incluso si en ellos pueden señalarse algunos primeros ensayos, de naturaleza diversa de los demás, de exposición compendiosa de la doctrina cristiana, como el *Peri archon* de Orígenes, el *Enchiridion* de San Agustín y el *Pege gnoseos* de San Juan Damasceno, es, por lo menos, cierto, no sólo que no han producido nada comparable a las sumas medievales y mucho menos a los cursos o manuales teológicos modernos, sino que, ni siquiera en las variadísimas preocupaciones teológicas y en la abundantísima producción literaria correspondiente, el cuidado de semejantes síntesis generales no estuvo en el plano primero de su psicología, como lo estuvo, por el contrario, en la de los teólogos a partir de fines del siglo XII.

Sin embargo, si los Padres no han escrito sumas, no quiere decir que no hayan llegado a una concepción teológica general más o menos sintética de todas las cosas, concepción apreciable por sus obras, y en la cual la liturgia tiene su lugar determinado más o menos claramente señalado. Bajo este aspecto puede ser útil una investigación y recuento de las relaciones entre la teología y la liturgia en los Padres.

Es cierto, en efecto, que en los Padres existe una teología litúrgica notablemente desarrollada bajo el doble aspecto en el que se expone toda teología: el irénico, simplemente expositivo de la fe a los creyentes, y el polémico, de defensa y prueba de la misma fe contra los no creyentes reales o metodológicos. En el primero se expone simplemente a los creyentes la riqueza teológica de la liturgia; en el segundo, se recurre a la liturgia para probar el fundamento y la obligatoriedad de un punto de la fe contra las negaciones o las objeciones reales o metodológicas que los contradicen.

1. Literatura patrística esencial de interés teológico-litúrgico hasta el siglo XII en Occidente y hasta el siglo XVI en Oriente

La literatura patrística de interés teológico litúrgico se puede catalogar, desde el punto de vista más bien extrínseco del género literario, en cinco grupos principales [1]. En el primero entran las catequesis a los catecúmenos y a los neófitos sobre el significado de los ritos de la iniciación cristiana: es la literatura mistagógica o de iniciación propiamente dicha. Los ritos principales cuyo significado teológico se explica en esas obras son los de la *traditio* y *reditio symboli;* de la *traditio orationis,* es decir, del Padrenuestro; los ritos prebautismales como exuflaciones, exorcismos, unciones; los ritos de la confirmación; de la eucaristía, incluída la Misa.

De esta categoría pueden contarse dos opúsculos de Tertuliano: *De Baptismo* y *De oratione* (escritos entre los años 200 y 206). Del siglo IV, con el pleno desarrollo de la organización del catecumenado, existe, en este género, un grupo de obras importantísimas: las 18 catequesis de San Cirilo de Jerusalén (año 384), más las cinco catequesis mistagógicas del mismo San Cirilo o, como sostienen algunos, de su sucesor en la silla de Jerusalén, Juan de Jerusalén; el *De mysteriis* de San Ambrosio (por los años 387-91) y el *De sacramentis,* que cada vez con mayor unanimidad se considera del mismo autor; las homilías catequísticas de Teodoro de Mopsuestia, cerca del 392 [2]. Sin olvidar tampoco las dos catequesis *Ad illuminandos,* ni las ocho homilías bautismales recientemente encontradas, de San Juan Crisóstomo [3], y lo que nos queda de la enseñanza mistagógica de San Agustín a los catecúmenos y a los neófitos [4].

Este tipo de obras litúrgico-teológicas que explican los ritos de la iniciación cristiana a los catecúmenos y a los neófitos, se aumentó a partir del siglo V, y se desarrolló después, incluso en la decadencia del uso del catecumenado, hasta crear lo que bien puede llamarse un nuevo género literario: los tratados explicativos de la liturgia en general, obras de tipo sintético, o mejor, monografías sobre puntos particulares. En este género literario se verifica un doble desarrollo respecto al género mistagógico precedente: los destinatarios no son ya sólo los catecúmenos y neófitos, sino todos los fieles; a veces algún

[1] Muchas de estas obras son señaladas por J. Danielou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* ed.2 (París 1951) p.14ss.

[2] Edición reciente de R. Tonneau-R. Devreesse, *Les homilies catéchetiques de Théodore de Mopsueste:* Studi e Testi 93 (Città del Vaticano 1949).

[3] PG 49,223ss. Tal vez del 383; J. Chrysostome, *Huit homilies baptismales,* ed. P. Wengener (París 1958).

[4] Cf. los sermones 212-216.224-229.272. A la misma actividad se refieren el *De catechizandis rudibus* y el *De symbolo ad catechumenos.*

grupo más aventajado de fieles; con frecuencia los mismos clérigos y los monjes. Se explican no sólo los ritos de la iniciación, sino también, más o menos integralmente, las otras partes de la liturgia. En Oriente, por ejemplo, se detienen largamente sobre la explicación de la consagración de los óleos y del *myron;* en todas partes se explican las ordenaciones de los obispos, de los sacerdotes y de los diáconos; se introduce luego la explicación de los otros ritos como los de la penitencia pública; de los esponsales; la consagración de las vírgenes, de los monjes; los ritos de la sepultura; los ritos de la consagración de una iglesia. Incluso, ensanchándose siempre el campo, se pasó a la explicación del significado de la disposición y de los enseres de la iglesia, de los ornamentos sacerdotales y también, de ciertas partes, al menos, del oficio canónico y de los tiempos litúrgicos y fiestas litúrgicas. Este tipo de explicación de la liturgia fué creciendo en Oriente y en Occidente durante todo el Medievo.

En el Oriente de lengua griega, entre las producciones de este tipo, parece ha de contarse como la primera el *De ecclesiastica hierarchia* del Pseudo-Dionisio [5], obra que tuvo luego enorme influjo sobre las del mismo género que la siguieron. Entre éstas hay que notar especialmente la Mistagogia de San Máximo Confesor [6], el comentario litúrgico bajo el nombre de San Sofronio de Jerusalén [7] y la *Rerum ecclesiasticarum contemplatio* atribuída a San Germán de Constantinopla [8]. En el período bizantino posterior, este género de literatura está representado principalmente por la excelente explicación de la divina liturgia (Misa) de Nicolás Cabasilas [9] y por las obras teológico-litúrgicas de Simeón de Tesalónica [10].

En la literatura siríaca hay en este campo las homilías litúrgicas de Narsete de Edesa [11]; los comentarios sobre la li-

---

[5] PG 3,369-584. Cf. ROGUES, *L'univers dionysien* (París 1954), especialmente las páginas 245-302.

[6] PG 91,657-718.

[7] PG 87,3981-4002. Lo esencial de esta obra parece del siglo VIII.

[8] PG 98,383ss. Sobre ésta y otras mistagogias bizantinas cf. F. E. BRIGHTMAN, *The historia mistagogica and other greek commentaries on the byzantine liturgy;* Journal of Theological Studies 9 (1907-8), 248ss.347ss.

[9] NICOLÁS CABASILAS († después del 1363), *Explicación de la divina liturgia* (= misa): PG 150,367ss. Cf. la reciente traducción francesa con introducción y notas de S. SALAVILLE, *N. C.: Explication de la liturgie;* Sources Chrétiennes 4 (París 1943). También su obra *De la vida en Cristo* contiene muchas cosas de valor teológico, litúrgico y ascético en torno a los sacramentos (PG 150,443-726).

[10] SIMEÓN DE TESALÓNICA († 1429), especialmente en su obra *Tractatus de sacramentis nec non de officiis et ritibus ecclesiasticis:* PG 55, 176ss., y en el opúsculo *Del templo divino, de los diáconos, de los sacerdotes, de los obispos, de los ornamentos sagrados que ellos se visten, del divino sacrificio y de todo lo que divinamente allí se realiza:* PG 55,697ss.

[11] Muerto después del 503: *Explicación de la divina eucaristía, del bautismo y del sacerdocio.* Ed. de R. H. CONNOLY y E. BISHOP, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge 1909).

turgia de Jorge, obispo de los árabes, y de Moisés Bar Kepha [12]. En los siglos VIII-IX el comentario de Juan de Dara a la jerarquía eclesiástica del Pseudo-Dionisio; en los siglos XII y XIII, los tratados de Dionisio Bar Salibi, de Jorge Bar Shakko [13] y especialmente el gran comentario de Gregorio Barebreo [14].

En Occidente, las explicaciones de la liturgia del mismo tipo se desarrollaron a partir del siglo VII con San Isidoro de Sevilla [15] y desembocaron luego en la abundante literatura de los simbolistas y de los alegoristas medievales, cuyo padre puede ser Amalario de Metz [16]. En esta literatura medieval antes de

---

[12] De Jorge, obispo de los árabes († 724), se tiene una *Explicación de los misterios de la Iglesia;* cf. R. H. CONNOLY y H. W. CODINGTRON, *Two commentaries on the jacobite liturgy by Georg bishop of the arabs and Moses Bar Kepha* (London 1913). De Moisés Bar Kepha († 903) se tiene el comentario sobre la misa (cf. CONNOLY y CODINGTRON, l.c.). W. DE VRIES *(Sakramententheologie bei den syrischen monophysiten* [Roma 1940] p.21 y 9-10) señala, además, otros tratados todavía inéditos: *Sobre el "myron"; Sobre los misterios no escritos que se observan en la Iglesia según la tradición de los Santos Padres; Sobre los misterios de la consagración; Sobre el bautismo.*

[13] Para el comentario a la jerarquía eclesiástica del Seudo-Dionisio, de Juan de Dara, cf. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis* II,211. De Dionisio Bar Salibi († 1171) se tiene una *Explicación de la liturgia;* confróntese H. LABOURT, D.B.S., *Expositio liturgiae:* Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: *"Scriptores syri"*, ser.2.ª 93 (París 1903). DE VRIES (l.c., p.22) señala como todavía inéditos un comentario sobre la consagración del *myron* y otro sobre los ritos de las ordenaciones. Santiago Bar Shakko († 1241) trata de la liturgia en la segunda parte de su obra *Libro del tesoro* (cf. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis* II,239).

[14] Es la p.6.ª de una gran obra de dogmática general: *Libro de la lámpara del santuario.* Esta p.6.ª se intitula *Sobre el sacerdocio terrestre.* En ella se trata de los grados del sacerdocio eclesiástico y de las consagraciones. Estas consagraciones son las ordenaciones del obispo, del sacerdote, del diácono; las ordenaciones inferiores que se realizan con la sola extensión de la mano sobre el ordenando; la consagración del *myron;* las unciones del bautismo; y también se trata allí de la misa y de los funerales. El esquema del tratado dogmático-general es el siguiente: del "conocimiento" en general; la naturaleza del todo; la naturaleza de Dios; la encarnación; los ángeles; el sacerdocio eclesiástico; los demonios; el alma racional; la libertad; la presciencia y la predestinación; los novísimos; la resurrección y el paraíso. Como se ve, la exposición de la liturgia es incluída orgánicamente en el ensayo general de todo el dogma. Dom Radberto Kohlhaas está preparando la edición y el estudio de la sexta parte teológico-litúrgica de toda la obra. R. H. Connoly ha editado una *Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta:* Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium (Roma 1913).

[15] San Isidoro de Sevilla († 639), *De ecclesiasticis officiis:* PL 83,737ss. Entre otras cosas, se trata en el libro primero: de los elementos de la oración litúrgica: cantos, fórmulas, salmos, etc.; del orden y oraciones de la misa (mozarábica); de las horas canónicas; de los tiempos litúrgicos y de las fiestas; de los ayunos litúrgicos. En el libro segundo se trata: de los diversos órdenes de fieles: clérigos, monjes, penitentes, vírgenes, viudas, etc.; del bautismo; de la crismación; de la confirmación. Entre las exposiciones de la misa galicaan señala la falsamente atribuída a San Germán de París (PL 72,88ss.), de fines del siglo VII.

[16] Para más detalles sobre esta literatura litúrgico-teológica medieval hasta el siglo XII, cf. RIGHETTI, I,73-79 (lista de nombres y de las obras principales). El valor teológico-litúrgico de estas obras debe ser estudiado con más esmero de lo que se ha hecho hasta ahora. Para este fin es indispensable la obra de M. D. CHENU *La théologie au XIIe siècle* (París 1957), donde se hace un retrato general cultural-teológico del siglo XII. Véanse de modo especial los capítulos 3 ("Conciencia de

la escolástica[17], hay que destacar, para nuestro fin, el ensayo de Rábano Mauro *De clericorum institutione*[18], en el que se esfuerza por hacer una suma de todo cuanto un clérigo debía conocer entonces. La obra consta de tres libros. Mientras que en el libro tercero se explica la teoría de los estudios del clero en general y de la predicación, en los dos primeros todo lo que el clérigo ha de saber se expone prácticamente en el cuadro de la liturgia en el siguiente orden, inspirado en el *De ecclesiasticis officiis*, de San Isidoro: I. La Iglesia y sus diversos órdenes (c.1-13); los ornamentos sacerdotales (14-23); la iniciación cristiana: catecumenado, bautismo, confirmación, eucaristía (24-33). II. Las horas canónicas (1-9); las oraciones no canónicas o privadas (10-16); ayunos, continencia, limosna (17-28); penitencia pública, satisfacción, reconciliación de los pecadores (29-30); los tiempos litúrgicos y las fiestas en las que se incluye también la explicación de los sacrificios por los difuntos, de la dedicación de las iglesias, etc. (31-46); los elementos de la oración litúrgica: cánticos, salmos, himnos, etc. (47-55); regla de fe, símbolos, catálogos de las herejías (56-58). Se habla de la Escritura a propósito de las lecciones del oficio divino (II 53; 54) y de la preparación a la predicación (III 1-15), a la que sirve también todo el *trivium* y el *quatrivium* (III 16ss.).

Otro género literario que tiene interés para la teología de la liturgia son las homilías sobre las fiestas litúrgicas. Las más antiguas versan naturalmente de la fiesta de Pascua. Tenemos una del siglo II, de Melitón de Sardi[19], y otra, tal vez del siglo III, que se inspira en el tratado de Hipólito Romano sobre la Pascua[20]. A partir del siglo IV, en la literatura patrística conservada abundan las homilías sobre las fiestas de todo el año litúrgico; poco a poco vino esto desarrollándose y comentándose, hasta formar su fisonomía propia sustancialmente definitiva hacia los siglos VI-VII. Entre los griegos, el P. Danielou

---

la historia y de la teología"), 7 ("La mentalidad simbólica"), 8 ("La teología simbólica"), 9 ("El Antiguo Testamento en la teología medieval"). Chenu resalta justamente que "sería grave error histórico y teológico relegar al margen del desarrollo de la teología del siglo XII —como si perteneciesen sólo al arte de la oratoria o de la poesía—las obras que, en mayor número que en el siglo siguiente, elaboraron así (= mediante el método simbólico) el dato revelado y el fondo tradicional de la fe" (p.185).

[17] Las obras litúrgicas de Amalario († 853) han sido editadas por J. M. HANSSENS, *Amalari episcopi opera liturgica omnia* 3 vols. (*Studi e Testi* 138-40) (Roma 1948ss.). Las principales de interés teológico-litúrgico son: *De ecclesiasticis officiis libri quatuor* (también en PL 105,985ss.), en la que se trata del año litúrgico, de las ordenaciones, de la misa, del oficio divino; *De ordine antiphonarii*, que contiene una exposición de la estructura del oficio canónico.

[18] PL 107,293ss.

[19] Publicada por CAMPBELL BONNER, *The homily on the Passion by Melito bishop of Sardes:* Studies and documents (1940).

[20] Cf. P. NAUTIN, *Une homilie pascale inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte:* Sources Chrétiennes 27 (París 1950). Cf. también las publicadas en la misma colección (n.36 y 48).

señala especialmente las del grupo de los capadocios, y en particular algunos sermones de San Gregorio Nacianceno y de San Gregorio Niseno [21]; pero existen otras [22]. Entre los latinos pueden señalarse los 93 sermones de Zenón de Verona [23]; los sermones pascuales de Gaudencio de Brescia [24]; especialmente, los numerosos sermones de San Agustín sobre las fiestas del año litúrgico y del santoral [25]; todas las homilías de San León Magno [26] y muchas de San Gregorio Magno, sin contar los autores medievales que, hasta la escolástica del siglo XIII, continuaron profusamente el género teológico-litúrgico de los Padres en la homilética sobre las fiestas cristianas.

Género teológico-litúrgico aparte son las cartas pascuales que los patriarcas alejandrinos acostumbraban a dirigir a sus fieles al principio de la Cuaresma. Se conservan de San Atanasio [27] y de San Cirilo [28].

Finalmente, algunas obras teológicas patrísticas de géneros diversos tienen interés teológico-litúrgico a veces notable. Así, por ejemplo, en San Agustín, las cartas 54-55; la obra *De cura pro portuis gerenda*. El P. Danielou fija también la atención sobre el *De Trinitate* de Didimo el Ciego [29] y sobre el tratado del Espíritu Santo de San Basilio [30]. Un interés especial tienen, a veces, algunas obras dogmáticas polémicas por las citas litúrgicas que los Padres incluyen en ellas con el fin de demostrar, contra los que niegan o los que dudan un punto determinado de la fe católica. Más adelante examinaremos aparte este aspecto del uso de la liturgia en los Padres. Las obras patrísticas más importantes desde este punto de vista son: de San Agustín, el *De peccatorum meritis* [31]; el *De Baptismo* [32]; el *Opus imperfectum* [33]; el *De dono perseverantiae* [34]; *De Genesi*

---

[21] J. DANIELOU, *Bible et liturgie* (París 1951) p.25.

[22] Cf., p.ej., EUSEBIO DE CESAREA, fragmento de una homilía sobre la solemnidad de la Pascua (PG 24,693ss.); homilía *In Epiphaniam*, con el nombre de Tito de Bosra; cf. J. SICKENBERGER: Texte und Untersuchungen 21,1 (1901); ANFILOQUIO, *Homilías:* PG 39,35ss.; ASTERIO ED AMASEA, *Homilías:* PG 40,163ss.; EULOGIO DE ALEJANDRÍA, *Homilía sobre las palmas:* PG 86,2913ss.; SOFRONIO DE JERUSELÉN, *Sermones:* PG 3201ss.

[23] Principalmente sobre los misterios pascuales (PL 11,476ss.).

[24] PL 20,827.

[25] PL 38. También se encuentra buena materia entre los *Sermones dubii* o *supposititii* del vol.39 de MIGNE.

[26] PL 54-56. Cf. también *S. Léon le Grand: Sermons*. T.1, trad. de R. DOLLE, intr. de J. LECLERCQ *(Sources Chrétiennes* 22) (París 1947). T.2, ibíd., n.49 (1957).

[27] Griegas en PG 26,1360ss. En copto, ed. de L. TH. LEFORT, *S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte* (texto y trad. francesa): Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium vol.151; trad. coptas tom.20 (Louvain 1955).

[28] PG 77,402ss.

[29] II,12-14: PG 39,668ss.

[30] C.25-27: PG 32,173ss.

[31] I,23.63.

[32] P.ej., II,12.

[33] P.ej., II,181.

[34] P.ej., 15,63.

ad litteram[35]. De San Jerónimo, el *Diálogo contra los luciferianos*[36] y el *Contra Vigilantium*. Probablemente, son de Próspero de Aquitania: *Indiculus de gratia Dei* y el *De vocatione omnium gentium*[37]. También puede señalarse el *De Spiritu Sancto* de San Basilio[38].

Para tener un cuadro bastante completo de la literatura patrística de interés teológico-litúrgico no hay que olvidar que ésta es la edad áurea y creadora de la liturgia misma y que, por consiguiente, por los mismos textos litúrgicos, es posible ver en qué grado sus compositores poseían el sentido teológico de la liturgia.

2. Punto de vista principalmente teológico irénico del interés de los Padres por la liturgia

¿Es posible de todo este material, y juntando los elementos esparcidos en cada uno de los autores más que tendiendo a la posición precisa del conjunto de los mismos autores, presentar un cuadro general del lugar que ocupa la liturgia en la visión general teológica de los Padres? Con las debidas cautelas parece esto posible y legítimo.

Ante todo una observación: los Padres no estudian la liturgia directamente ni desde el punto de vista histórico-genético, ni del rubricista como los modernos, sino desde el punto de vista de su valor teológico. Este, además, en ellos, no sólo no está separado, sino, por el contrario, íntimamente unido, mucho más que en los escolásticos y en los positivo-escolásticos, con el aspecto catequístico, ascético, parenético, moral y también místico. Rasgo característico de las relaciones entre liturgia y teología en los Padres. Los modernos, efectivamente, consideraron la liturgia desde el punto de vista casi exclusivamente rubricista o histórico. Los escolásticos y positivo-escolásticos la miraron desde el punto de vista teológico, pero es fácil advertir, incluso a primera vista, que el punto de vista teológico de los escolásticos y de los positivo-escolásticos se relaciona mucho menos con el catequístico, parenético, ascético y místico.

Segunda observación: el punto de vista teológico que sobre todo interesa a los Padres en la liturgia, es el simplemente expositivo, irénico, por así decirlo, contemplativo, que se dirige, ante todo, a los creyentes para explicarles positivamente el significado teológico que la liturgia tiene para el fiel que la practica, así como su valor ascético-moral. El conjunto de la pro-

[35] P.ej., X,63
[36] 8.
[37] PL 51,209ss.664ss.
[38] C.25.26.27. Para otros testimonios patrísticos de menor interés cf., p.ej., K. Federer, *Liturgie und Glaube* (Friburg i.S. 1950).

ducción litúrgico-teológica antes enumerada se mueve casi exclusivamente en esta perspectiva; en ella se encuentra la gran riqueza del material teológico-litúrgico en los Padres. El recurso principalmente apologético a la liturgia con vistas, ante todo, a probar por su medio contra los no creyentes o dudosos, al menos por la negación o duda metodológica, la obligatoriedad de tal o cual punto de doctrina enseñado por la Iglesia, es certísimo, pero muy secundario y ocasional en el conjunto de la atención que los Padres prestan a la liturgia y a su valor teológico. Cuando los Padres se interesan por la liturgia lo hacen para mostrar y explicar las riquezas de la doctrina de la Iglesia a aquellos para quienes el fundamento de esta doctrina es un hecho aceptado y no discutido. A tal fin se enderezan los tratados directamente mistagógicos, los que explican la liturgia en general, las homilías sobre las fiestas litúrgicas, las alusiones a la liturgia en las cartas pascuales de los obispos de Alejandría, y también una buena parte de las alusiones ocasionales a la liturgia en las diversas obras y en los tratados dogmáticos de los Padres.

Por eso no puede menos de maravillarnos de que autores recientes que quieren investigar "el valor teológico de la liturgia" [39], limitan su investigación en los Padres a la sola cuestión del "argumento litúrgico en los Padres", es decir, sólo a la cuestión de cómo y en qué sentido han recurrido los Padres a la liturgia para probar contra quienes niegan o ponen en duda, al menos desde el punto de vista metodológico, el fundamento de un punto determinado de doctrina enseñado por la Iglesia. Estos autores recientes no dicen ni una palabra de los demás aspectos teológico-litúrgicos que se encuentran en la literatura patrística. Como si el valor apologético fuese el único aspecto que interesa a los Padres en la liturgia.

Es evidente que una presentación de todo el plan de la investigación es completamente insuficiente para darnos a entender cuál haya sido para los Padres el valor teológico de la liturgia [40]. El hecho está en que todos los autores recientes que se han ocupado de las relaciones entre la teologia y la liturgia

[39] P.ej., M. PINTO, *O valor teologico da liturgia* (Braga 1952).

[40] Como todo el trabajo del P. Pinto se limita a esta sola cuestión: qué valor tiene la liturgia para probar, por las fuentes de la revelación, un punto determinado de la doctrina de la Iglesia a quien real o metodológicamente lo niega o pone en duda, es claro que por esta obra no se puede tener una idea adecuada del valor teológico de la liturgia. Ni siquiera se hace mención a los aspectos de la liturgia más importantes y más ricos de valor teológico. La misma cuestión del valor de la liturgia para probar por las fuentes de la tradición la obligatoriedad de un punto determinado de doctrina, es la sola que interesa a B. CAPELLE en su artículo *Autorité de la liturgie chez les Pères:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 21 (1954) 5-22. Ni siquiera se encuentra en él una idea sobre las relaciones entre la teología y la liturgia en los Padres. Lo mismo hay que decir de la obra de K. Federer antes citada, la cual, por lo demás, intenta explícitamente limitarse a la explicación del principio *legem credendi lex statuat supplicandi.*

en los Padres, exceptuando, a mi juicio, el P. Danielou, el cual, en sus diversas obras, parte, más o menos conscientemente, de otro punto de vista, lo han hecho presuponiendo el concepto positivo-escolástico de la teología, como lo hemos explicado antes. En este concepto, como es conocido, por una fuerte preferencia y exageración del punto de vista apologético, la esencia y la preocupación primaria del trabajo teológico está en probar contra quien lo niega, al menos desde el punto de vista metodológico, el fundamento respecto a las fuentes, de un punto determinado de la doctrina de la Iglesia. Pero es cosa completamente gratuita suponer que tal haya sido precisamente el concepto de teología en los Padres.

La importancia que en la literatura patrística se da a la liturgia es, pues, sobre todo, teológica, y teológico-irénica, expositiva, con una gran impronta catequística y parenética, ascética y mística, dirigida sobre todo a los creyentes, no con el fin de probar que la doctrina de la Iglesia está verdaderamente en las fuentes, sino, ante todo, con el fin de penetrar, por así decirlo, y contemplar esta doctrina, su alcance, su comprensividad, su belleza, etc.

3. Encentramiento de las explicaciones teológico-litúrgicas de los Padres en el concepto de "mysterion, mysterium, sacramentum"

Pero, ¿puede decirse algo más en torno a la naturaleza intrínseca de esta teología? Un gran concepto es su base general y la determina toda: el concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum.* Los Padres ven la liturgia en el cuadro de los *mysteria* o *sacramenta,* que dominan para ellos toda la revelación. La forma en la que el lector moderno es afectado por este hecho desde su primer contacto con la literatura litúrgica patrística es la impresión poco agradable de que en ella todo está sumergido en la explicación "alegórica". Hablando de este modo, muestra el lector moderno un juicio completamente negativo. Para él, explicación alegórica quiere decir explicación arbitraria, sin verdadero fundamento, y por lo mismo sin verdadera utilidad, ni siquiera desde el punto de vista simplemente edificante, al menos hoy para nosotros.

Mas después de cuanto hemos dicho en la primera parte de esta obra sobre la liturgia y la Biblia, resulta claro que el lector moderno ha de repasar su instintiva aversión al alegorismo teológico-litúrgico de los Padres y ver en esto más matices y distinguir la parte de indiscutible valor teológico—mucho mayor de lo que hoy el lector moderno está dispuesto a admitir—de los posibles, incluso reales, prejuicios. De este modo obligan a hacer, entre otras cosas: el examen del concepto li-

turgia encentrado en el concepto de signo sensible; la doctrina de las diversas dimensiones significativas de este signo; la de que la existencia y el alcance preciso de este signo en cada uno de los casos es determinado, y por lo mismo cognoscible en cierto modo, por la libre voluntad de Dios y notificada a nosotros por revelación o por la libre voluntad de la Iglesia cognoscible, según las vías ordinarias de la teología; finalmente, la doctrina de las relaciones íntimas entre la liturgia y la Biblia en el cuadro de la historia sagrada y de la profunda unidad que invade cada una de sus fases.

Como quiera que sea, al menos a partir de los siglos III-IV, el concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum* aparece claramente como la clave de toda la visión teológico-irénica expositiva de la liturgia en la literatura patrística. En la primera parte de este trabajo hemos insinuado más de una vez el contenido de este concepto en los Padres.

Origen y desarrollo del concepto "mysterion".

Las recientes investigaciones [41] permiten darnos una idea bastante exacta de las raíces de este concepto, de la línea general de su desarrollo a partir de su formación sustancialmente definitiva, como se manifiesta, por ejemplo, en Orígenes, y del significado fundamental común en toda la patrística siguiente.

La raíz última de donde proviene el concepto es simplemente el jugo de la doctrina escriturística, que hemos explicado en su lugar con el nombre de historia sagrada, en cuanto que incluye una cierta visión del mundo encentrada en principales puntos siguientes: el conjunto visto como economía de Dios en el mundo, es decir, a partir de las intervenciones de Dios en el mundo, y de los efectos que ellos provocan en la historia, que es por esto historia sagrada, historia de comunicación de vida divina y de salvación. Las diversas fases de esta economía: tiempo antes de Cristo; Cristo; historia y realidades cristianas eclesiales; realidades escatológicas y celestes. Las relaciones unitarias que ligan entre sí estas fases diversas como preparación, figura, imagen, *typos*, símbolo y cumplimiento. El advenimiento de Cristo y los acontecimientos de su vida mortal como centro al que todo converge como preparación y prefiguración y del que todo, después de Él, se deriva como par-

[41] Desde el momento que Casel lanzó su teoría (hacia 1923) hasta hoy, esta cuestión ha sido objeto de numerosas investigaciones. Además de las obras citadas en la primera parte de este trabajo (p.37ss.), cf. una abundante bibliografía en H. SCHILLENBEECKX, *De sacramentelle heilseconomie* (Antwerpen 1952) p.XXV-XXVII. El mismo autor da un buen resumen de las investigaciones hechas sobre el concepto *mysterion, mysterium, sacramentum* en la Biblia y en los Padres.

ticipación; especialmente la fase actual, la fase eclesial, como simple realización participada en los hombres hasta el fin del mundo, dentro de la Iglesia, de las realidades divinas de Cristo preparadas y prefiguradas antes de Cristo, realizadas *in radice* y plenariamente en Cristo mismo en su vida terrena, realización que prepara y prefigura a su vez las realidades escatológicas y celestes futuras.

De este vasto panorama los diversos autores sagrados del Nuevo Testamento acentúan uno u otro aspecto. Los sinópticos ante todo revelan el aspecto preparativo y prefigurativo: Antiguo Testamento-Cristo. San Pablo, mejor que los otros, abarca todo el conjunto, y en ese contexto usa las palabras: sombra, figura, *typos*, y también la palabra *mysterion*. Pero *mysterion*, para San Pablo, es simplemente el plan o consejo eterno libre y amoroso de Dios, conocido por Él solo, y sólo en los últimos tiempos revelado a los creyentes, de salvar a os hombres precisamente en Cristo y en las realidades cristianas, según el esquema predicho. Punto crucial en el cual y por el cual San Pablo contempla con gusto todo este *mysterion* de la libre y amorosa voluntad de Dios (Eph 1,9) es, especialmente, la vocación de los gentiles, junto con los judíos, a esta misma salvación, en un solo cuerpo, cuerpo de Cristo que es la Iglesia: *mysterion* de la vocación de los gentiles junto con los judíos (Eph 1-3). Y luego San Pablo no se cansa de repetir que Cristo mismo en su persona concreta es el centro de todo este *mysterion*, consejo de Dios y vocación de los gentiles junto con los judíos, él al menos al fin de su vida tuvo la innegable tendencia de llamar a Cristo mismo en su persona y en su obra concreta: "el misterio", "el misterio de la piedad" (1 Tim 3,16). Véase también Col 2,2, según la lección variante que parece preferible.

Mientras que en los Padres apostólicos se repiten los mismos conceptos, con expresiones y modos de ver sustancialmente paulinos, y van determinándose y extendiéndose cada uno de los puntos en los cuales se cree que el Antiguo Testamento es preparación y figura de las realidades del Nuevo, vemos que San Justino, además, aplica ya determinadamente, en notable escala, el concepto de *mysterion* a estas mismas relaciones preparativas y prefigurativas del Antiguo Testamento respecto a Cristo y a las realidades cristianas, es decir, a la dimensión simbólica, alegórica y típica de los textos, hechos y personas del Antiguo Testamento. San Justino, pues, mirándolo bien, se expresa a sí mismo la doctrina tradicional y escriturística: que todo el Antiguo Testamento es preparación y figura de Cristo y de las realidades cristianas, de forma que todo el Antiguo Testamento está lleno de "misterios". Siempre, a partir de San Justino, viene a ser cierto que también los acontecimientos his-

tóricos de la vida de Cristo se llaman *mysteria*, como la encarnación, el nacimiento, la pasión, la muerte en la cruz, la resurrección, la ascensión.

Después de San Justino, poco a poco se tiende a expresar todo el panorama de la economía de Dios en el mundo, como se ha recordado antes, tanto en su conjunto como en sus casos particulares, con el concepto de *mysterion:* todo allí es misterio y misterios.

Parece innegable que en este resultado de la evolución semántica de *mysterion* haya contribuído no poco la mente general de tradición platónica, habituada a considerar la distinción del mundo celeste y del mundo terreno y todo el mundo de las realidades sensibles como símbolo, imagen, sombra y secreta participación de las realidades celestes invisibles, cuya razón de ser está toda en esta función suya de ser sombra e imagen destinada a conducirnos a la contemplación de las realidades celestes invisibles. Ya el autor de la Epístola a los Hebreos expresaba un poco en esta perspectiva la doctrina común de las relaciones entre las realidades del Antiguo Testamento y las realidades de Cristo y cristianas, así como las relaciones de las realidades cristianas con las realidades escatológicas y celestes [42].

Significado fundamental de "mysterion" como aparece, por ejemplo, en Orígenes.

Como quiera que sea, en Orígenes, que estuvo sumergido enteramente en esta mentalidad platónica [43], aparece plenamente madura la predicha tendencia de concebir la doctrina escriturística y tradicional de la historia sagrada, en su conjunto y en su ligadura de correspondencia unitaria que une sus diversas fases, así como los objetos, las personas y los acontecimientos de cada una de ellas, desde el Antiguo Testamento a la Jerusalén celeste, bajo una serie de conceptos y de expresiones que parecen encentrarse en la de *mysterion* a que parecen siempre tender cada vez más los conceptos afines e indisolublemente conexos de imagen, símbolo, sombra y verdad, signo, tipo, letra o cuerpo y espíritu, etc. [44] Esta visual es, ciertamente en Orígenes, un punto de vista central en torno al cual él organiza toda su visión del mundo. Para él el estu-

---

[42] Cf., p.ej., C. SPICQ, *Epître aux Hébreux* (París 1952) I,73ss.

[43] Cf., p.ej., *In Cant. comm.* 2: ed. Baehrens 8,160; *In Io. comm.* 1,24: ed. Preuschen 4,31; *In Gen. hom.* 9,1; ed. Baehrens 6,88ss.; *In Rom. comm.* 3,7: PG 14,943; *C. Cels. hom.* 9,31: ed. Koetschau 5,283; *In Cant. comm.* 3: ed. Baehrens 8,20ss.; *Peri anchon* 2,11,4; ed. Koetschan 5,187.

[44] Cf. el estudio fundamental de R. VON BALTHASAR *Le mysterion d'Origène*: Recherches de Iciences Religieuses 26 (1936) p.513ss.; 27 (1937) p.38ss.

dio de la dogmática, de la Escritura, de la ascética y de la mística, incluso el objeto mismo del conocimiento superior o gnosis que considera como el fin supremo del trabajo teológico y de la vida, es prácticamente el estudio del *mysterion*, es decir, de aquellas relaciones de imagen, símbolo, sombra y verdad, signo, tipo, letra o cuerpo y espíritu, etc., que ligan cada una de las partes de la historia sagrada y de las cosas allí contenidas. Si luego se busca determinar en Orígenes el significado fundamental y generalísimo de *mysterion* y de los conceptos conexos, se llega a la conclusión que para él *mysterion*, símbolo, imagen, etc., es simplemente una cosa sensible que contiene en cierto modo en sí, manifiesta para quien tiene el sentido de percibirla y comunica de alguna manera a quien está dispuesto, una realidad divina en relación a la economía de Dios en el mundo. Es éste el significado fundamental común de *mysterion* (y conceptos conexos) en Orígenes y luego en toda la patrística siguiente.

En este concepto existen dos términos: la cosa sensible y la realidad divina. Dos términos realmente distintos: la cosa sensible no es simplemente la realidad divina tal cual. Dos términos, sin embargo, íntimamente unidos en una unidad de participación, y en ese sentido la cosa sensible es ya en cierto modo la realidad divina; lo es bajo otra forma en un modo de ser diverso y participado. Por lo cual entre los dos términos las relaciones de unión son relaciones de imagen, mas con un sentido realístico, de manifestación, significación, comunicación y participación eficaz; de tipo y antetipo; de signo y cosa significada, símbolo y cosa simbolizada; preparación, figura y cumplimiento. El misterio (y conceptos afines) es siempre la manifestación epifánica (para quien tiene el sentido de percibirla) de una realidad divina en orden a la salvación en la forma de una cosa sensible, que en un sentido la esconde a quien no tiene los sentidos aptos para percibirla, pero en otro la manifiesta a quien tiene estos sentidos y la comunica porque, en cierto modo, realmente la contiene.

Con el predicho sentido general podemos darnos cuenta del uso variadísimo que hace Orígenes del concepto antes dicho, sea con el término *mysterion*, sea con los términos equivalentes o conexos. Hurs von Balthasar[45] resume así este uso: el *mysterion* primordial es Cristo mismo en su persona concreta: hombre y Dios. En Él se verifica principalmente el caso de una cosa sensible que, en cierto modo, contiene realmente escondida en sí, manifiesta al creyente y que comunica a quien está dispuesto, una realidad sagrada divina en relación a la salvación. Esta realidad sagrada en Cristo es Dios, el

[45] L.c.

mismo Verbo, la vida divina. Cristo—dice Orígenes—era signo de contradicción, porque *alius in eo videbatur et aliud intelligebatur. Caro cernebatur et Deus credebatur* [46].

Derivado del *mysterion* de Cristo es el *mysterion* de las Escrituras, encarnación *sui generis* del Verbo, que ellas al mismo tiempo que lo esconden (a quien no tiene sentidos para entenderlas) manifiéstanlo (a quien las comprende espiritualmente) y comunican a quien está preparado [47]. En el Antiguo Testamento, dice Orígenes a propósito de un caso particular, *in sacramentis enim fiunt cuncta quae fiunt* [48]. Para él es ésta una máxima que se aplica en toda la Escritura. Si se añade luego la persuasión de Orígenes de que todo lo que el hombre puede desear conocer como útil para alcanzar su fin está contenido en las Escrituras y que se trata sólo de reconocerlo, lo cual constituye precisamente el objeto esencial de la gnosis o conocimiento superior y saludable, se comprenderá fácilmente por qué para Orígenes todo el trabajo de la explicación de la doctrina cristiana se reduce esencialmente a un trabajo de exposición del significado de los "misterios" contenidos en la Escritura.

Segunda derivación del *mysterion* primordial de Cristo es "el *mysterion* de la Iglesia", del que debemos guardarnos bien de separarnos [49], porque "fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia, no hay salvación" [50]. Esto es verdadero, porque en la Iglesia se realiza la íntegra venida y presencia de Cristo: *Ecclesia... in qua totus est adventus Filii hominis* [51]. Incluso en ella todas las cosas, además de ser realmente lo que son, tienen valor de *mysterion*, de símbolo, de imagen, etc. Así la jerarquía eclesiástica: "Es símbolo también el obispo, el sacerdote, el diácono, de las verdades que corresponden a estos nombres" [52].

Esto sucede también en los ritos cultuales, que constituyen precisamente la tercera esfera del *mysterion* de Orígenes, derivada de las dos precedentes. Orígenes habla en este sentido, no sólo del bautismo y de la eucaristía [53], sino también de las

---

[46] *In Rom. comm.* 4,2: PG 14,968. La carne de Cristo era el vestido de las cosas espirituales *(Peri anchon* 4,2,8); las acciones humanas de Cristo eran símbolos de sus acciones divinas (*In Mt. comm.* 16,20). Cf. también SCHILLENBEECKX, l.c., p.66ss.

[47] Cf., p.ej., *In Mt. comm.* serm.27: ed. Klostermann p.45.

[48] *In Gen. hom.* 9,1: ed. Baehrens p.87,18.

[49] *In Iob selecta* 20,15: PG 12,1035.

[50] *In Ies. Nave hom.* 3,4-5: ed. Baehrens p.304ss.

[51] *In Mt. comm.* serm.47: ed. Klostermann p.98,3ss. *Adventus* puede ser traducido por *parusía* o *epidemia*, que llevan consigo la idea de venida y de presencia.

[52] *In Mt. comm.* 14,22: ed. Klostermann p.338,10ss. Cuáles sean estas verdades, cf. *In Mt. comm.* serm.10: ed. Klostermann p.17ss., el sacrificio interno individual y social, la jerarquía eterna celeste: el Señor, los patriarcas, los arcángeles.

[53] Para le bautismo cf., p.ej., *In Io. comm.* 6,17: ed. Preuschen 142ss. Ya Clemente de Alejandría llamaba al bautismo *mysterion*, oponiéndolo a los falsos misterios paganos (cf., p.ej., *Proteptikos* XII,118-120). Para

ecclesiasticae observationes en general, comprendiendo, como indícalo claramente el contexto, también todos los ritos litúrgicos [54].

Así, desde los Padres apostólicos a Orígenes, la gran visión escriturística del mundo, como historia sagrada siempre en acto, con la fase precristiana, con la de Cristo mismo en su vida terrena, con la fase eclesial, y la escatológica y celeste, y con la íntima unidad de esbozo, imagen, figura y preparación, cumplimiento y realización, que une entre sí las diferentes fases, esta gran visión—digo—ha ido fijándose y extendiéndose cada vez más. Esta precisión y extensión ha consistido, al parecer, principalmente en tres puntos: los Padres han aplicado notablemente los detalles del Antiguo Testamento considerados como imagen, figura, tipo, etc., a las realidades de la nueva economía e incluso de la economía futura y celeste viendo, consiguientemente, cada vez más cada uno de los detalles de la economía crística y cristiana sobre el fondo prefigurativo y preparativo del Antiguo Testamento. En segundo lugar, en los detalles de los acontecimientos sensibles de la vida de Cristo sobre la tierra y en los aspectos sensibles de la constitución y de la vida de la Iglesia, los Padres, y Orígenes especialmente, han considerado cada vez con mayor insistencia a su valor simbólico-real, expresión de una realidad espiritual presente. En tercer lugar, toda esta tendencia de visión simbólica realista de las cosas y de la historia se expresa cada vez más en el concepto general de *mysterion* del que los otros conceptos, como imagen, símbolo, figura, signo, etc., tienden a llegar a ser aspectos particulares o sinónimos.

Aplicación general del "mysterion" a toda la liturgia a partir del siglo IV.

Como quiera que sea, a partir del siglo IV todo esto llega a ser un fenómeno netamente determinado sobre la base del concepto general del *mysterion* antes explicado y por todos presupuesto [55]. Al mismo tiempo la aplicación de *mysterion*, extendiéndose cada vez más a cada uno de los detalles litúrgicos, compréndese explícitamente bajo esta expresión no sólo todos los ritos esenciales de la iniciación cristiana: bautismo,

la eucaristía y la misa cf., p.ej., *In Ex. hom.* 13,3: ed. Baehrens 6,274; *In Lev. hom.* 13,3: ed. Baehrens 6,471ss.; *In Num. hom.* 7,2 y 13,3: ed. Baehrens 6,274; *In Lev. hom.* 13,3: ed Baehrens 6,471ss: *In Num. hom.* 7,2: ed. Baehrens 7,39ss.; *In Num. hom.* 16,6: ibid., 151ss.; *In Ps.* 37 *hom.* 2,6: PG 12,1386 D.

[54] *In Num. hom.* 5,1: ed. Baehrens p.25ss.

[55] Cf. los textos citados en la p.1.ª; p.ej., el concepto de San Juan Crisóstomo: "Existe el misterio cuando consideramos en las cosas sagradas otras distintas de las que vemos" *(In ep. ad Cor. hom.* 1,7), y el de Teodoro de Mopsuestia: "Todo misterio es la manifestación en signos y símbolos de cosas invisibles e inefables" (*Catech.* XII,2).

confirmación y eucaristía, comprendida toda la Misa, pero también los ritos mismos del catecumenado: como la oración dominical, el credo, los exorcismos, etc.; luego, como ya se ha puesto de relieve [56], a partir del siglo v, y progresivamente: compréndense también en él el *myron*, las ordenaciones, la consagración de la iglesia, de los monjes, de las vírgenes, los funerales, las fiestas litúrgicas, las horas canónicas. De modo que, en último término, prácticamente toda la liturgia en su conjunto y en sus casos particulares es comprendida explícitamente bajo el concepto de *mysterion*.

La situación es sustancialmente la misma en la Iglesia siria. Hasta tal punto que el P. De Vries, queriendo tratar de la teología de los sacramentos entre los sirios monofisitas, estuvo obligado a decir que donde tomaba su material para su exposición era simplemente de la liturgia de la Iglesia. Sus tratados van intitulados de esta forma: *De los misterios de la Iglesia*. Bajo este concepto, Moisés Bar Kepha, por ejemplo, comprende: la renuncia a Satanás, la confesión de Cristo, la unción con el signo de la cruz, el bautismo, la confirmación con el santo *myron:* las oraciones que se dicen en las funciones sacerdotales; por qué no se arrodillan en los domingos ni en la fiesta de Pentecostés; por qué miran hacia el oriente cuando oran; por qué veneran la cruz, etc. Todos éstos son misterios de la Iglesia [57].

Otros autores, además de todos los ritos de la iniciación, comprenden en esta explicación de "misterios" la consagración de la iglesia, del *myron*, los ornamentos sacerdotales, las procesiones, la profesión o consagración de los monjes, los objetos que se encuentran en la iglesia, como el altar, los candelabros, el cáliz, la patena, etc.; los ritos de los funerales, en suma toda la liturgia. "Misterio para los teólogos sirios es toda cosa o acción sensible que, de modo misterioso, secreto, se refiere a una cosa suprasensible" [58]. "Lo que es característico en todas estas explicaciones y demuestra el concepto fundamental de los sirios respecto a los ritos de la Iglesia—dice todavía el mismo autor—es que ellos, a propósito de todos los ritos y objetos cultuales, siempre y ante todo se preguntan: ¿Qué cosa significan? ¿Por qué son "un misterio"? Todos estos tratados son comentarios de la liturgia, están llenos de explicaciones con frecuencia complicadas y peregrinas, acerca del significado de las ceremonias y de los objetos del culto. Explicar estos secretos significados es el fin principal de estos escritos" [59].

---

[56] Cf. antes nt.15-16.

[57] W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den syrischen monophysiten* (Roma 1940) p.30ss.

[58] L.c., 32. Habría que añadir, como lo nota el mismo De Vries en la p.33, "... y. en algún modo, la causa".

[59] L.c., p.32.

"Mysterium" y "sacramentum" entre los latinos.

El mismo modo de explicar las cosas prevalece en las iglesias latinas que expresaron las mismas ideas con los conceptos de *mysterium* y de *sacramentum*. Mientras que *mysterium* es la simple latinización de la palabra griega *mysterion* y se encuentra ya en las antiguas versiones latinas de la Biblia, *sacramentum* es de orden puramente latino: viene de *sacrare* y podría significar: la cosa que consagra; la cosa sagrada; el mismo acto de hacer una cosa sagrada [60]. *Sacramentum* fué antiguamente ante todo un vocablo militar: el *sacramentum militiae* que debía sufrir todo nuevo recluta a su entrada en el ejército romano. Se trataba de un rito religioso de iniciación y consagración a las divinidades protectoras del ejército, e incluía un juramento de fidelidad por parte del recluta. Esta palabra, junto con *mysterium*, traducían ya en las antiguas versiones latinas de la Biblia el *mysterion* griego de que habla, por ejemplo, San Pablo y más tarde el *mysterion* de la literatura eclesiástica griega, conservando el mismo sentido en todos los casos. Sólo que, al menos en Tertuliano, *sacramentum* pone vigorosamente de relieve el aspecto de la obligación moral y de juramento de fidelidad incluído ya en el *mysterion* griego, si bien bastante secundariamente. Así *sacramentum* como sinónimo de *mysterium* se usó para indicar las mismas cosas que los griegos indicaban con *mysterion* y estuvo relacionado con los mismos conceptos con los cuales conectaba *mysterium* como *signum, figura, symbolum, imago*.

Explícase de este modo que el concepto fundamental de *mysterium* y *sacramentum* en los Padres latinos sea lo mismo que el de *mysterion* en los griegos. Hablando del pan y del cáliz eucarístico San Agustín pudo decir a los neófitos: *Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur aliud intelligitur* [61]. Y pudo también hablar de "signos que, cuando se refieren a cosas divinas, se llaman sacramentos" [62].

También los objetos a los cuales se aplican las expresiones de *mysterium, sacramentum* son los mismos que los griegos y los sirios llamaban "misterios", "misterios de la Iglesia", es decir, no sólo Cristo, la Escritura en su sentido típico, alegórico o espiritual, y la Iglesia como tal, sino, además, todos los ritos cultuales y prácticamente toda la liturgia: ritos, oraciones, fiestas, prácticas litúrgicas, objetos litúrgicos [63].

---

[60] Sobre *mysterium* y *sacramentum* en los latinos, cf., p.ej., SCHILLEBEECKX, l.c., p.89ss.

[61] *Sermo* 272.

[62] *Epist.* 138,7

[63] Para San Agustín cf. antes p.41 nt.15-16. El *De mysteriis*, de San Hilario, es un tratado sobre el significado tipológico, alegórico y espiritual

Influjo de esta terminología en las liturgias.

Naturalmente, esta terminología *mysterion, mysterium, sacramentum,* con todos los términos similares de imagen, signo, tipo, sombra, figura, etc., ha pasado largamente al vocabulario de los mismos formularios litúrgicos de todas las liturgias históricas y actuales, que, es conocido, todas son prácticamente el fruto de la creatividad litúrgica de la época patrística [64].

Pero lo que es inmensamente más importante aún es que la gran mayoría de las mismas composiciones litúrgicas, incluso si no tienen explícitamente las palabras de *mysterion, mysterium, sacramentum,* imagen, etc., sin embargo, están fundamentalmente compuestas y estructuradas en la perspectiva de la ideología que estas expresiones suponen. Es decir, la idea predicha de *mysterion, mysterium, sacramentum,* etc., o, si se quiere, la idea que nosotros hemos llamado en su lugar historia sagrada y signo eficaz, con sus dimensiones diversas, constituye el fondo natural y la trama de las composiciones litúrgicas: la trama que se supone, se recuerda en modo explícito más o menos completamente, y que constituye en la liturgia el punto de partida de las consideraciones, de la oración en todas sus formas de alabanza, adoración, petición, arrepentimiento, de las enseñanzas, de las amonestaciones, de las aspiraciones. La misma trama sirve de criterio para la elección de las lecturas bíblicas en la liturgia o de criterio de interpretación de estas lecturas o del sentido litúrgico que se les da.

Así, creo, puede afirmarse tranquilamente que el fondo de todas las composiciones litúrgicas de la época patrística es

---

del Antiguo Testamento. Las dos obras de San Ambrosio *De mysteriis* y *De sacramentis* son una explicación de los ritos de la iniciación cristiana. Este modo en entender los *mysteria* y los *sacramenta,* identificándolos con toda la liturgia cuando se refieren a los ritos, permanece prácticamente inmutable en Occidente hasta el siglo XII (cf. A. MICHEL, *Sacramentaux:* DTC 14,1 [1939] 467ss.; D. VAN DER EYDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)* [Roma 1950]), cuando, con la distinción entre *sacramenta* y *sacramentalis,* debida, al parecer, a Pedro Lombardo, se comenzó a fijar la atención sobre la cuestión de aquello que distingue nuestros siete actuales sacramentos de los demás ritos litúrgicos.

[64] Es fácil darse cuenta ahora del uso abundante de esta terminología, p.ej., en el sacramentario leoniano, consultando el glosario de la edición del P. Mohlberg en las palabras *mysterium* y *sacramentum* (también *figura, imago).* He aquí algunos ejemplos, tomados del leoniano (ed.cit.) y del gelasiano (ed. WILSON; para ésta sólo se cita la página): Iglesia *sacramentum:* Gel. 82. *Sacramentum* y *mysterium* para designar la eucaristía y la misa: se encuentra en el leoniano en la mayoría de los pasajes donde aparecen estas palabras. Para designar el bautismo: Leon. 67,23; Gel. 58.59. Para designar fiestas y celebraciones litúrgicas, p.ej., Leon. 21,12; 48,22; Gel. 12.80.82.83. Para designar el matrimonio: Leon. 138,33. Para designar el símbolo apostólico: Gel. 53. Para designar el incienso: Gel. 81. Para designar el agua bendita: Gel. 47. Para designar el agua bendita de la fuente bautismal: Gel. 84.85.

siempre y en todos el *mysterion, mysterium, sacramentum,* en el sentido extenso antes explicado y según todas las dimensiones siempre supuestas o incluso más o menos recordadas. Estas dimensiones del *mysterion* son las mismas que en la primera parte de este trabajo hemos llamado dimensiones del signo litúrgico: preferencia a las realidades pasadas del Antiguo Testamento; los acontecimientos históricos de la vida de Cristo y sus acciones históricas; las realidades divinas de la gracia que comunican presencialmente los ritos litúrgicos; las disposiciones de culto en el ánimo de los fieles con la obligación moral que llevan consigo; las realidades escatológicas y celestes futuras. El conjunto de las relaciones de signo eficaz, de imagen, de figura, de primer esbozo y similares.

La explicación teológica de la liturgia en los Padres, como explicación de sus misterios.

Según lo dicho anteriormente, es fácil entender cómo, efectivamente, en la literatura patrística, la explicación teológica de la liturgia no sea otra cosa que la explicación de los "misterios" de los "sacramentos" o mejor aún del "misterio" del "sacramento", que la liturgia contiene en su conjunto y en cada una de sus partes; de su significado *mysticus,* como se decía [65], y ello con referencia a las diversas dimensiones del *mysterium* antes señaladas. Lo que notaba P. De Vries a propósito de los sirios: es decir, que la característica de sus tratados sobre "los misterios de la Iglesia" es la preocupación esencial de preguntarse para todo rito, gesto u objeto litúrgico, qué cosa "significa", por qué y en qué sentido es un "misterio", puede decirse simplemente de toda la literatura patrística en orden a la explicación simplemente irénica de la liturgia.

Naturalmente, en esta misma misión que se proponen los Padres existen matices y tendencias diversas, según la insistencia mayor o menor, ya sobre un aspecto diverso del misterio, ya sobre otro. Desde este punto de vista, un estudio comparativo del conjunto de la literatura teológico-litúrgica de los Padres es todavía necesario para descubrir mejor y mejor caracterizar las diversas tendencias y tradiciones. Parece, sin embargo, que la línea latina de los Padres, al menos antes del siglo VII, como Tertuliano, Ambrosio, Agustín, León, Zenón y Gaudencio, sea más unitaria, y en el fondo, también más simple, porque en la liturgia como *mysterion* y *sacramentum* parece atender ante todo a sus relaciones con las realidades del

[65] Es sabido que μυστικός es simplemente el adjetivo de μυστήριον.

Antiguo Testamento[66] y de Cristo mismo, así como a su aspecto de obligación moral. Entre los latinos, San Agustín, como era de esperar, es quien abarca más completamente los diversos aspectos del misterio íntegro, incluso litúrgico. Él, entre otras cosas, revela con gran vigor e insistencia la doctrina del cuerpo místico. Pero, en general, los latinos parecen atenerse con mucha precisión a los grandes esquemas de la misma historia sagrada en lo que tienen de dogmáticamente cierto.

También en los griegos, naturalmente, existe la tradición de que en el *mysterion* de la liturgia se atienda ante todo a las relaciones de las realidades litúrgicas con el Antiguo Testamento y con Cristo mismo. Orígenes añade a ello un gran interés por su valor figurativo de los diversos grados de la ascensión del alma hacia las alturas de la perfección gnóstica. Pero, en los griegos, ha tenido gran importancia la tendencia representada típicamente por el Pseudo-Dionisio.

Puede decirse que esa tendencia, en la liturgia como *mysterion,* relega al segundo plano sus relaciones con el Antiguo Testamento, y en general con el aspecto temporal e histórico de la revelación, y considera, por el contrario, ante todo su valor de imagen respecto a las relaciones del hombre con Dios, considerados en un plano casi trascendente, abstracto, más metafísico, en el sentido neoplatónico. Es el Dios trascendente y casi metafísico, más que el Dios de la historia sagrada que se considera operante y que se busca conseguir a través de los signos de la liturgia. No al acaso llámase esa tendencia "teúrgica". Tuvo por jefe a Teodoro de Mopsuestia, por su oposición a la alegoría bíblico-histórica; se desarrolló en sumo grado en el Pseudo-Dionisio[67], pasó luego a todos los sirios, que dependen muy estrechamente del Pseudo-Dionisio; a Máximo Confesor, y por lo mismo, más o menos, a toda la tradición bizantina posterior, comprendidos, aunque de modo bastante sobrio y despojados del metafisicismo dionisiano, Nicolás Cabasilas y Simeón de Tesalónica.

---

[66] La explicación del misterio de los sacramentos y de las fiestas litúrgicas en sus relaciones con el Antiguo Testamento en los Padres, tanto griegos como latinos, es precisamente el objeto del estudio, de J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (París 1951).

[67] Para la teología litúrgica del Seudo-Dionisio y su encuadramiento general cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien (Théologie* 29) (París 1954) p.92ss. 245-302. En el *mysterion* seudodionisiano, las realidades divinas, de las que es signo sensible y símbolo, son esencialmente la acción de purificación, de iluminación y de perfeccionamiento que Dios, la suma Tearchía, ejerce a través de los diversos grados de la jerarquía celeste y terrestre. Su visión del mundo es enteramente intemporal. El aspecto de historia sagrada casi desaparece.

Mérito e imperfección de estas explicaciones de los Padres.

En todos estos Padres, el mismo concepto fundamental de *mysterion*, como se ha explicado antes, está basado innegablemente sobre la roca firme de la Escritura y del dogma—nosotros mismos en la primera parte de nuestro trabajo no hemos hecho otra cosa que repetirla y revalorizarla—. Es también cierto que, en cada uno de los casos particulares de las referencias figurativas que ellos han establecido entre las diversas fases de este misterio, y sobre todo con la fase del Antiguo Testamento, todos los Padres, quién más, quién menos, se han excedido, cayendo no raras veces en arbitrariedades. Queda todavía por terminar el trabajo de juiciosa diferenciación en esta teología litúrgica figurativa de la literatura patrística emprendido por el P. Danielou [68]. Además, a una investigación histórica del origen de cada una de las referencias figurativas y de la extensión que han tenido cada una de las opiniones en este campo, el criterio fundamental teórico de esta diferenciación ha de ser el principio establecido por nosotros en la primera parte de este trabajo; los signos litúrgicos, en cuanto que significan una realidad sobrenatural, no son jamás signos simplemente naturales, sino libres, por lo mismo que en la liturgia un objeto, un gesto, una palabra, un rito íntegro, es "misterio" o signo de una realidad espiritual que se refiere a la acción de Dios en el mundo, en Cristo, y al culto que el hombre rinde a Dios, en Cristo; y manifestar qué realidad espiritual sea ese signo; y hasta qué punto y bajo qué aspecto preciso sea signo de aquella realidad, y cómo todo esto depende únicamente de la libre voluntad de la autoridad competente que ha establecido aquel punto de liturgia y por la autoridad competente que hace uso de él, no por opiniones privadas.

A las personas privadas no les queda otra cosa que conocer la voluntad de la autoridad competente por la vía ordinaria del método histórico, crítico, filológico, psicológico, filosófico, teológico. Que una cosa se preste naturalmente a ser figura e imagen de otra, no significa en liturgia que ella sea efectivamente figura o imagen o misterio de esta otra. Hay que ver si la autoridad competente, que ha establecido y hace uso de aquel punto de la liturgia, ha intentado efectivamente poner entre las dos cosas aquel nexo de signo o de misterio, y en qué modo preciso y hasta qué punto.

Sabemos que, si se trata de la sustancia del sacrificio y de

[68] Principalmente en las dos obras *Sacramentum futuri* y *Bible et liturgie*. Para hacer la misma diferenciación en la literatura teológico-litúrgica del Medievo occidental hasta el siglo XII cf. arriba la nt.16.

los sacramentos, la autoridad competente que los ha instituído es sólo Cristo. Cuáles sean, pues, las realidades espirituales a las cuales los sacramentos en su sustancia hacen referencia como misterios en el sentido antes explicado, depende sólo de la voluntad de Cristo, que nosotros podemos conocer por las vías ordinarias que nos hacen conocer la revelación. Lo mismo vale de las referencias del Antiguo Testamento a las realidades del Nuevo.

Para las otras partes de la liturgia, la autoridad competente es la misma Iglesia, cuyas intenciones en orden al alcance preciso del "misterio" que tiene todo caso particular litúrgico, podemos conocerla mediante el origen, la historia, de este caso particular, los textos que lo acompañan, etc. Es, pues, necesario pasar por este criterio toda la teología litúrgica figurativa de la literatura patrística, y descartar todos aquellos casos particulares que no resistan este examen, incluso si se trata de usos antiguos y más o menos comunes entre los mismos Padres.

El fruto de esta diferenciación ha de ser la revalorización de una sana teología litúrgica figurativa y, en general, del concepto de signo, figura, etc., y por lo mismo del simbolismo y del *mysterium* en teología. En efecto, el concepto de signo y su aplicación en todo el campo de la teología es la gran contribución patrística en este campo. En este concepto ven ellos toda la liturgia. La gran ventaja de haber considerado toda la liturgia ante todo en este concepto de signo y de haber puesto siempre como primera cuestión la del significado de todos los signos, es decir, del sentido de los "misterios" en general de la Iglesia, y que sólo en el cuadro de esta teología general de los "sacramentos" y de los "misterios" de la Iglesia han elaborado y desarrollado la teología de los siete mayores sacramentos y misterios. En una palabra: en los Padres la teología de los siete sacramentos está en el cuadro connatural de la teología litúrgica en general. En efecto, considerar ante todo en los ritos litúrgicos el aspecto signo, o "misterio" o "sacramento" en el sentido de los Padres, es considerar ante todo lo que es común a toda la liturgia y a cada una de sus partes.

Sabemos, naturalmente, que estas ventajas fueron pagadas también con una desventaja: la de no llegar todavía a un análisis suficiente de la distinción de nuestros siete ritos o sacramentos mayores del resto de la liturgia, distinción que mira esencialmente a su origen, eficacia y necesidad especial respecto a todos los demás. Es innegable que en el concepto patrístico de *mysterion, mysterium, sacramentum,* sobresale de tal modo el aspecto signo, que el aspecto eficacia, realmente contenido en él y notado por los Padres, queda poco analizado

y ulteriormente determinado en cada uno de sus aspectos [69]. Fué gran mérito de la escolástica occidental, especialmente de Santo Tomás, haber elaborado precisamente en el concepto de *sacramentum, mysterium,* el aspecto de eficacia que había quedado bastante indeterminado en la tradición patrística, lo cual permitió reconocer reflexiva y plenamente el lugar especialísimo que a nuestros siete sacramentos corresponde en todo el conjunto de la liturgia.

Pero sabemos también que, mientras en el mismo Santo Tomás el equilibrio entre los dos aspectos: signo y eficacia de los *sacramenta,* era todavía notable y por lo mismo fué también notable la inserción de la liturgia en la síntesis teológica, al menos en el tratado de los sacramentos, en los escolásticos posteriores este equilibrio vino a menos: se consideró de tal modo el aspecto eficacia que se olvidó mucho el aspecto signo y por lo mismo quedó la liturgia prácticamente fuera de la síntesis teológica. Una más justa revalorización del aspecto signo, conseguida en la escuela de los Padres, pero con respeto a todos los progresos posteriores de la teología, de la exégesis y de la historia, debe llevar a encontrar una más íntima unidad entre la liturgia y la síntesis teológica en general.

4. La cuestión de la autoridad de la liturgia y su uso polémico en los Padres

Si el concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum,* es el centro a que converge el máximo interés de los Padres en su visión teológica de la liturgia, es verdad, sin embargo, que ellos han recurrido también a la liturgia como fuente de argumentación teológica contra las dudas o negaciones en torno a un punto determinado de la doctrina de la Iglesia. Ellos han considerado a la liturgia como una "autoridad" [70] para resolver esas dudas eventuales de los creyentes y refutar las negaciones de los que yerran. Estudios recientes han aclarado sustancialmente en qué extensión y en qué sentido hayan hecho

---

[69] Hecho significativo: Schillenbeeckx, que analiza largamente en su obra el aspecto signo según los conceptos predichos en los Padres, no puede indicar (p.80ss.) más que relativamente pocas y generales expresiones patrísticas, que se refieren al aspecto de la eficacia en los mismos conceptos.

[70] San Agustín especialmente ha relacionado claramente la cuestión del valor probativo de la liturgia con la cuestión de la *auctoritas,* concepto que es, como se sabe, de capital importancia en todo el procedimiento de San Agustín. Cf., p.ej., M. Loehrer, *Der Glaubensbegriff des heiligem Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones* (Einsiedeln 1955) p.81ss. Cf. también A. H. Wagenwoort-B. Tellenbach, *Auctoritas:* Realenziklopedie für Antike und Christentum, edit. por T. Klauser, 1 (1950) 904-09.

los Padres eso, principalmente por los estudios de Federer y de Capelle [71]. Bastará aquí recordar los resultados.

La autoridad de la liturgia para los Padres es tal que llegan a imponer la obligación de la observancia de los ritos, palabras y usos de que ella se compone y de la adhesión a las creencias implicadas en ellos. Los Padres recurren, pues, a la liturgia cuando creen oportuno inculcar tal obligación. Este recurso, como es natural, es especialmente notable en las controversias doctrinales. Bastará insinuar las principales.

Controversias en las que se utilizó notablemente la liturgia.

Ya en la controversia antignóstica del siglo II, San Ignacio de Antioquía [72], y con mayor amplitud aún San Ireneo [73], invoca a la práctica eucarística de la Iglesia y al sentido de la presencia real de Cristo, que la Iglesia consideró en ella, para refutar la doctrina gnóstica dualística de la apariencia del cuerpo de Cristo y de la perversidad esencial de la materia, con la consiguiente imposibilidad de que el cuerpo participe de la vida divina, especialmente en la resurrección de la carne [74]. Tertuliano, contra este segundo punto de la doctrina gnóstica, saca el argumento no sólo de la eucaristía, sino también del rito íntegro de la iniciación cristiana [75].

En la controversia sobre la validez del bautismo conferido

---

[71] K. FEDERER, *Liturgie und Glaube. "Legem credendi lex statuat supplicandi." Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (Freiburg i.S. 1950). Para esclarecer el alcance de los capítulos seudocelestinos *legem credendi lex statuat supplicandi*, investiga el uso de la liturgia como prueba de la fe en las cuestiones discutidas con los no católicos en Próspero de Aquitania, San Agustín, San Ambrosio, Optato Milevitano, San Cipriano, Tertuliano y los Padres antes de Tertuliano (B. CAPELLE, *Autorité de la liturgie chez les Pères*: Recherches de Théol. Ancienne et Médiévale 21 [1954] 5-22). Analiza nuevamente los textos de los Padres sobre la autoridad de la liturgia como prueba de la fe para poner de relieve más vigorosamente que, a sus ojos, la liturgia tiene tal autoridad en virtud de la universalidad con que se practica en la Iglesia, la cual universalidad, a su vez, indica el origen apostólico, último fundamento de la autoridad de la liturgia según los Padres.

[72] Cf., p.ej., *Smyrn.* 7,1; *Eph.* 20,2.

[73] Cf., p.ej., *Haer.* 1,3,1 (1,5); 4,18,15 (31,4); 5,2,2ss. (2,1-3).

[74] El argumento consiste en poner de relieve aquello que implica, respecto a la bondad esencial de la materia, la práctica eucarística de la Iglesia, en la cual nuestro mismo cuerpo recibe el cuerpo y la sangre de Cristo; a mostrar la contradicción que existe siguiendo aquella práctica y a negar la doctrina que lleva consigo.

[75] Es célebre el texto del *De carnis resurrectione* 8: "La carne es la clave de la salvación. Cuando el alma es tocada por Dios, la carne sirve de instrumento. La carne es lavada a fin de que el alma sea purificada; la carne recibe la unción para que el alma sea consagrada; la carne es signada (con el signo de la cruz) para que el alma sea defendida; la carne es cubierta con la imposición de las manos para que el alma y el espíritu sean iluminados; la carne es alimentada con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma sea saciada de Dios. No pueden, pues, estar separados en la recompensa los que estuvieron unidos en la acción". Cf. también *Adv. Marc.* 1,14.

por los herejes, que puso en oposición a San Cipriano y al papa San Esteban, uno de los puntos esenciales, incluso tal vez el punto esencial, fué precisamente el de la autoridad del uso litúrgico relativo a las respectivas iglesias.

En las luchas trinitarias el recurso a la autoridad de la liturgia tuvo una parte importante. Orígenes, por ejemplo, recurría a las preces anafóricas en sus discusiones contra los modalistas [76]. El recurso a los textos litúrgicos trinitarios estuvo al orden del día en la controversia contra los arrianos y antiarrianos. El caso más célebre es la controversia sobre el sentido de la doxología litúrgica como la conocemos por medio de los capítulos 15-17 de la obra *De Spiritu Sancto* de San Basilio [77]. No menos típico es el caso del anónimo arriano que recordaba irónicamente a los católicos los textos de su propia liturgia que implicaban, a su parecer, la misma doctrina arriana [78]. Hemos insinuado ya en su lugar [79] la influencia que la lucha arriana tuvo en las composiciones litúrgicas hasta el primer Medievo.

También en la controversia donatista se encuentra algún recurso a la liturgia en Optato de Milevi [80] y en San Agustín [81]. San Jerónimo, a su vez, no dejó tampoco de recurrir a la liturgia para defender contra Vigilancio el culto de los santos y de las reliquias [82].

Pero fué especialmente la controversia pelagiana y semipelagiana la que dió ocasión de recurrir a la autoridad de la liturgia. San Agustín la utilizó prácticamente en todos los puntos esenciales debatidos con Pelagio y los semipelagianos: pecado original y sus consecuencias, relaciones entre la gracia y el libre albedrío, predestinación, perseverancia, especialmente la necesidad de la gracia para cualquier obra buena sobrenatural, incluso al principio de la misma [83]. Dos puntos de la liturgia sirvieron especialmente a San Agustín como base de sus argumentaciones: en la cuestión del pecado original: el bautismo de los niños con los ritos que lo preceden y que hacen incontrovertible el sentido de tratarse verdaderamente, incluso en el caso de los niños, del bautismo para la remisión de los pecados, especialmente los ritos de los exorcismos y de la *exsuflatio* [84]; para la cuestión de la necesidad de la gracia para toda obra saludable, incluso en su comienzo, así como para la cues-

[76] *Coloquio con Heraclide* ed. Scherer (Le Caire 1949) p.128ss.
[77] De esta controversia hemos hablado antes.
[78] Cf. los fragmentos publicados por vez primera por Mai; nueva ed. en MOHLBERG, *Sacramentarium veronense* (Roma 1956) p.201ss.
[79] P.178ss.
[80] P.ej., *Contra Parm.* 2,20; 3,12.
[81] P.ej., *C. ep. Parm.* 2,10,20; *De bap.* 4,23,30; *Epist.* 185,9,39.
[82] *Contra Vigilantium.*
[83] Cf. la documentación detallada en K. FEDERER, l.c., 23ss.
[84] Cf., p.ej., *De peccat. meritis* I,63,34; *Opus imperf.* 2,181; *Epist* 194,43-46,10.

tión de la predestinación y de la perseverancia; las oraciones de la liturgia, tanto impetratorias como eucarísticas [85]. El argumento contra los semipelagianos tomado de las oraciones de la liturgia es desarrollado particularmente en la epístola 217. Propiamente este argumento es el que luego tomó Próspero de Aquitania para el mismo fin de la polémica contra los semipelagianos sobre la necesidad de la gracia incluso para el comienzo de la obra buena saludable y que pasó al *Indiculus*, donde aparece en la fórmula conocida: *legem credendi lex statuat supplicandi* [86]. Es bien conocido que la controversia antipelagiana y antisemipelagiana ha tenido gran influencia en las composiciones litúrgicas romanas de los siglos V y VI [87].

También tuvo una cierta importancia la liturgia y el argumento litúrgico en las controversias cristológicas [88].

En el último período de la edad patrística y antes del siglo XIII en Occidente y del XVI en Oriente existió una serie de controversias dogmáticas en las que el recurso a la liturgia fué más o menos abundante: la controversia de las imágenes [89]; la suscitada por el adopcionismo español [90]; la larga controversia fociana y cerulariana, continuada luego en aquella entre los católicos y la Iglesia griega disidente [91].

---

[85] En diversos textos de San Agustín, no sólo tiene directamente el carácter de oración privada, sino también litúrgica; p.ej., *De dono pers.* 15,7; 33,13; 63-65,23.

[86] Cf. arriba.

[87] Para la controversia semipelagiana en el sacramentario leoniano cf. C. VAGAGGINI, *La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana:* Studia benedictina in memoriam gloriosi transitus S. P. Benedicti: Studia Anselmiana 18-19 (Roma 1947) p.46-53; C. MOHLBERG, *Sacramentarium veronense...* p.LXXIV.

[88] Especialmente por las alteraciones y novedades que los monofisitas introdujeron en la liturgia conforme a sus opiniones y las protestas de los ortodoxos contra los cambios introducidos en la misa por Nestorio y Teodoro de Mopsuestia; por la alteración del rito de la *commixtio* en los eutiquianos; por el abandono del rito de la gota de agua en el cáliz en los armenios; por la introducción en el trisagio de la clásula *qui crucifixus es pro nobis*, hecha por Pedro el Batanero.

[89] Para el recurso a la liturgia en San Juan Damasceno cf. B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Joannes von Damaskus* (Ettal 1956) p.55-75, especialmente p.62.70.

[90] Elipando y Félix de Urgel, para apoyar su teoría adopcionista, citaban algunos textos de la liturgia mozárabe. El concilio de Francfort del 794 refutó esta opinión.

[91] Los principales puntos litúrgicos traídos en esta polémica son, como es sabido, la inserción del *filioque* en el credo niceno-constantinopolitano, que en Occidente comenzó a ser cantado en la misa en el siglo VI; la licitud de la larga serie de usos litúrgicos que Cerulario y los controversistas griegos de la época reprobaban a la Iglesia occidental, especialmente el uso del pan ácimo. Cf., p.ej., M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* 1 (París 1926) p.268ss.311ss.; M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis* ed.2 (Romae 1950), p.168. También la cuestión de la epiclesis tuvo, como se sabe, una parte importante en esta controversia. Cf., p.ej., M. GORDILLO, l.c., p.174ss. Y en general, para todas las cuestiones discutidas entre católicos y focianos (comprendido el primado del Romano Pontífice, la Inmaculada Concepción y las diversas cuestiones referentes a los sacramentos y a los novísimos), el recurso a la autoridad de la liturgia fué siempre bastante abundante en ambas partes hasta los tiempos recientes.

Finalmente, un punto doctrinal que los Padres desde la antigüedad tuvieron muchas veces que defender y para ello recurrieron a la autoridad de la liturgia, fué la licitud y la utilidad de las oraciones por los difuntos y la ofrenda del sacrificio de la Misa por ellos [92].

La autoridad de la liturgia y su apostolicidad y universalidad fué una misma cosa en los Padres. Indeterminaciones.

Pero más que el elenco de las controversias en las que se recurrió a la autoridad de la liturgia, interesa la mente misma en que se hizo tal recurso. Fué, pues, admitida la autoridad de la liturgia en el sentido de que, por el hecho mismo de que ella contiene ciertos usos y ritos e implica cierta doctrina, se sostiene que la observancia de esos usos y de esos ritos y la creencia en esa doctrina es obligatoria. Pero ¿dónde se funda, para los Padres, en último análisis, esa obligatoriedad? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Es la misma para todos los ritos, usos y creencias implicadas en cualquier modo en la liturgia? ¿Existen, por el contrario, grados diversos en las mismas?

Poner tales y semejantes cuestiones a propósito de los Padres equivale ni más ni menos a preguntarse si y hasta qué punto y con qué perfección se hayan precisado en la época patrística las reglas metodológicas generales para determinar la autoridad teológica de la liturgia y especialmente sus relaciones con la fe, tanto general cuanto en cada uno de sus casos particulares. Lo cual equivale a buscar en los Padres aquellas reglas metodológicas generales de las relaciones entre la fe y la liturgia que nosotros nos hemos esforzado en determinar teoréticamente en el capítulo XVI. Es claro, sin embargo, que la determinación precisa de estas reglas presupone la elaboración particularísima de todos los grandes conceptos que constituyen la base de la criteriología teológica, como, por ejemplo, por citar algunos: entre el magisterio y la tradición; de la distinción entre los diversos grados autoritativos en que el magisterio propone aquello que propone; de la distinción entre materia de fe y costumbres y materia no de fe ni de costumbres; de la determinación de los órganos auténticos del magisterio; de la posición de cada uno de los obispos y la posición general de la Iglesia romana y del obispo de Roma en ese magisterio; del

[92] Cf., p.ej., CIRILO DE JERUSALÉN, *Cathes. myst.* V,9.10; EPIFANIO, *Haer.* 75 n.8,9: PG 42,513B.516A.B; JUAN CRISÓSTOMO, *In ep. ad Cor. hom.* 41,5: PG 61,361: *In ep. ad Phil. hom.* 3,4 p.62,203ss.; *In Act. hom.* 21,4: PG 60,170; EUSTRACIO DE CONSTANTINOPLA (s. VI), *Sermo in eos qui dicunt animos humanos...*: PG 80,319-80; SAN AGUSTÍN, *De haer.* 53; *Sermo* 172,2,2; *Enchiridion* 110,29; *De cura pro mortuis gerenda* 3,6.

hecho y del sentido de la evolución de los dogmas y de las doctrinas. Quiere decirse, en una palabra, que buscar con qué mentalidad recurrieron los Padres a la autoridad de la liturgia significa necesariamente tocar toda la cuestión de la criteriología teológica de la edad patrística.

La primera consecuencia es que no debemos esperar encontrar en el período patrístico una clara y completa solución de la cuestión, sino sucesivos acercamientos y matices diversos, a veces notables. La segunda es que la cuestión de la naturaleza de la autoridad de la liturgia en el período patrístico está íntimamente unida con el concepto de tradición, porque, como es conocido, en el cuadro de este concepto los Padres, prácticamente, desarrollan lo que elaboran de la metodología y criteriología teológica. Ahora bien, "tradición" para los Padres puede tener un significado generalísimo para indicar, objetivamente hablando, todo lo que la Iglesia viva de todo tiempo propone como saludable a los fieles: enseñanzas, preceptos, usos y precisamente, en cuanto la Iglesia la ha recibido de Cristo, por medio de los apóstoles, y en virtud de la sucesión apostólica que la une con ellos, y de la asistencia infalible del Espíritu Santo, ella la ha conservado y la transmite fielmente [93]. A partir de este cuadro elaboró la edad patrística cuanto propone en torno a la cuestión de la autoridad de la liturgia. La liturgia tiene autoridad porque forma parte de la tradición objetivamente considerada. Ahora bien, tradición, en el concepto patrístico, implica estos elementos: Iglesia, apóstoles, sucesión apostólica, Espíritu Santo. Pero no digo que, a propósito de la liturgia, cuando se fundaba su autoridad sobre la tradición, se pensase en modo igualmente claro en cada uno de estos elementos, y que se hiciese un análisis profundo y se determinase hasta qué punto los casos particulares de la liturgia empeñan a la Iglesia, derivan de los apóstoles, son fruto de la asistencia del Espíritu Santo.

El modo de justificar la autoridad de la liturgia en el cuadro general del concepto de tradición que, en los documentos llegados a nosotros, aparece históricamente el primero y quedó luego como el modo primordial durante toda la era patrística, fué el que la fundamenta sobre el hecho de que la liturgia es cosa de la Iglesia recibida de los apóstoles, es decir, su apostolicidad.

Que haya sido antiquísima esta mentalidad que tiende a hacer remontar hasta los apóstoles, en modo genérico y no determinado, la práctica litúrgica y disciplinar de la Iglesia, no documentada por la Escritura, demuéstranlo ya los títulos de pseudoapostólicos de la primera literatura de interés litúrgico,

---

[93] Cf., p.ej., A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff* (Münster i. W. 1931).

como la *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, la *Tradición apostólica* de Hipólito, la *Didascalia de los apóstoles*, las *Constituciones apostólicas* [94].

Como quiera que sea, cuando, en los documentos que tenemos, se comienza a justificar explícitamente la autoridad de una determinada práctica litúrgica no consignada en la Escritura, se recurre a la apostolicidad, demostrada, a su vez, por la universalidad de su observancia en la Iglesia. Si una práctica litúrgica es observada comúnmente en las iglesias, se concluye, sin distinciones ulteriores, que es de origen apostólico y por lo mismo que tiene la autoridad de los apóstoles. Así obra Tertuliano [95]; así obran Orígenes [96], San Basilio [97], San Agustín [98]; así se encuentra también en el *Indículus* [99].

En algunas circunstancias se hicieron observaciones que, profundizadas, hubieran podido introducir en el concepto predicho distinciones y matices importantes. Mas esta penetración, respecto a la liturgia, no se verificó efectivamente. Así San Ireneo, cuando ha de oponerse a la pretensión gnóstica de una tradición apostólica secreta, invoca, para refutarla, a la unanimidad y universalidad de la fe en las diversas iglesias cristianas como prueba de la verdadera tradición apostólica que ellas continúan realmente, mientras que la falta de unanimidad y de universalidad entre los herejes demuestra, a su parecer, la no apostolicidad de sus doctrinas; pero cuando se trata de determinar un criterio seguro en las cuestiones o en las prácticas que implican la fe y para las que no existe unanimidad entre las mismas iglesias cristianas, él recurre a la autoridad especial de la Iglesia de Roma fundada sobre un título especialísimo de apostolicidad, mientras que sabe muy bien que, para prácticas, incluso litúrgicas, en las que la fe no está implicada, como en la de la fecha de la Pascua, la falta de unanimidad entre las iglesias cristianas no tiene consecuencias y

[94] Admitida también la realidad de la evolución de la disciplina y de la práctica eclesiástica, y, por lo mismo, supuesto que no se quiera hacer remontar *directamente* a los apóstoles todas las prácticas particulares disciplinares y litúrgicas que se usan en la Iglesia, esta mentalidad es perfectamente justificada, en cuanto quiere afirmar que toda la estructura de la vida de la Iglesia se remonta hasta los apóstoles directa o indirectamente, inmediata o mediatamente. DOM CAPELLE (l.c., 10ss.) hace notar, con toda razón, que, en las tres primeras obras antes citadas, el título seudoapostólico no parece implicar otra cosa, en la mente de sus autores, que la persuasión genérica del origen apostólico de la Iglesia en general y que el uso de aquellos títulos parece haber sido sólo un género literario. Por el contrario, para las *Constituciones apostólicas*, juzga dom Capelle que se trata de un verdadero y propio fraude.

[95] *De corona* 3.

[96] *In Num. hom.* V,1: ed. Baehrens p.26.

[97] *De Spiritu Sancto* c.25-27.

[98] P.ej., *De Baptismo* 2,12,7; 4,31,24.

[99] "Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae *ab Apostolis tradita, in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur*" (Denz. 139; cf. también 140).

que, incluso, prácticas diversas pueden a veces llamarse igualmente tradiciones apostólicas diversas [100].

También en la discusión entre San Cipriano y el papa San Esteban sobre la validez del bautismo de los herejes y sobre la necesidad o no de rebautizarlos si volvían a la verdadera Iglesia, faltando unanimidad en la práctica litúrgica entre las iglesias cristianas, fué necesario recurrir a otro criterio para determinar cuál era la verdadera tradición apostólica en ese caso. Sábese que el papa San Esteban vió nuevamente este criterio en la autoridad especial y apostolicidad de la Iglesia de Roma [101], mientras que San Cipriano terminó por refugiarse en el criterio carismático de la inspiración que todo obispo recibe directamente del Espíritu Santo [102].

Se observó, pues, en conexión con la cuestión de los criterios últimos de la fe cristiana, la importancia de la presencia viva del Espíritu Santo en la Iglesia [103]; pero no parece que esa observación haya sido puesta explícitamente en relación con la cuestión de la autoridad de la liturgia.

Por el contrario, San Cipriano [104] y San Agustín [105], en relación con la misma cuestión, acentuaron el argumento de la santidad de la Iglesia: la santidad de la Iglesia garantiza que cuanto ella hace y dice en la liturgia no es un juego vano o cosa vana.

Se insistió a veces sobre la posibilidad de que diversas iglesias siguiesen prácticas diversas en cuestiones que no dañan la unidad de la fe [106], observación que hubiera podido llevar a la clara distinción, entre las mismas prácticas litúrgicas comunes a todas las iglesias, de las que implican una doctrina de fe y de las que no la implican. También la práctica común, seguida largamente en todas las iglesias hasta el siglo V y VI, de introducir en la liturgia composiciones nue-

---

[100] Cf., p.ej., *Haer.* III,3,1; III,3,2; III,4,1; V,20,2. Son conocidos los textos de San Ireneo sobre la autoridad especial de la iglesia de Roma. Para la posición de San Ireneo en la cuestión de la Pascua cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* V,23,1.

[101] Cf. SAN CIPRIANO, *Ep.* 74,1 y Firmiliano, entre las epístolas de SAN CIPRIANO 75,5ss.

[102] Para San Cipriano, la tradición divina desde los apóstoles es siempre el criterio último; mas en el caso de controversia, para reconocer cuál es la verdadera tradición de los apóstoles, recurre al Espíritu Santo, que guía a todo obispo. Esto, nótese bien, sólo vale pera los casos en que no existe unanimidad entre las iglesias, porque, si existe tal unanimidad, ella es, para San Cipriano, signo de la presencia del Espíritu, y, por lo mismo, de la verdadera tradición. Cf. *Ep.* 68,5.

[103] Sobre todo, SAN IRENEO, *Haer.* 3,24,1. También Tertuliano, *De praescript.* 28.

[104] Véanse a este propósito las conclusiones de FEDERER, l.c., p.74.

[105] San Agustín insiste mucho sobre el hecho de que lo que la Iglesia hace no puede ser un juego vano y falaz. Cf., p.ej., *De pecc. meritis,* 1,63; *Ep.* 217,1-7.

[106] San Ireneo sobre la cuestión de la Pascua (cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.* V,23,1). También Firmiliano de Cesarea (entre las obras de SAN CIPRIANO, 75,6).

vas y ritos nuevos, incluso en cosas importantísimas y que a primera vista hubieran podido parecer intangibles, como en la misma anáfora de la Misa, y hasta un cierto signo, en los mismos ritos de iniciación cristiana, hubiera podido hacer descubrir a la reflexión teológica, más clara e insistentemente que cuanto sucedió efectivamente, el hecho de la evolución histórica de la liturgia y el principio de la licitud de tal evolución y adaptación según las circunstancias y dejando siempre a salvo la fe. De hecho, sin embargo, la cosa, teóricamente hablando, fué mejor vislumbrada, por ejemplo, por San Basilio [107], que claramente observada por el común de los teólogos.

Igualmente en la antigüedad patrística se encuentran, en el fondo, pocos indicios en orden al concepto (que tiene gran importancia para la cuestión de la autoridad de cada una de las partes de la liturgia), de una verdadera evolución de los mismos dogmas después de la muerte de los apóstoles, evolución que, sin ser precisamente creadora en sentido transformista, sea sin embargo algo más que una simple formulación diversa de los dogmas explícita y claramente propuestos desde la edad apostólica [108].

En suma, pues, debemos ante todo constatar el hecho que, en la edad patrística, se reconoció desde principios y comúnmente a la liturgia como autoridad para dirimir cuestiones puestas en duda o discutidas y que, efectivamente, en las polémicas doctrinales se recurrió a ella no de modo indiferente. Mas en cuanto a la elaboración reflexiva de reglas que permitan determinar en los casos particulares esa autoridad y que den cuenta teológicamente de su naturaleza, parece débase admitir que se quedó a las observaciones generales que conectan esta autoridad con la autoridad misma de la Iglesia, fundada sobre los apóstoles, sin ir mucho más allá en el análisis de este concepto y de la aplicación que puede hacerse de la liturgia en general y de cada una de sus partes históricas o actuales.

La conclusión precedente indúcenos una vez mas a afirmar que, en la reflexión teológica de la edad patrística en torno a la liturgia, la cuestión de su autoridad teológica para dirimir las cuestiones discutidas no ocupa precisamente el lugar primero y no consiste en este punto la riqueza de la teología litúrgica de los Padres. Esta riqueza, por el contrario, consiste ante todo en la exposición irénica que ellos hacen a

---

[107] En la cuestión de la nueva doxología introducida por él *(De Spiritu Sancto* 25-27).

[108] Como afirmaciones del hecho de la evolución de los dogmas se cita: ORÍGENES, *De princ. praef.* 3ss.; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 31,24; SAN AGUSTÍN, *Sermo* 294,4; *De civit. Dei* 16,2; *De baptismo,* 2,4,5; *C. Iul.* I,6,22; *Enarrat. in Ps.* 52,22; *De praedest. sanct.* 14.

los fieles del contenido intrínseco que la liturgia tiene para el creyente, el cual, habiendo superado, o no habiendo probado jamás, la fase de las dudas o de las discusiones, acepta pacíficamente como incluído en las fuentes de la revelación lo que la Iglesia propone y desea sólo contemplar su contenido y conformar con él la vida. Esta riqueza, como hemos demostrado, está encentrada toda en el concepto de *mysterion, misterium, sacramentum* y para conocerla, más que a los tratados polémicos de los Padres, hay que acudir a su literatura mistagógica propiamente dicha, a sus explicaciones de la liturgia en un sentido más amplio, a sus homilías sobre el año litúrgico, tener el valor de afrontar la comprensión de aquellas que a muchos de nosotros parécennos elucubraciones alegóricas sobre el culto.

5. El ideal de la teología como gnosis, última raíz de la posición de la liturgia en la teología de los Padres. Aspectos positivos y aspectos negativos

Llegados a este punto puede preguntarse por qué la teología de los Padres ha sido estructurada en esa forma. Como cuando se trató de encontrar la última raíz que explicase la posición efectiva de la liturgia en la síntesis positivo-escolásca y en la misma síntesis de Santo Tomás, hubo que recurrir a lo que fué su modo propio de concebir la teología, es decir, al ideal que persiguieron en ella, así también para entender el último motivo del porqué en la teología de los Padres figura la liturgia en el modo y en la perspectiva predichos, hay que conocer el ideal que tuvieron en el trabajo teológico. El ideal teológico de Santo Tomás estuvo determinado por el ideal entitativo, es decir, por el ideal de la ciencia aristotélica de las esencias con el presupuesto de que las ciencias empíricas, y en especial la historia, no son verdadera y propiamente ciencias y por lo mismo con una fuerte preferencia del ideal filosófico, incluso metafísico, en la ciencia. El ideal positivo-escolástico añadió a esto y puso en primer plano la demostración histórico-apologética de las fuentes. El ideal patrístico del trabajo teológico en los trabajos expositivos y no directamente polémicos fué, por el contrario, la gnosis, o latinamente la *sapientia*.

Origen y naturaleza del ideal teológico de la gnosis.

Sin entrar en los detalles de este concepto [109], baste insinuar sus características principales. Su origen es el ideal bí-

[109] Más amplias explicaciones se darán en una metodología teológica de próxima publicación.

blico contenido en la expresión: el conocimiento de Dios, *iada Iahweh, gnosis tou Theou,* o simplemente: el conocimiento, la *iada,* la *gnosis.* Lo que aquí debemos observar es que en ella no se trata precisamente del sólo conocimiento conceptual de Dios, del mundo y de la vida, sino de un conocimiento religioso, que implica una actitud general de todo el ser y principalmente de la voluntad y de los afectos y, por lo mismo, de toda la vida incluso práctica. En la *iada Iahweh* o *gnosis tou Theou,* el amor de Dios, el conocimiento de Dios, la sabiduría, son cosas inseparables. Es, pues, una actitud general de conocimiento y de amor afectivo y efectivo en el cual, según la mentalidad general hebraica, no se preocupa de distinguir ni analizar, con mentalidad casi filosófica, las potencias diversas y sus actos diversos que entran en juego. El hombre no puede llegar al "conocimiento de Dios" sin la revelación, que es la manifestación suma de la benevolencia gratuita y del amor de Dios para con los hombres. El hombre—como dirá más tarde San Pablo continuando exactamente la mentalidad del Antiguo Testamento—no podría conocer a Dios, si Dios antes no hubiera conocido al hombre [110]. Por esto la Escritura es el libro del conocimiento de Dios, porque en él el hombre, a través de las intervenciones de Dios en la historia del mundo, puede ver y experimentar cómo y cuánto Dios ha conocido y conoce al hombre y por lo mismo saber el valor religioso de todas las cosas y cómo el hombre pueda y deba conocer a Dios. Resulta de aquí que *iada Iahweh, gnosis to Theou* y meditación y penetración de la historia sagrada en las Escrituras están íntimamente unidas. La asidua meditación y penetración de la historia sagrada en las Escrituras es para el hombre fuente eminente de *gnosis.*

Que la *gnosis* helenística, aparte naturalmente la concepción de un Dios personal y transcendente que, junto a todas las consecuencias que ello implica señala el punto de diferencia profunda entre el mundo helenístico y el mundo hebraico, demuestra no sólo una coincidencia notable de ideales con la gnosis judía, sino también, por una parte esencial, una derivación histórica de la misma, parece cada vez más probable [111].

Cuando en la época después de los apóstoles comenzó entre los cristianos el primer movimiento notable de mayor penetración de la simple fe, este ideal se formuló naturalmente en términos de gnosis que indicaba, tanto en la tradición bí-

---

[110] Cf. Gal. 4,9. El mismo San Pablo (Eph. 1,1-9; 2,4-10); y San Juan (1 Io. 4,10-19) dirán, con semejante mentalidad, que el amor del hombre para con Dios presupone el amor de Dios para con el hombre. Cf. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul* (Louvain 1949) p.51ss.

[111] Cf. E. PETERSON, *Gnosis:* Encicl Catt. 6 (1951) 879ss. Los nuevos manuscritos descubiertos en el Mar Muerto aseguran más esto.

blica judía como en el ambiente helenístico de la época, el conocimiento religioso superior, no de orden puramente conceptual, sino estado psicológico formado por un orden volitivo y afectivo al mismo tiempo, que implicaba preparación y purificación moral en el sujeto que tendía a tal idea como a fin supremo de la vida. Este ideal de gnosis junto a los puntos generales comunes tuvo, naturalmente, entre los cristianos, sus características, que lo distinguían de los movimientos paralelos no cristianos, y también sus diversos matices, tendencias y desarrollos sucesivos.

Propiedad de la gnosis cristiana fueron la encentración de la visión teorética y práctica del mundo en Cristo y en las realidades cristianas y la regla de fe o de puntos clara y explícitamente expuestos por la predicación eclesiástica, como base insustituíble y norma invariable de toda penetración de la gnosis verdadera. Común entre la gnosis cristiana y la gnosis de tradición judía fué conectar íntimamente la gnosis con el conocimiento más profundo de la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo como está consignada en la Escritura.

Matices, tendencias diversas y desarrollos sucesivos en el concebir el ideal de la gnosis entre los mismos cristianos, tuviéronse por el mero hecho de que algunos, como Clemente Romano, el Pseudo-Bernabé y la *Epístola a Diogneto,* bajo el influjo más propiamente judío del ideal de la gnosis, concibieron ésta ante todo como interpretación de la Escritura en el sentido, bien entendido, crístico y cristiano, especialmente mediante una larga interpretación tipológica y alegórica del Antiguo Testamento.

A partir de los apologistas del siglo II, comenzóse a incluir en el ideal gnóstico-cristiano cierto recurso a la filosofía helenística, acentuando así el aspecto conceptual de penetración de la fe a que se quería tender. Contra esa tendencia reaccionó vivamente San Ireneo, que, preocupado de los excesos a que había llegado en la gnosis propiamente herética y sincretista, invocó vigorosamente a la regla de fe y de la predicación eclesiástica como norma inconmovible de la gnosis verdadera, no lejos de temer todo uso de especulaciones de tipo filosófico-helenístico en la verdadera gnosis cristiana.

Pero esa posición bastante severa, que tendía a privar a la verdadera gnosis de la ayuda que podía conseguir del recto uso de la filosofía, fué superada por Clemente Alejandrino y especialmente por Orígenes. Los dos trabajaron en la construcción de un gran sistema gnóstico-cristiano en el que la elaboración conceptual filosófica sobre la base de la regla de fe y de la predicación eclesiástica fuese puesta al servicio de aquel fin último de orden no sólo conceptual, sino también volitivo y afectivo, y diremos nosotros hoy, también místico, al menos

en el sentido lato, como acto y estado de adhesión también amorosa y fruitiva del hombre a Dios.

A partir del siglo IV, en Oriente el ideal teológico irénico-expositivo permanece sustancialmente el de Orígenes, mas corregido especialmente de aquellas imperfecciones que, en la construcción origeniana, derívanse del uso de una serie de conceptos filosóficos tomados del ambiente helenístico y que eran fundamentalmente inadaptados al fin para el que el mismo Orígenes quería hacerlos servir. De lo demás, las grandes luchas dogmáticas, desde el siglo IV al VIII, dieron a la producción teológica de la época una fuerte preponderancia polémica, mientras que el aspecto del ideal irénico-expositivo, y por lo mismo gnóstico, se mantenía vivo, principalmente en la literatura homilética, ascética y litúrgica.

En Occidente el ideal gnóstico de la teología refulge principalmente en San Agustín y por él predominó en los autores posteriores hasta el origen de la escolástica. Es la *sapientia* agustiniana el fin al que, en el creyente, tiende toda investigación y profundizamiento de la fe, como a la intelección fruitiva de Dios, como la intelección fruitiva de Dios tiene carácter, al menos tendencialmente, místico, incluso en el sentido actual de la palabra.

En este ideal de la teología como gnosis, dos cosas han sido cuidadosamente puestas de relieve para el fin que pretendemos. El aspecto místico y por lo mismo experimental pertenece, en la mente de los antiguos, al ideal de la gnosis como su coronación suprema, *intrínsecamente,* por su propia naturaleza en cuanto "conocimiento" religioso superior *sui generis* de Dios y de las otras cosas en cuanto tienen valor religioso. Los antiguos no conocieron la distinción aristotélica-escolástica del *finis operis* y del *finis operantis;* pero advertida esa distinción, hay que decir que para ellos el aspecto místico-fruitivo pertenece a la gnosis *ex fine operis* y no sólo *ex fine operantis,* y que el conocimiento puramente conceptual en el conjunto de la gnosis es, por decirlo una vez más con términos escolásticos posteriores, *sui gratia,* no *alterius gratia,* es decir, en vista de aquel "conocimiento" superior que es el entendimiento sapiencial de San Agustín.

Segunda observación: como en la tradición judía, así también comúnmente en la tradición cristiana de la gnosis, no sólo ésta está íntimamente unida con la meditación y la interpretación de la Escritura, y por lo mismo esencialmente escriturística, sino, además, en la misma Escritura considera ella ante todo el aspecto de historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo y de la respuesta del hombre a Dios, que se concretiza principalmente en el itinerario de vuelta del alma a Dios, todo considerado en su profunda unidad. La gnosis

del Pseudo-Dionisio y la tradición dependiente de él es probablemente aquella que tiende a destacarse principalmente desde este punto de vista por su carácter más selectamente metafísico, si bien no de tradición aristotélica, sino neoplatónica.

Cómo entra la liturgia en el cuadro de la teología como gnosis. Cualidades y defectos.

Esta rápida visión panorámica del ideal de la teología como gnosis en la edad patrística nos ayuda, creo, a comprender el lugar que ella ocupa en la liturgia y los méritos y defectos de la posición de los Padres en este campo. Ante todo en la teología como gnosis, el valor irénico-expositivo de la verdad es considerado siempre en primer plano de las preocupaciones, ya que la gnosis tiende esencial e intrínsecamente a actuar en el creyente mismo un cierto estado psicológico práctico que es un conjunto cognoscitivo y afectivo al mismo tiempo. Las cosas allí consideradas han de serlo ante todo en orden al valor que tienen para el creyente mismo al fin predicho, que es un fin más contemplativo que defensivo, más intuitivo que simplemente conceptual. Por eso la teología como gnosis utilizará la liturgia ante todo y en primera línea por su valor irénico-positivo. En este punto la posición de los Padres coincide con la de Santo Tomás y se diferencia de la de los positivo-escolásticos.

En segundo lugar, la consideración de la realidad como *mysterion* es connaturalmente un punto esencial de toda gnosis y por lo mismo de la teología como gnosis. En efecto, en la gnosis de tradición más directamente judía, es objeto esencial de la consideración de la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo y de la respuesta del hombre a estas intervenciones, cosas todas que, desde el punto de vista propiamente cristiano, encéntranse en Cristo. Mas esto constituye precisamente el núcleo esencial del concepto de *mysterion* en San Pablo y luego en la parte más grande de la tradición teológica posterior, en la que el objeto principal del *mysterion* queda siempre la historia sagrada en la unidad y correspondencia recíproca de sus diversas fases. Es verdad que en el concepto de *mysterion* de la tendencia, representada por el Pseudo-Dionisio y de los autores dependientes de él, la historia sagrada pasa al segundo plano y aparece por el contrario en primera línea una visión más metafísica de las cosas. Mas, como hemos dicho, en ella no se trata de una visión metafísica de tipo aristotélico, sino de tipo neoplatónico, de un tipo, por lo mismo, en el que aparece vigorosamente puesta en primer plano una vi-

sión del mundo centrada en los conceptos de símbolo, imagen, participación, etc. Ahora bien, como sabemos, también este aspecto es una de las características esenciales del concepto de *mysterion*. De donde resulta que, en la teología concebida como gnosis, el interés que la llevará a la liturgia estará encentrado connaturalmente en su valor de *mysterion*, como efectivamente sucede en la teología patrística.

Mas el concepto de teología como gnosis, tal como es aplicado en la edad patrística, objetivamente hablando, tiene también sus innegables defectos. El defecto radical consiste, según parece, en el hecho de que, en el ideal de la teología como gnosis como es explicado en la teología patrística, queda indeterminada y efectivamente deficiente la parte que, en el conjunto total teológico-gnóstico, retorna al procedimiento propiamente científico, como fué profundizado, aunque del todo perfeccionado, por Santo Tomás sobre las bases aristotélicas del concepto de ciencia. Quiero decir que comparando el ideal de la teología como gnosis, tal como se practicó en la edad patrística, con el ideal de la teología como ciencia, como fué desarrollado, aunque no enteramente perfecto, por Santo Tomás, adviértase que, en el ideal de la teología como gnosis, el proceso científico va incluído en ella como parte del todo y ordenado al fin ulterior de la actuación-intuitiva y volitivo-afectiva del sujeto; mas este procedimiento científico considerado en sí mismo, queda notablemente deficiente.

Aparte de la legitimidad de la utilidad, incluso, bajo cierto aspecto de la necesidad de una teología concebida pura y simplemente como ciencia, no se quiere acusar sin embargo el ideal patrístico de la teología de no haber sido un ideal única y puramente científico en el sentido, por ejemplo, de Santo Tomas o de haber ordenado el ideal puramente científico a algo extra o sobrecientífico. Se la quiere sólo acusar de haber sido, objetivamente hablando, bastante imperfecta en aquel procedimiento científico que usaba y ordenaba a un fin ulterior.

En efecto, no se ve cómo pueda ponerse en cuestión la legitimidad del ideal patrístico del profundizamiento de la fe culminante en la actuación no puramente conceptual, sino intuitiva y volitivo-afectiva del sujeto, y que a este fin mismo recurre también a la investigación conceptual no ya como fin de sí misma, sino ordenándola precisamente como parte en el todo a aquel fin ulterior y superior. Sino que desde el momento que se recurre a la investigación conceptual de tipo científico, llega a ser indispensable que esta misma investigación, antes de ser usada y ordenada a un fin diverso de sí misma y que la sobrepasa, venga actuada en modo posiblemente perfecto y según las reglas impuestas por su misma naturaleza. Por el contrario, es propiamente en esto en lo que la teología

patrística, objetivamente hablando, queda todavía imperfecta, comparada por ejemplo a lo que en este campo realizó más tarde Santo Tomás. La distinción aristotélica del *finis operis* y del *finis operandis* es objetivamente indispensable, porque haciendo comprender que el proceso científico puede ser ordenado a algo diverso de sí mismo no para fin de la obra, sino para fin del agente, recuerda cuáles son las exigencias del proceso científico considerado en sí mismo y qué requiere para ser perfecto en sí mismo antes de ser utilizado para otro fin.

Esta imperfección en la teología patrística se manifiesta principalmente en dos puntos. El análisis científico ontológico o entitativo del dato de la fe, es decir, del aspecto y de las bases filosóficas implicadas en él, queda todavía bastante imperfecto. La penetración de este aspecto de la fe puede realizarse sin el instrumento de una elaborada filosofía cristiana que, por su misma verdad intrínseca, sea unitaria y coincida con las profundas exigencias tanto explícitas como implícitas de la misma fe. Ahora bien, en la gnosis patrística el instrumento filosófico, no obstante los notables progresos realizados también en este campo por los Padres, es en suma, objetivamente hablando, deficiente. Los Padres en filosofía son eclécticos y proceden más con sondeos ocasionales que con método sistemático. Además, en el eclecticismo filosófico de los Padres predominan conceptos de tipo neoplatónico, a los cuales ellos se adhieren, por lo demás, no sólo porque conducía a ellos toda la tendencia de la época, sino también por cierto espíritu religioso de los mismos conceptos que a primera vista podía parecer muy conforme al espíritu cristiano, pero cuyas profundas raíces, lógicamente consideradas, eran profundamente contrarias. Los Padres evitaron la dificultad, ya interpretando el neoplatonismo en sentido cristiano contra la misma lógica de su íntima naturaleza, ya no siguiéndolo en sus lógicas consecuencias [112]. Como quiera que sea, no se llegó jamás a la elaboración sistemática de una filosofía cristiana que, respondiendo a la verdad intrínseca de las cosas, fuese instrumento válido en la penetración de aquellas cuestiones de orden ontológico que pone la fe.

Ulterior consecuencia fue que la elaboración y la ordenación sistemáticas del cognoscible teológico quedaron siempre imperfectas en la edad patrística. Quedóse sustancialmente en las monografías y en los ensayos ocasionados y limitados más por las circunstancias contingentes de la pastoral y de la defensa de la fe que por el deseo de elaborar integral y ordenadamente el cognoscible teológico en sí mismo, según sus exigencias intrínsecas y en todos sus aspectos.

---

[112] Para este punto cf., p.ej., R. ARNOU, *Platonisme des Pères*: DTC 12,2 (1935) 2258ss.

Estos dos defectos tienen su repercusión en el uso de la liturgia en la teología de los Padres. Ante todo, en el hecho de que este uso no es sistemáticamente igual en la exposición de todas las cuestiones teológicas, en las que podría y debería tener su parte. Siendo deficiente el esfuerzo de síntesis teológica, no aparece suficiente el lugar que en síntesis semejante puede y debe ocupar la liturgia. En la época patrística la liturgia teológica se agota toda en monografías.

En segundo lugar, en el hecho de que los fundamentos de orden más filosófico que están en la base de la misma liturgia son poco elaborados. Aquí se debe exceptuar a San Agustín, en el que, más que en todos los demás Padres, se encuentran, en este campo, preciosas observaciones que luego serán largamente usadas por Santo Tomás, como sobre el concepto de signo, de imagen, de participación, de religión, de culto, de sacrificio.

CAPITULO XX

Sugerencias para la inclusión sistemática del aspecto teológico-litúrgico en cada una de las cuestiones de teología sistemática general

La reseña precedente de la posición que ocupa la liturgia en los diversos tipos históricos de teología debe coronarse naturalmente, al menos con un esbozo de solución positiva, sobre la cuestión de cómo asimilar orgánicamente en la síntesis teológica general el material de valor teológico incluído en la liturgia.

Ya que teóricamente, por la naturaleza misma de las cosas e históricamente, como nos hemos esforzado por demostrar en los capítulos anteriores, la solución está influenciada esencialmente por el concepto mismo de teología, hay que partir por necesidad de este concepto antes de ver cómo el aspecto litúrgico del profundizamiento de la fe puede ser valorizado en cada uno de los tratados de la teología sintética general. Al fin haremos algunas observaciones sobre la cuestión de la liturgia en los mismos programas de enseñanza.

1. Notas teóricas sobre el concepto de teología

En el curso de estos capítulos me he esforzado por caracterizar los tres grandes modos diversos en los que se concretizó el ideal de la teología a lo largo de la historia del pensamiento cristiano: la teología como gnosis sabiduría en el período patrístico; la teología como ciencia del aspecto entitativo de lo

revelado en los escolásticos y principalmente en Santo Tomás; la teología primariamente como demostración apologético-histórica de las fuentes y secundariamente como ilustración del aspecto entitativo de la fe en los positivo-escolásticos.

La cuestión de la actitud que hay que adoptar para con estos tipos históricos de la teología y de las correcciones y perfeccionamientos que hay que hacerles es, en el fondo, el centro del trabajo de la teología actual. Puede decirse francamente que hoy se va a la búsqueda de un ideal teológico propio, al menos en el sentido de que se siente la necesidad de hacer ciertas correcciones y llevar ciertos perfeccionamientos a lo que la tradición teológica precedente nos ha transmitido en este campo. Sucede hoy en la historia de la teología algo semejante a lo que aconteció en los siglos II-III, cuando se elaboró el ideal de la teología como gnosis sabiduría; en los siglos XI-XIII, cuando se fijó el ideal de la teología como ciencia entitativa de lo revelado, y en los siglos XV-XVII, cuando se formó el ideal positivo-escolástico de la teología. Ateniéndome a los puntos firmes indispensables y sin entrar en detalles demasiado técnicos, reservados a otro trabajo, me parece que basten las observaciones siguientes para nuestro fin.

Se ha de tomar como base el concepto de teología como ciencia.

Ante todo, es indispensable tomar como base el ideal de teología como ciencia. Aquí estamos con Santo Tomás y con los positivo-escolásticos y partimos, *en cierto sentido,* del concepto patrístico de la teología como gnosis. Subrayamos en cierto sentido. Efectivamente, como hemos insinuado arriba, no puede ponerse en duda la legitimidad y, bajo cierto aspecto y en ciertas circunstancias, también la utilidad y la necesidad de concebir el profundizamiento de la fe en tal modo que haga converger todo el proceso al fin preciso de una actuación del sujeto no puramente conceptual, sino intuitiva y práctico-afectiva y dirigir hacia ésta todo el trabajo intelectual.

Mas la legitimidad de semejante proceso, que es la misma gnosis, no quita nada a la legitimidad, a la utilidad y, bajo cierto aspecto, a la necesidad de una penetración de la fe de tipo esencialmente conceptual que sea de esa misma fe un conocimiento también conceptual, pero superior, mediato, cierto y evidente, lo cual se requiere para un conocimiento científico. Incluso la distinción del fin de la obra y del fin del operante es indiscutible: el fin de la obra siendo el fin intrínseco y esencial de la misma obra, como el fin intrínseco y esencial de la obra de pintar y de no hacer de la pintura otra cosa

que eso; mientras que el fin del operante es un fin extrínseco y accidental a la obra misma, que el operante puede establecer a su talento, como el pintor puede ejercer el arte pictórico con el fin de conseguir gloria o simplemente de ganar dinero. Según esto, hay que concluir que el fin del proceso científico es simplemente conocer conceptualmente de modo mediato cierto y evidente y no otra cosa.

Quiere decirse que, si alguno dirige el conocimiento conceptual científico a un fin diverso, como el de una actuación intuitiva y práctico-afectiva del sujeto, como sucede precisamente en la gnosis, este fin convendrá al proceso científico para fin del agente y no simplemente para el de la obra. De donde resulta que el proceso de la gnosis, como lo entienden los Padres es, en su totalidad, desde el punto de vista del análisis filosófico, un proceso de naturaleza mixta, compuesto de un aspecto científico y de un aspecto extracientífico. Mas el género mixto supone el género puro, como la pluralidad supone la unidad. Es decir, que el mismo proceso de la gnosis, para ser obtenido de modo posiblemente perfecto, supone un desarrollo posiblemente científico en sí mismo. Así, la teología como gnosis no sólo no perjudica en nada la legitimidad, la utilidad y la necesidad de la teología concebida como pura ciencia, sino que incluso la exige y supone. Aparte, pues, de la legitimidad, utilidad e incluso necesidad de una teología como gnosis, los escolásticos, y ante todo Santo Tomás, partiendo de las bases aristotélicas del concepto de ciencia, fueron llevados por seguro instinto cuando, para perfeccionar la herencia teológico-patrística, dispusiéronse a desarrollar y perfeccionar técnicamente una teología como ciencia. Sólo ésta, entre otras cosas, puede dar a la penetración de la fe una consistencia sistemática. Por esto, después de que los escolásticos, y ante todo el mismo Santo Tomás, hubieron reivindicado este aspecto de las cosas, no obstante las críticas que se hicieron y se hacen todavía a su teología, ningún teólogo que se propone como fin la síntesis general sistemática del cognoscible teológico, ha podido jamás renunciar al punto de vista de la teología como ciencia. Quien quiere, pues, determinar el lugar de la liturgia en la síntesis teológica general ha de ser consciente de que se trata de determinar las relaciones entre la liturgia y la teología concebida como ciencia.

Además del aspecto entitativo hay que incluir en la teología como ciencia el aspecto empírico-histórico.

Mas esto no quiere decir que el ideal de la teología deba ser pura y simplemente el de Santo Tomás o el de los positivo-escolásticos por el mero hecho de que ambos parten del

concepto de teología como ciencia. Para Aristóteles y para los escolásticos ciencia propiamente dicha es sólo la filosofía, especialmente la metafísica; las matemáticas, especialmente la geometría; y, a lo sumo, la física filosófica, es decir, la ciencia estrictamente hablando es sólo la ciencia deductiva. Admítese, cierto, la inducción, pero, teoréticamente hablando, sólo como momento precientífico y preparatorio a la ciencia deductiva, considerada sólo como verdadera ciencia.

Para ellos el proceso empírico-inductivo no puede tener valor científico propio. Especialmente la historia y, por lo mismo, la filología y la crítica, no son ciencias propiamente hablando. No digo que tal posición esté necesariamente unida con los principios básicos del concepto de ciencia, puestos por Aristóteles y aceptados justamente por Santo Tomás. Más aún, retengo que aquellos principios ni implican precisamente tal consecuencia. Pero Aristóteles y los escolásticos no pensaron así o, por lo menos, no vieron claramente la cosa.

Consecuencia de ello fué, ante todo, la preferencia despótica del ideal deductivo, e incluso filosófico, es decir, ontológico, entitativo, en todo el campo de la investigación científica. Esto se verificó ya de algún modo en el mismo Aristóteles, no obstante la tendencia experimental y empírica a que, en la práctica, lo inducía su íntima naturaleza, pero especial y clamorosamente en una buena parte de sus discípulos medievales, para los cuales baste sólo insinuar su física y astronomía deductivas. De aquí resultó una deficiencia notable en admitir, en la realidad efectiva, el aspecto más individual, concreto, empírico y temporal.

En efecto, las ciencias empíricas y la historia con su método esencialmente inductivo, tienen por misión específica recoger tal aspecto de un modo más profundo que la filosofía, la cual se limita al aspecto ontológico y, por lo mismo, universal e intemporal del ser, sin que, por lo demás, las mismas ciencias empíricas e históricas puedan tomar al mismo individuo como tal, objeto directo de los sentidos y no del conocimiento intelectual.

Este estado de cosas sobre el ideal de la ciencia tuvo su contraculpa en el modo concreto en que los escolásticos y el mismo Santo Tomás actuaron su ideal de la teología como ciencia. Se tuvo así no sólo un ideal de teología como ciencia, sino como ciencia ontológica o entitativa, con método, no sólo esencialmente, sino casi exclusivamente deductivo en el sentido al menos de que, en el campo teológico la inducción—y, por lo mismo, el estudio de la Escritura, de la tradición, del magisterio, de la liturgia—no se considera con valor científico en sí, sino únicamente con valor precientífico, y por lo mismo, preteológico, preparatorio a la deducción de orden entitativo.

Así como en el proceso inductivo, para llenar únicamente una función precientífica preparatoria a la deducción, no tiene necesidad, por lo demás, de ser muy profundo y esmerado, síguese que la elaboración del aspecto individual, empírico y temporal de las cosas de la fe, que hubiera podido obtenerse mucho más esmerada y profundamente mediante la aplicación propiamente científica del método empírico e histórico, queda en la teología concebida como ciencia entitativa notablemente deficiente. La teología y su método vienen exageradamente asemejados a la filosofía, especialmente a la metafísica, y a su método y de este modo considera demasiado exclusivamente el aspecto entitativo, ontológico, intemporal de la fe, con detrimento de su aspecto más concreto, empírico, individual y temporal.

Para la asimilación orgánica y sistemática de la liturgia en la síntesis teológica general, tiene ese hecho suma importancia. La liturgia, como la Escritura, la tradición, el magisterio, pone de relieve, en gran parte, el aspecto concreto, empírico y temporal de la fe. Por lo mismo, por esa misma parte, ella es cognoscible científicamente sólo a través del método empírico, filológico, crítico, considerado no ya como simple fase precientífica, preparatoria al método deductivo, pero como método científico en sí aplicado a los ritos, a las fórmulas, a los objetos litúrgicos.

Consideremos los ensayos hechos en la segunda parte de esta obra sobre una serie de temas como la Trinidad en la liturgia, Cristo en la liturgia, la liturgia y el mundo infrahumano, la liturgia, los ángeles y los demonios; la liturgia y el hombre, la liturgia y la Iglesia, es fácil, creo, darse cuenta de las conclusiones allí obtenidas; ante todo, son de valor teológico, en cuanto manifiestan con toda propiedad cierto aspecto determinado de la fe, porque dan mejor a entender ciertos aspectos de la fe en la Trinidad, en Cristo, en los ángeles, etc., y en segundo lugar, que aquellos mismos resultados no son obtenibles por la simple vía ontológico-deductiva ni por simple inducción considerada sólo como fase precientífica, preparatoria a la deducción de tipo ontológico, sino sólo por método inductivo histórico, con valor propiamente científico por sí mismo. Quien niega, pues, el valor propiamente científico del método inductivo y de la historia y afirma que sólo la historia es ciencia propiamente dicha (y las matemáticas y la física filosófica, las cuales no tienen especial interés en teología), y el método científico propiamente dicho es sólo el método deductivo, si es lógico consigo mismo, no podrá asimilar orgánicamente en su síntesis teológica general muchos valores teológicos que la liturgia contiene abundantemente.

La segunda conclusión que se ha de sostener en la cuestión que nos ocupa es que se ha de tomar ciertamente como

base el concepto de teología como ciencia, pero no limitar la ciencia a la sola ciencia entitativa y su método propio al método deductivo, sino entender la ciencia tanto de la ciencia empírico-histórica cuanto de la ciencia entitativa, y el método científico tanto del método empírico-histórico inductivo cuanto del método entitativo-deductivo y no concebir el método inductivo como simple fase precientífica y preparatoria del método deductivo.

Hay que concebir el proceso científico como integrado por dos fases, no simplemente reductible la una a la otra, sino como integrándose recíprocamente y contribuyendo la una y la otra a formar juntamente el conocimiento científico integral de un objeto cualquiera: la fase empírico-inductiva, propia de las ciencias empírico-históricas, y la fase ontológico-deductiva propia de la filosofía. Hay, pues, que concebir la ciencia teológica como un todo que consta de dos momentos integrales: el momento empírico histórico-inductivo y el momento ontológico propiamente deductivo [1].

La elaboración del valor teológico de la liturgia en la teología sintética general entra en gran parte en la elaboración del aspecto empírico-histórico del dato de fe y, por lo mismo, en la primera fase o momento del método integral de la teología como ciencia. Esta fase primera comprende, entre otras cosas, la elaboración científica del pensamiento bíblico bajo todos los aspectos que interesan a la teología en torno a una cuestión determinada; la elaboración científica del modo en que, después de los apóstoles, la fe fué y es: *a)* defendida; *b)* declarada; *c)* estudiada y explicada por los Padres y por los teólogos; *d)* propuesta en modo directamente didáctico por el magisterio; *e)* vista por toda la Iglesia en el encuentro entre Dios y los hombres bajo el velo de los signos sagrados sensibles y eficaces de la santificación y del culto. Esta última misión es precisamente la misión de la elaboración científica del valor teológico de la liturgia mediante el método empírico-histórico.

En todo esto retengo que no se debe hacer otra cosa que llevar a feliz término los mismos principios aristotélico-tomistas del concepto de ciencia y de su aplicación a la teología, alargando el modo demasiado estrecho en que el mismo Aristóteles y los escolásticos la habían relegado a la ciencia entitativa (y matemática) y al método deductivo.

---

[1] Estas dos fases, que en el campo de las ciencias profanas constituyen dos géneros de ciencias y de métodos específicamente diversos, en teología no son más que dos momentos o partes integrales de una misma ciencia y de un mismo método, porque ambas fases son hechas formalmente teológicas por la luz formal específicamente única, la cual unifica formalmente en sí lo que en el campo profano cae bajo ciencias específicamente diversas. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa* 1 q.1 a.3 ad 2.

2. Punto general de la elaboración del aspecto litúrgico en la investigación teológica así concebida

Diferencias de la posición positivo-escolástica, escolástica y patrística.

Otra nota para distinguir nuestra posición de la de los positivo-escolásticos. También la positivo-escolástica parte desde el punto de vista de la teología como ciencia y se preocupa de incluir el aspecto histórico-crítico en la ciencia; pero en este aspecto histórico-crítico el positivo-escolástico da un exagerado predominio a la preocupación de la prueba apologética de la fe por las fuentes de la Escritura y de la tradición. En el capítulo XVII hemos explicado con cierta amplitud cómo sucede eso efectivamente y por qué constituya objetivamente una deficiencia que tiene sus no pequeñas consecuencias en el modo en que la positivo-escolástica recurre a las fuentes de la teología, comprendida la liturgia.

Siendo la ciencia simplemente un conocimiento del ser de las cosas: conceptual, mediato, cierto, evidente, regula su problemática, su sistematización y, en general, todas sus exigencias, en primera línea y esencialmente sobre el ser mismo de las cosas y no ya sobre las disposiciones del sujeto, que, respecto a ella, son cosas accidentales y pueden variar indefinidamente, según las circunstancias de tiempo y de lugar. Por esto la función irénica, contemplativa y simplemente expositiva del ser mismo de las cosas, como es en sí en su integridad, es necesariamente antes, en toda ciencia, que la función defensiva, la cual, por el contrario, depende esencialmente también de las disposiciones del sujeto contra el cual recae. Como en toda ciencia así también en la teología como ciencia.

He aquí, pues, la conclusión de este primer punto: cuando se busca cómo asimilar orgánicamente en la síntesis teológica general el material de valor teológico incluído en la liturgia, no se debe perder de vista la síntesis general de la teología concebida como ciencia del revelado y no como gnosis. Mas como ciencia no sólo entitativa, sino, al mismo tiempo e integralmente, como ciencia empírico-histórica del dato revelado, que toma en las cosas de la fe no sólo el aspecto ontológico-entitativo mediante el uso de la filosofía y del procedimiento principalmente deductivo, sino también el aspecto más directamente concreto, empírico y temporal mediante el uso de la historia y ciencias afines y del procedimiento inductivo considerado con valor propiamente científico por sí mismo. Todo esto entendido de tal modo que, en tal ciencia, se ponga en primera línea, como determinando todo el proceso, la función irénica simplemente contemplativa, positiva, expositiva del ser de las

cosas reveladas como es en sí mismo, en su integridad, y sólo en segunda línea y subordinadamente a ella la función defensiva contra las objeciones de la pura razón del adversario, real o metódico.

En este modo de concebir el ideal de la teología, la liturgia es considerada: Primero. Ante todo, en su valor teológico y no solamente histórico, mucho menos rubricístico. En esto se siguen los Padres, los escolásticos, los mismos teólogos positivo-escolásticos, superando la posición de los modernos liturgistas sólo históricos, por no decir historicistas, mucho más la posición de los liturgistas rubricistas.

Segundo: en primera línea en su valor teológico simplemente irénico, contemplativo, expositivo, en cuanto en la liturgia se ve cómo la Iglesia, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto, vivió y vive cada día su fe como historia sagrada siempre en acto y se realiza el encuentro en Cristo entre Dios y los hombres. Por lo mismo, la liturgia es considerada, ante todo, en su valor de *mysterion, mysterium, sacramentum.* Aquí se encuentra la posición de los Padres, y poco de la del mismo Santo Tomás, y se diferencia de la posición de los positivo-escolásticos. En efecto, la consideración de la liturgia como autoridad para probar contra las objeciones reales o metódicas que una doctrina determinada está contenida en las fuentes de la revelación, en el modo predicho de concebir la teología, es ciertamente real, pero secundaria.

Tercero: no sólo en sus fundamentos entitativos mediante el análisis de tipo filosófico y el método deductivo, como hace egregiamente Santo Tomás, sino también en su estado efectivo más concreto y temporal, mediante el uso científico de la historia y ciencias afines y del método inductivo. Esto permite el descubrimiento en la misma liturgia, bajo el velo de los signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto, de las leyes supremas de la economía de Dios en el mundo y del retorno del hombre a Dios, es decir, de la historia sagrada, a propósito de toda cuestión importante de que se ocupa la teología sintética general, según los ejemplos dados en la segunda parte de este trabajo. En este punto se perfecciona y se integra la posición de Santo Tomás, asimilando en la teología como ciencia la gran visión de la historia sagrada, que hace la riqueza de la teología litúrgica en la tradición patrística.

La exposición.

Inútil observar, en fin, que, poniendo en práctica la teología ideal que aquí se sugiere, en cada uno de los tratados de esta teología, el mismo esquema expositivo y, por lo mismo, lo que a primera vista afecta a todo tipo de teología, diferirá

con frecuencia, incluso notablemente, de la monografía patrística, del esquema escolástico de la *quaestio* y del *articulus* y del de la "tesis" positivo-escolástica. El esquema positivo en todo tipo de ciencia, y como el vestido exterior en que ella, a primera vista, se presenta, tiende, naturalmente, a hacer de él el instrumento preciso del ideal intrínseco que le es propio. La monografía teológica irénico-expositiva de los Padres, con su sabor fuertemente concreto, parenético y retórico, sirve bastante bien al ideal de la teología como gnosis. La *quaestio* escolástica es instrumento muy técnicamente elaborado del ideal de la teología como ciencia con preferencia, casi exclusiva de la elaboración del aspecto ontológico e intemporal de la fe. La "tesis" positivo-escolástica, en la que es anunciada la doctrina que ha de tenerse y a la que sigue el "*probatur*" *ex Scriptura, ex traditione, ex ratione theologica,* refleja, por el contrario, muy bien el ideal preferentemente apologético-histórico de las fuentes de los positivo-escolásticos.

¿Cuáles serán las tendencias que se manifestarán en el ropaje expositivo del ideal de teología antes sugerido? Persiguiendo un ideal estrictamente científico, el ropaje expositivo será sistemático y no monográfico, ni parenético, ni retórico, como sucede en los Padres. Mas el esquema expositivo de los tratados en esta teología reflejará, naturalmente, el contacto mucho más integral que en la teología escolástica con el aspecto empírico-histórico de la revelación en las fuentes propias de la teología, principalmente Escritura, tradición, magisterio directamente didáctico, liturgia. La elaboración de este aspecto más directamente empírico-histórico del dato revelado considerándosela con valor propiamente científico ya por sí misma y no simplemente como momento precientífico y preparatorio a la elaboración ontológica. Por esto, no sólo se hará un extenso análisis del aspecto empírico-histórico del revelado por el valor teológico-científico que tiene ya por sí mismo y sin limitarlo a la utilidad que puede tener por ulterior análisis y deducción ontológica, sino también, consiguientemente, en la misma exposición, a lo propiamente interior de cada uno de los tratados, se la separará, por lo demás, mucho más claramente del análisis ontológico.

Así, en lo interior de cada uno de los tratados, se tenderá, naturalmente, a entremezclar el análisis empírico-histórico del revelado, desarrollado y distinto, como se ha dicho, en su análisis entitativo. Esto porque la revelación se presenta, ante todo, como una historia sagrada y que el aspecto entitativo, aunque importante y básico, es allí presentado como la base remota y como sobre el fondo del segundo plano de la atención, y porque, en el ciclo íntegro del conocimiento científico, el movimiento natural es de lo concreto y temporal a lo abstracto y universal intemporal.

Todo esto hace inadaptado el esquema escolástico de la exposición en la *quaestio* y en el *articulus* concebidos esencialmente como un ideal de ciencia en el que el conocimiento empírico-histórico entra sólo como momento precientífico y preparatorio a la deducción ontológica y no interesa, en suma, más que en cuanto es útil a ese fin.

También el esquema de la "tesis" positivo-escolástica, como esquema de exposición habitual, aparecerá inadaptado, porque es un esquema de ideal directa y preferentemente apologético. El esquema positivo-escolástico de la tesis que se "prueba" por las fuentes será conservado sustancialmente sólo cuando entre en juego la defensa apologética y en los casos en que la prueba histórica directa y apodíctica de las fuentes pueda hacerse efectivamente.

En suma, en vez de la monografía patrística con fuerte carácter parenético y retórico se tendrán los tratados sistemáticos y científicos. En ellos, en vez de las "tesis" positivo-escolásticas, tendremos, ante todo, los capítulos de carácter simplemente irénico-expositivo del dato revelado, mezclándolos ordenadamente y según las necesidades de la polémica metódica o real de los temas, a veces incluso de verdaderos capítulos, en vez de ser cada uno una *quaestio* escolástica que consta de una serie de *articuli* del mismo género, como indagación esencialmente ontológica en que el aspecto empírico-histórico no interesa más que como momento precientífico y preparatorio, serán: ahora, y en primer lugar, una indagación largamente dirigida por el aspecto histórico del dato revelado, por el valor científico que tiene en sí mismo, como se manifiesta en la Escritura, en los Padres, en el magisterio didáctico, en la liturgia y ahora en una investigación directamente ontológica del mismo dato.

A la estructura interna de cada uno de los capítulos no seguirá luego ningún esquema rígido, sino que será determinada, cada vez, por la materia concreta que allí deberá organizar y exponer. Tampoco sigue Santo Tomás esos esquemas rígidos en el *cuerpo* de sus artículos; mas sí se encuentran en la teología positivo-escolástica.

En cuanto a la exposición de la materia teológico-litúrgica en especial, se seguirá que ella figurará en cada uno de los tratados, en capítulos especiales, de tipo, ante todo, empírico-histórico e irénico-positivo, junto a los capítulos semejantes sobre el pensamiento bíblico y eventualmente tradicional en torno a la materia que constituye el objeto de cada uno de los tratados.

3. El aspecto litúrgico en cada uno de los tratados de teología general

En este punto puede intentarse determinar mejor cuál será el aspecto litúrgico de cada uno de los tratados teológicos de la teología científico-sintética general, concebida en la perspectiva antes explicada. Determinado el orden general de los tratados [2] puede verse, creo, con relativa facilidad, en un cierto número de casos, cómo la liturgia entra en cada uno de ellos refiriéndose a los mismos ensayos que hemos desarrollado en esta obra. Para los demás tratados, por el contrario, no se puede dar más que sugerencias generales.

La metodología teológica general, que tiene por fin explicar la naturaleza de la teología, su método propio, sus fuentes y sus criterios, entre estas fuentes ha de tratarse necesariamente de la liturgia. Hecha una indicación anticipada a su específica naturaleza, ha de explicar en qué sentido ella es fuente de la ciencia teológica, en qué perspectiva propia la ciencia teológica se refleja en la liturgia y en qué modo ha de hacer uso de ella el teólogo. En suma, la metodología teológica general ha de explicar los principios generales del uso de la liturgia en la teología cienífica general, lo cual lleva consigo, prácticamente, una breve indicación a la materia tratada por nosotros en la primera parte de esta obra sobre la naturaleza propia de la liturgia y un resumen de los capítulos diversos de esta cuarta parte sobre liturgia, fe y teología.

En el tratado sobre Dios unitrino [3] el teólogo ha de mostrar en un capítulo si, cómo y en qué punto de vista preciso la Iglesia vivió siempre y vive en la liturgia su fe en Dios unitrino. Se trata, prácticamente, de aquella materia que nosotros hemos explicado en el capítulo séptimo de la segunda parte de esta obra en el ensayo sobre la liturgia y la ley cristológico-trinitaria de la economía de Dios en el mundo.

En el tratado sobre los ángeles buenos y malos se incluye prácticamente la sustancia de nuestros ensayos sobre la liturgia y los ángeles y sobre la liturgia y la lucha contra Satanás; y en el tratado sobre la criatura infrahumana la materia de nuestro ensayo sobre liturgia y criatura infrahumana.

---

[2] Orden dice disposición de anterioridad y posterioridad respecto a un principio. Presentándose la revelación ante todo como una historia sagrada y siendo la teología el estudio científico de la revelación, en la teología sintética general como ciencia, el principio de la distribución de lo cognoscible ha de ser tomado del objeto mismo de la teología, considerado según la respectiva sucesión en la historia sagrada. De este modo, se obtiene sustancialmente la ordenación que sigue: metodología teológica; Dios unitrino; creación en general; ángeles; creación infrahumana; hombre en su origen; naturaleza e historia antes de Cristo; Cristo y su Madre; la gracia de Cristo y las virtudes infusas; la Iglesia de Cristo; los sacramentos de la Iglesia de Cristo; las acciones del cristiano; los novísimos.

[3] Concebido como un solo tratado en dos partes.

En el tratado sobre el hombre, su origen, su naturaleza y su historia antes de Cristo, se inserta prácticamente la materia de nuestro ensayo sobre la liturgia y la actuación plenaria de todo el hombre. Además, en la parte de ese tratado donde se explica teológicamente la historia de la humanidad después del pecado de Adán hasta Cristo, y por lo mismo, también el significado general del Antiguo Testamento, se ha de explicar, naturalmente, el significado teológico de la liturgia de la ley antigua. Así, se reintegrará nuevamente y con criterios modernos, en la síntesis teológica general, aquella materia en torno al significado teológico general del Antiguo Testamento que Santo Tomás, por instinto teológico y por tradición precedente, había conservado justamente y que los teólogos posteriores omitieron en sus síntesis.

En el tratado sobre Cristo se ha de incluir la materia de nuestro ensayo sobre el único liturgo y la única liturgia y, en general, toda aquella materia desarrollada un poco antes en esta obra, que pone de relieve la parte de Cristo en la liturgia y en qué modo vive la Iglesia en la liturgia su fe en Cristo. También en la mariología ha de consagrarse un capítulo especial a María en la liturgia; y donde se trata del significado y de la legitimidad del culto de los santos hay que explicar la teología litúrgica de los santos.

También en el tratado sobre la gracia de Cristo y las virtudes infusas se ha de explicar, en un capítulo si, en qué modo y bajo qué perspectiva propia es actuado en la liturgia este aspecto de la realidad cristiana.

En el tratado de la Iglesia, concebido como único tratado, y precisamente, como todos los demás, de naturaleza dogmática, pero que incluye, también como los otros tratados dogmáticos, una serie de cuestiones de orden apologético, ha de reservarse un capítulo a la exposición de la Iglesia en la liturgia. En él, entre otras cosas, se ha de explicar la liturgia como acto comunitario eclesial, actuación suma de la misma Iglesia y referirse a la liturgia en sus relaciones con la ley de la encarnación y de la salvación en comunidad, como hemos explicado en los capítulos convenientes de la segunda parte de este trabajo.

El lugar propio, en la síntesis general, donde se ha de explicar directamente *ex professo* la naturaleza de la liturgia—por lo mismo, toda la materia de la primera parte de esta obra—es el tratado llamado ahora de los sacramentos en general. Pero la impostación que este tratado ha recibido en la tradición escolástica, y que los positivo-escolásticos, como se ha visto, han restringido, ha aumentado notablemente. Hay que construir un tratado que no sea sólo un tratado de los siete sacramentos mayores en general, sino un tratado de los *sacramenta* o de los *mysteria* en general, en el sentido patrístico.

En él, lo que mira propiamente a los siete ritos mayores, especialmente en orden a su institución por Cristo, a su eficacia *ex opere operato* y a su necesidad especial para la salvación, ha de tener, entiéndase bien, su lugar debido, salvándose aquellas claras distinciones entre los mismos *sacramenta* que fueron el fruto del progreso realizado por los escolásticos respecto a teología anterior en esta materia. Sin embargo, es necesario colocar de nuevo mucho más estrictamente la teología de los siete ritos mayores, en general, en el cuadro general de los *sacramenta* y de los *mysteria* en general, es decir, en el cuadro precisamente de la liturgia general y salvar de ese modo, más perfectamente que lo hiciera el mismo Santo Tomás y mucho más de cuanto lo hiciera la teología posterior, el gran concepto patrístico y radicalmente bíblico de *mysterium* o *sacramentum* como el *humus* connatural donde crece y fructifica todo el conjunto de los signos sensibles sagrados de la santificación y del culto[4]. El tratado de los *sacramenta* en general ha de ser, pues, un tratado teológico de la liturgia en general.

En el tratado de los sacramentos en particular, para cada tratado hay que tomar y perfeccionar, con criterios modernos, la explicación del valor teológico del cuadro litúrgico de la celebración y administración de cada uno de ellos, materia esta que Santo Tomás había conservado y que fué eliminada por la teología posterior.

En el tratado de las acciones del cristiano, es decir, lo que hoy comúnmente se llama teología moral, al menos en la parte que trata de la perfección cristiana que se ha de alcanzar y de sus modos de conseguirla y que hoy se llama comúnmente teología de la perfección cristiana o ascética y mística, hay que tratar la cuestión: liturgia y espiritualidad, que será tratada en el capítulo siguiente.

En el tratado de los novísimos ha de entrar la explicación de la fe de los novísimos en la liturgia obtenida de modo especial por el análisis del valor teológico de la liturgia de los difuntos.

4. Observaciones sobre los programas y la enseñanza de la liturgia en los seminarios y en las facultades teológicas

Al fin de este capítulo parece oportuno hacer algunas observaciones sugeridas inmediatamente de cuanto se ha dicho hasta aquí sobre la enseñanza de la liturgia en los programas de estudios de los seminarios y facultades teológicas.

[4] La obra de H. Schillenbeeckx, *De sacramentelle heilseconomie* (Antwerpen 1952) señala ciertamente, en este sentido, un esfuerzo continuado y perfeccionado.

Estado actual.

A la enseñanza de la liturgia en los programas de estudios de los seminarios y de las facultades teológicas se asignan generalmente, como curso obligatorio para todos los estudiantes de teología, una o dos horas semanales durante un año escolar íntegro. A los alumnos que se interesan particularmente por la liturgia suele darse en las facultades teológicas la posibilidad de seguir en esta materia cursos especiales facultativos. Estos cursos de liturgia se concibieron en un principio como cursos de rúbricas. Hoy se conciben esencialmente como cursos de historia de la liturgia. Si existen excepciones en esto que decimos no han de ser ciertamente muy numerosas. Ese modo de estudiar la liturgia es legítimo y necesario, pero si se limita sólo a eso, tal estudio es insuficiente para descubrir las riquezas integrales de la liturgia. Puede decirse que esta obra tiene por fin demostrarlo. El verdadero valor de la liturgia es su valor propiamente teológico, como se ha demostrado hasta aquí y, por lo mismo, su valor ascético y pastoral, como se demostrará en los capítulos siguientes. Se ha de decir, pues, que, hasta que la enseñanza de la liturgia no haya conducido a los alumnos al santuario teológico, ascético y pastoral de la misma, no puede ni siquiera figurarse que se los ha introducido en el mundo de la liturgia. Una sola introducción histórica, si no se le añade de algún modo alguna introducción teológica, ascética y pastoral, se está muy lejos de obtener el efecto apetecido. Por eso los estudiantes de teología, en la mayoría de los casos, salen del seminario y de la facultad teológica sin habérselos introducido verdaderamente en la liturgia. Esta falta no proviene esencialmente de la insuficiencia del número de cursos que han tenido en esa materia, sino del modo cualitativo de concebir esos cursos. La cuestión de la enseñanza de la liturgia en los seminarios y en las facultades teológicas parece, pues, sea la cuestión de la introducción de los alumnos en la liturgia teológica, y, por lo mismo, ascética y pastoral, de la que en esta obra nos esforzamos precisamente por explicar los fundamentos.

Consecuencias de la unidad del saber teológico.

Ahora bien, a este propósito se presenta una observación. Con frecuencia hemos tenido ocasión de constatar la unidad profunda del mundo de la liturgia, como se concibe en este ensayo, con el mundo de la Biblia y con el mundo de lo que se llama generalmente teología dogmática. Más aún, fin de esta obra, bajo cierto aspecto, era precisamente encontrar esa pro-

funda unidad. Para la enseñanza de tal liturgia en los seminarios y en las facultades teológicas salta en seguida una consecuencia de gran importancia: para iniciar a los alumnos en ese mundo de la liturgia, los profesores de dogmática y de Sagrada Escritura han de tener la misma importancia que el profesor de liturgia.

Si a esto se añade lo que aparecerá mejor en seguida, la profunda unidad entre la perfección cristiana y la liturgia y entre la pastoral y la liturgia y, por lo tanto, al mismo fin general de la introducción de los alumnos en la liturgia, la no menor importancia de los profesores de estas materias, se ha de decir que, la naturaleza misma de las cosas exige que, prácticamente, toda la enseñanza de la teología esté como sumergida naturalmente en una atmósfera litúrgica. Esto es verdad, ya que las materias principales de esta enseñanza tienen una cierta dimensión litúrgica propia, que, desarrollada según las exigencias intrínsecas de estas materias, constituye continuamente en la enseñanza teológica un ligamen con la liturgia, en cierto modo prepara a ella y la hace aparecer, lo cual es realmente, bajo cierto aspecto, un punto de convergencia de toda la fe y de toda la vida cristiana y, por lo mismo, también de aquellas diversas ramas de la ciencia que tiene por objeto precisamente el estudio de esa fe y de esa vida.

De cuanto se ha explicado hasta aquí, ha de aparecer de modo especial la importancia de cierto modo de concebir la enseñanza de la dogmática y de la Escritura para la formación litúrgica de los estudiantes de teología. Para la dogmática ya se ha explicado suficientemente cuando se ha hecho la crítica de los tipos diversos de teología en relación a su posibilidad de asimilación orgánica del material teológico-litúrgico.

Para la enseñanza de la Escritura los fundamentos se han puesto en la tercera parte de este libro, donde se ha tratado de las relaciones entre Biblia y liturgia, como también en la segunda parte del mismo, donde se han explicado las relaciones entre liturgia y las grandes leyes de la economía de Dios en el mundo. Allí se ha podido constatar que los grandes temas litúrgico-teológicos no son otra cosa que los grandes temas bíblico-teológicos, o bien los grandes temas en torno al modo en que la economía de Dios en el mundo y las relaciones entre Dios y el hombre aparecen en la liturgia, no son otra cosa, sustancialmente, que los grandes temas de la economía de Dios en el mundo y las relaciones entre Dios y el hombre como aparecen en la Biblia. Baste recordar algunos: toda la visión del mundo como historia sagrada de las intervenciones de Dios y de la respuesta del hombre; la unidad de todas las fases de esta historia sagrada y, por lo mismo, el gran concepto que la domina de preparación, de sombra, participación, cumplimiento, imagen, tipo y antetipo, etc.; la ley

de la objetividad, de la dialéctica cristológico-trinitaria; la centralización de toda la economía en Cristo; la ley de la unitotalidad cósmica; de la encarnación; de la salvación en comunidad; la lucha entre las dos ciudades.

Todas estas perspectivas, que constituyen los fundamentos mismos de la liturgia, son aspectos típicamente bíblicos. De este modo aparece la liturgia realmente como una forma determinada en que la visión bíblica del mundo se concretiza y es vista bajo los velos de los signos sensibles eficaces de la santificación y del culto. De aquí aparece la importancia, para la formación litúrgica de los alumnos, que en el curso de la Escritura Sagrada éstas y perspectivas semejantes sean no sólo estudiadas, sino puestas con aquel relieve primario que ellas tienen efectivamente en el pensamiento escriturístico.

Así se llega, considerando esto desde el punto de vista de la unidad entre Biblia y liturgia, a la misma conclusión a la que justamente conducen tantas otras consideraciones sobre la necesidad de que el estudio y la enseñanza de la Escritura trascienda, ante todo, la fase de la preocupación demasiado exclusivamente apologética y se lance a la consideración positiva y casi contemplativa de todas las riquezas de la Biblia consideradas en sí mismas; y, secundariamente, basándose sobre un indispensable fundamento, crítico, filológico e histórico, se eleve a la visión propiamente teológico-bíblica de las cosas.

De este modo, en el estudio de la dogmática, de la liturgia y de la Biblia se observa un movimiento que induce a todas a una consideración más simplemente irénica, contemplativa e integral de su objeto. Este movimiento es, por el hecho mismo, un movimiento convergente que pone vigorosamente de relieve la profunda unidad de estos tres ramos del saber teológico, para un aprovechamiento mayor de su misma enseñanza.

Tal vez haya que temer, en este modo de ver las cosas, una confusión de objeto entre la materia de enseñanza de la dogmática, de la Biblia y de la liturgia. A esto se responde que entre la teología llamada comúnmente dogmática, y que se llamaría mejor simplemente teología sintética general—en la cual, además, van comprendidos los llamados tratados dogmáticos, más la teología moral y la de la perfección cristiana—y los otros ramos del saber teológico, en la *ratio studiorum* de los seminarios y de las facultades teológicas, comprendida la Biblia y la liturgia, la relación no es como entre parte y parte de un todo, sino como entre un todo sistemáticamente considerado y expuesto, y una monografía dirigida a exponer en modo más analítico y particular un aspecto o una parte de ese todo. Los cursos bíblicos y litúrgicos son, pues, cursos monográficos frente al curso de teología sintética general y tratan monográficamente un aspecto que ha de tratar naturalmente la misma teología sintética general. Así se ha de salvar la profunda uni-

dad del saber teológico junto con una obligatoria distinción de tarea en su enseñanza.

Relación recíproca del aspecto histórico, jurídico, teológico, ascético-místico y pastoral con una iniciación general a la liturgia.

La presente obra no quiere ser una liturgia fundamental integra o una introducción integral a la liturgia. Tiene por fin hacer ver el aspecto propiamente teológico de una liturgia fundamental o de una introducción general a la liturgia. Por lo mismo no entra en nuestra misión trazar y discutir un programa preciso de la enseñanza de la liturgia. Sin embargo, ya que, según la opinión, toda la obra se esfuerza por demostrar que este aspecto teológico constituye efectivamente, según la exigencia de la naturaleza misma de las cosas, la parte esencial y en gran escala de la liturgia, puede ser útil indicar cuáles sean las consecuencias prácticas de este modo de ver en el mismo programa de sus enseñanzas, concebido como iniciación completa a toda la materia.

Aparte de la cuestión de las horas completas de que se dispone para la enseñanza de la liturgia y, por lo mismo, aparte de la reducción del programa al que se estará prácticamente obligado; aparte también de los cambios secundarios de materias y de su distribución práctica que, a veces, podrá efectuarse en modos algo diversos, queda el hecho fundamental que una enseñanza de la liturgia que tenga el valor de una iniciación general completa, ha de comprender estos cuatro puntos: introducción general, o liturgia fundamental; los ciclos litúrgicos; la Misa; los otros sacramentos y los sacramentales. Otro punto firme es que, en toda hipótesis, una iniciación integral a la liturgia ha de tratar necesariamente los cuatro predichos puntos desde el punto de vista histórico, teológico, ascético, pastoral y rubricístico. La cuestión cae sólo sobre la relación recíproca de estos puntos y sobre el armazón respectivo en el conjunto.

Síguese de toda esta obra que la tesis de la necesaria preferencia del punto de vista teológico como punto de vista determinante, sintetizador y coordinativo también para la enseñanza de la liturgia que quiera ser una iniciación integral a esta materia en todos y sus diversos aspectos, según la relativa importancia objetiva de cada uno en el conjunto. El punto de vista histórico, en esta perspectiva, no puede ser más que la base y el presupuesto en orden a la elaboración del pensamiento litúrgico que se obtienen en la exposición teológica de la liturgia. Además de eso, en una iniciación general a la liturgia, deberá detenerse sólo en la medida precisa que sea necesario

o útil en la inducción del pensamiento litúrgico-teológico de los textos y de los hechos en los que está encarnado.

El aspecto ascético-pastoral, a su vez, deberá entrar como consecuencia del aspecto teológico. Concretamente, el aspecto ascético-místico, o simplemente el valor de vida espiritual de la liturgia, aparte de una amplia exposición de la cuestión en liturgia teológica general, ha de resultar, en toda cuestión particular, de su misma exposición litúrgico-teológica. Bastará, al presentarse la ocasión, subrayarlo oportunamente. Si de la exposición teológica de un punto de liturgia, como de la Misa, del año litúrgico, en su conjunto o en cada una de sus partes, de los sacramentos o de los sacramentales, no aparece pronto y obviamente su valor de vida espiritual, sino que, al fin de semejante exposición, se siente la necesidad, para conseguir este fin, de añadir una especie de fervorín ascético, semejante a los *scholia pietatis,* con los que algunos teólogos creen oportuno coronar sus "tesis", podemos estar seguros de que la supuesta explicación teológica de la liturgia es radicalmente deficiente, al menos por algún defecto congénito. El punto de vista teológico-litúrgico de una cuestión, indisolublemente unido con el punto de vista bíblico de la misma—no siendo la liturgia más que una concretización *sui generis,* bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, del concepto bíblico de la historia y de la vida—, es siempre y necesariamente por sí mismo vital.

También el aspecto pastoral en liturgia no puede ser más que la consecuencia del aspecto teológico descubierto con la ayuda también de la investigación histórica. Descubierto el carácter comunitario de la Misa, derívanse necesariamente toda una serie de cuestiones, como conducir a la masa de los fieles a vivir nuevamente la Misa como acto comunitario. Y, en general, descubierta la verdadera naturaleza y la riqueza de la liturgia y conocida la separación entre pueblo y liturgia, se pone necesariamente la cuestión de cómo llevar el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo. Así es inevitable que, sea en la liturgia general, sea en la exposición de los ciclos litúrgicos o de la Misa o de los otros sacramentos y de los sacramentales, después de la exposición de la base histórica y del núcleo teológico, se dirija la atención también a la consecuencia pastoral. Esto sucede porque la ciencia litúrgica tiene por objeto una acción, ya que la liturgia es una acción; ahora bien, la ciencia de una acción lleva necesariamente el estudio, al menos teórico, de cómo realizarla en la práctica. Sobre este punto hemos de tratar aún.

A su vez, el estudio de las rúbricas en esta perspectiva no puede entenderse más que como subsidiario del estudio del pensamiento litúrgico-teológico y por lo mismo de los problemas pastorales que presenta la liturgia. Es decir, habrá que pararse

en las rúbricas en tanto en cuanto que ellas encierran en sí un caso particular de cualquier valor teológico o pastoral. Por lo demás, hay que iniciar al clero joven en el necesario conocimiento de las rúbricas en otro lugar, principalmente de un modo práctico.

Según esto, si alguien me preguntase si la materia explicada en la presente obra se la puede ver como un verdadero curso íntegro de liturgia fundamental, o introducción general a la liturgia, respondería que sí, con la añadidura, tal vez, de algunas breves nociones sobre el derecho litúrgico y las rúbricas [5] y ciertamente de un considerable capítulo histórico. En ese capítulo histórico se debería proponer un panorama esquemático según las recientes investigaciones del desarrollo de la liturgia cristiana en su conjunto, poniendo de relieve los documentos esenciales y los rasgos característicos de toda época que ha contribuído a su formación. Este capítulo habría de anteceder a los demás [6].

---

[5] Cf., p.ej., PH. OPPENHEIM, *Tractatus de iure liturgico* 2 vols. (Marietti 1939). Estas breves nociones esenciales pueden insertarse fácilmente, p.ej., al fin de nuestro capítulo 9 sobre la liturgia y la ley de la salvación en comunidad.

[6] Debería comprender los puntos siguientes: el término *a quo* de la liturgia: lo que hizo Cristo; la liturgia desde los apóstoles hasta Constantino el Grande (año 314); desde la paz de Constantino hasta San Gregorio el Grande; el Medievo en Occidente desde San Gregorio el Grande hasta el concilio de Trento; la formación de los ritos orientales actuales; la liturgia en Occidente desde el concilio de Trento hasta principios del siglo XIX; el movimiento litúrgico actual.

PARTE QUINTA

Liturgia y vida

CAPITULO XXI

Liturgia y espiritualidad

Como el ciclo ascendente de la vida se realiza en la union con Dios más perfecta posible aquí abajo, a la cual, tendiendo naturalmente el bien a comunicarse, sigue el mirar hacia los hombres para ayudarlos a subir también a tan alta meta, del mismo modo el ciclo de la ciencia se realiza en una espiritualidad, como doctrina de vida para conseguir aquella máxima unión a la que sigue una pastoral, como teoría del retorno hacia los hombres para ayudarlos a conseguir la misma meta. En una teoría de la espiritualidad y de la pastoral la ciencia alcanza el máximo contacto posible con la vida, sin dejar de ser ciencia. En el más allá, es la misma vida vivida en acto concreto e individual, fruto de la prudencia y del arte de todo género que dirigen el acto escueto en la concretización de las circunstancias individuales, lo cual a ninguna ciencia es consentido hacer.

Así hay que decir acerca de la ciencia en general; y también de la ciencia litúrgica en particular. Por esto una liturgia teológica general, como parte de una ciencia litúrgica integral, ha de realizarse en la exposición de una espiritualidad litúrgica a la que siga la de una pastoral también litúrgica. En la teoría de las relaciones entre liturgia y espiritualidad y entre liturgia y pastoral, la ciencia litúrgica alcanza el máximo contacto posible con la vida.

1. La espiritualidad y las espiritualidades

Hemos dicho que una espiritualidad como doctrina es la doctrina del modo de conseguir la unión con Dios más perfecta aquí abajo. Precisemos algo esta noción, recordando algunos conceptos generales en torno a la espiritualidad, sólo cuanto es necesario para determinar luego el de espiritualidad litúrgica. Espiritualidad no coincide simplemente con doctrina de la

vida cristiana. La doctrina de la vida cristiana incluye también la doctrina del modo de obtener, por vez primera, la gracia santificante y conservarla cuanto es necesario para salvarse. La espiritualidad, como aquí se entiende, suponiendo la vida cristiana en acto, se ocupa sólo de la tendencia a la perfección en la vida cristiana.

Perfección es el estado de una cosa a la que nada falta de cuanto ha de tener. La perfección del hombre puede ser considerada en el orden de la naturaleza y en el orden de la sobrenaturaleza, y en ambos casos se la puede considerar en la línea del ser y en la línea del obrar. El obrar sigue al ser y lo supone; pero, especialmente cuando se trata de acciones libres, no siempre el obrar sigue a las exigencias o a las posibilidades superiores del ser; cuando no sigue a esas exigencias es un obrar pecaminoso; cuando no sigue a las posibilidades superiores, es un obrar imperfecto. La espiritualidad, de que aquí hablamos, considera la perfección que ha de ser alcanzada por el hombre en el orden sobrenatural—que presupone, sin embargo, la naturaleza—y esto tanto en el ser cuanto en el obrar. El ser cristiano es la gracia como participación de la naturaleza divina; el obrar específicamente cristiano, que corresponde al ser predicho, son las acciones de las virtudes infusas cristianas, morales y teologales: fe, esperanza y caridad, principalmente las acciones de la caridad, la mayor de las virtudes [1]. La unión con Dios en el ser se hace por la gracia santificante; la del obrar, se hace aquí abajo principalmente por el acto de caridad. Tanto la gracia santificante como el acto de caridad pueden poseerse o hacerse en grado mayor o menor, y, aquí abajo, son siempre perfectibles y disminuíbles. Su aumento depende de Dios, que lo infunde, y del mérito que, después de la gracia primera, cada uno puede y debe conseguir obrando en estado de gracia.

El máximo grado, respecto del que se deduce en cada uno la más o menos grande perfección de su gracia santificante y de su caridad actual, depende de la libre y positiva voluntad de Dios, el cual ha establecido para cada cual el grado último de gracia que ha de alcanzar al fin de la vida con las correspondientes acciones de la caridad, así como el grado de la misma gracia y caridad que cada uno ha de tener en todo momento de su vida. La perfección cristiana aquí abajo consiste, pues, en cada uno, en tener en todo instante de su vida aquel grado de gracia santificante y de caridad actual que Dios ha establecido para él en aquel momento. Mas, entre las puras criaturas, sólo la Virgen fue perfecta aquí abajo en ese sentido. Para los demás no se trata más que de una tendencia y acercamiento

[1] No es menester tocar aquí la cuestión de los dones del Espíritu Santo, porque no todos los teólogos admiten se trate de hábitos específicamente diversos de los de las virtudes infusas.

a la perfección. Tender a la perfección es tender a tener en todo momento aquel grado de gracia santificante que Dios exige para cada uno; y a obrar siempre con el grado de caridad actual correspondiente al predicho grado de ser: tendencia de cada cual a la perfección de su obrar cristiano. En lo uno y en lo otro consiste la unión con Dios y la imitación de Cristo o semejanza con Cristo, las cuales no son otra cosa que diversos conceptos para expresar, con algunos matices propios, la misma cosa esencial.

En esta tendencia a la perfección cristiana del ser y del obrar, el hombre, ayudado por Dios, por Cristo, por la Virgen, por los ángeles y por los santos, e impedido por el demonio y por todos los instrumentos que utiliza en nosotros mismos y fuera de nosotros, tiene a su disposición una serie de medios, en parte dados por la misma naturaleza y en parte impuestos por la libre y positiva voluntad de Dios, medios que él ha de usar debidamente para conseguir el fin. Estos medios están todos ordenados al fin doble antes dicho: en orden a tender a la perfección del ser cristiano, a obtener por su medio el aumento de la gracia santificante que Dios ha conectado en cierto modo con su uso; y, en orden a la perfección correspondiente del obrar cristiano, ejercer por ellos las virtudes morales de toda especie y las virtudes teologales, principalmente la caridad, en conexión con un conocimiento más profundo de Dios y de las otras cosas, ante todo de nosotros mismos, considerándonos en relación con Él, y con la purificación de los vicios y de las tendencias imperfectas.

La tendencia a la perfección, el acercamiento a la meta, como cosa viva, está subordinada al desarrollo, con progreso sucesivo y también con posibilidades de retroceso, temporal o definitivo; Dios, por su parte, respeta esta ley de la naturaleza, sin ligarse absolutamente a ella. Existe, pues, un término *a quo* y un término *ad quem*. El término *a quo* es el pecado y la imperfección, el término *ad quem* es una gracia santificante y una caridad actual siempre mayores. El movimiento hacia la perfección, unida con el aumento de las otras virtudes, incluye, pues, siempre y en todo punto de su trayectoria, un alejamiento siempre mayor, una purificación cada vez más intensa del pecado y de la imperfección y un aumento continuo, al menos en su conjunto, de la gracia santificante y de la caridad también actual, así como de todas las otras virtudes adjuntas. Sujeto de esta purificación y de este mejoramiento es todo el hombre en su ser y en sus diversas facultades. Así como en todo movimiento de un término *a quo* hacia un término *ad quem* uno es en el ser y en el obrar el estado de quien se encuentra en el comienzo del movimiento todavía cercano al punto de partida, y otro, por el contrario, el estado general del que se acerca notablemente al término, y otro el estado

del que se encuentra en una posición intermedia, así también en el camino hacia la perfección cristiana, distinguen justamente los autores los principiantes, los proficientes y los perfectos. El sentido de esta distribución no es ya indicar con un límite fijo cuándo se realiza precisamente el paso de un estado a otro, sino indicar esta misma distinción de estado general en un cierto momento suficientemente clara en su conjunto. Las tres fases se llaman también con terminología tomada del Pseudo-Dionisio: vía purgativa, iluminativa y unitiva. Es cierto, en efecto, que, en los principiantes, todavía cercanos al punto de partida, predomina habitualmente el trabajo de purificación y despego del pecado y de la imperfección, mientras que los que están relativamente más próximos a la meta, la atracción unitiva a Dios es habitualmente bastante más potente.

Además, en el camino progresivo hacia la perfección, en toda acción y en todo punto del camino, el hombre bajo diversos aspectos es siempre activo y pasivo al mismo tiempo y Dios siempre activo. En efecto, toda acción sobrenatural es siempre, y al mismo tiempo, pero bajo diversos aspectos, toda entera del hombre y toda entera de Dios. Dios, por la gracia, obra siempre en el hombre y por el hombre; de otro modo, la acción no sería sobrenatural; y bajo este aspecto el hombre es siempre pasivo en cuanto que siempre recibe. Mas al mismo tiempo es el hombre quien obra verdadera y enteramente en aquella acción; de lo contrario, no sería la acción del hombre y el hombre la recibiría como un muerto. Por lo mismo, en toda acción, bajo cierto aspecto, es siempre activo. Lo que aquí decimos es todo el problema de la gracia y de la libertad.

No incumbe a nosotros explicar cómo, y en qué modo, pueda conciliarse esa doble afirmación. Interesa notar, por el contrario, que en diversos momentos del progreso completo hacia la perfección la gracia de Dios puede obrar con mayor o menor intensidad y el hombre puede ser también más o menos consciente de esa acción más intensa de la gracia en sí [2]. En ciertos momentos y en ciertas ocasiones esa acción de la gracia puede ser de tal cualidad y de tal modo intensa y el hombre puede tener tal conciecia de ella, que llegue a tener la impresión clara de que la acción que se realiza en él es más bien hecha por el mismo Dios en modo superior a lo ordinario que realizada por él mismo con la ayuda ordinaria de Dios. El hombre entonces, psicológicamente hablando, se siente más pasivo que activo. Pero, en realidad, jamás se trata de una pasividad absoluta, como si el hombre recibiese la acción de Dios en sí como si fuese muerto o una cosa inerte, en cuyo caso tal acción no sería, en modo alguno, suya. Más aún, aquella llamada pasividad es una vida profundamente intensa, pero que

[2] En torno a esta cuestión cf., p.ej., J. DE GUIBERT, *Theologia spiritualis ascetica et mystica* ed.2 (Roma 1939) p.356 n 399-403.

se opera a una gran profundidad de las potencias, inmensamente superior a la actividad ordinaria de la superficie que lleva siempre consigo cierto trabajo y cierta molestia del esfuerzo [3]. Incluso pueden darse períodos de vida espiritual en los que la acción de la gracia es de tal cualidad y tan notablemente intensa, que aquel modo, más pasivo que activo, domina habitualmente su obrar. En otros períodos, por el contrario, se deja al hombre a su modo ordinario de obrar con el concurso ordinario de la gracia de Dios, y con mayor realidad y consciencia psicológica de las dificultades más o menos graves que ha de vencer por sí mismo.

Un razonamiento semejante puede hacerse respecto a los dos modos de obrar del entendimiento: el discursivo o el intuitivo, a modo de simple mirada experimental y directa. En todo acto sobrenatural de fe existe cierto aspecto de experimentalidad directa y no discursiva junto con el aspecto discursivo. Pero el aspecto intuitivo de simple mirada, en ciertos actos, bajo el influjo de la gracia, la cual, como participación de la naturaleza divina, da por eso mismo al alma cierta connaturalidad y armonía con las cosas divinas, puede aumentar y prevalecer sobre el aspecto discursivo a tal punto que el hombre, psicológicamente hablando, apenas advierte o incluso casi no advierte el discurso, mientras que en su conciencia psicológica domina el conocimiento de tipo intuitivo experimental y directo. Y tal hecho de ciertos períodos de la vida puede llegar a ser también relativamente habitual.

Unamos las tres observaciones precedentes: predominio de la atracción unitiva hacia Dios en la caridad sobre el trabajo purificador del pecado y de la imperfección; predominio psicológico de la sensación de la pasividad sobre aquella actividad laboriosa y penosa; predominio de la conciencia intuitiva sobre la discursiva: ésa es la base de la distinción común entre el acto ascético y el acto místico, vida habitualmente ascética y vida habitualmente mística. Aparece de este modo que esta distinción tradicional se apoya sobre una realidad indiscutible.

* * *

Las notas precedentes sólo tienen el valor de breve exposición de las nociones principales sobre el concepto de espiritualidad católica en general como doctrina de la tendencia a la perfección cristiana. Recuerdan brevemente qué cosa es la espiritualidad.

Mas nuestro fin específico es determinar el concepto de espiritualidad litúrgica. Ahora bien, decir espiritualidad litúrgica parece restringir el concepto de espiritualidad católica en

[3] Cf., p.ej. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* (ed. del P. Silverio, Burgos 1929) II,13 n.2 p.119; II,11 n.7 p.108ss.; n.10 p.111; II,12 n.5 p.115ss.

general a cierto tipo de espiritualidad católica en particular. ¿Existen, pues, diversas espiritualidades católicas? En efecto, los autores hablan de diversas "escuelas de espiritualidad". De este modo, se habla de espiritualidad benedictina, franciscana, dominicana, ignaciana, carmelitana, salesiana, beruliana. Y hoy, desde un punto de vista un poco diverso, se habla mucho de espiritualidad del clero diocesano y de espiritualidad de los laicos. Es evidente, para quien no está ayuno en estas materias, que estas denominaciones no son simplemente arbitrarias. ¿En qué sentido, pues, en el seno de la única espiritualidad católica puede hablarse de diversas espiritualidades? Y luego: ¿es una espiritualidad la liturgia?, o, al menos, ¿incluye ella una espiritualidad de tal modo que pueda llamarse espiritualidad litúrgica? Y, si se admite la existencia de una espiritualidad litúrgica, ¿está tal vez su valor en ser una entre las tantas escuelas de espiritualidad? ¿Una escuela de espiritualidad casualmente olvidada por los autores de ascética y mística? O bien, ¿es la espiritualidad litúrgica otro nombre de lo que los autores llaman espiritualidad benedictina? He aquí otras tantas cuestiones que hay que aclarar.

En primer lugar es cierto que jamás podrá hablarse de diversas espiritualidades católicas o de diversas escuelas católicas de espiritualidad sino dentro de los límites bien determinados que son los elementos necesariamente comunes a toda espiritualidad católica. En la cuestión del concepto mismo de diversas espiritualidades, así como en la naturaleza propia de cada una de estas espiritualidades respecto a las otras, aparece así de capital importancia precisar, ante todo, cuáles son exactamente los elementos necesariamente comunes a toda espiritualidad católica. Estos elementos miran al fin y a los medios de la espiritualidad.

El fin común a toda espiritualidad católica.—Así como el fin absolutamente último y común a toda cosa creada es la gloria de Dios, el fin último específico de la espiritualidad, y por lo mismo común a toda espiritualidad católica, es, como hemos dicho antes, el acercamiento a la perfección del ser cristiano en la gracia santificante y del obrar cristiano que corresponde a las virtudes cristianas, principalmente a la caridad. En esto toda espiritualidad católica ha de convenir necesariamente. Lo cual significa que, si existe diversidad entre las espiritualidades católicas, no podrá tenerse sino en lo que, respecto al fin predicho, tiene sólo naturaleza de medio.

Hay que precisar, pues, la naturaleza y la necesidad relativa de cada uno de los medios respecto al fin predicho para poder distinguir dónde se ha de estar de acuerdo y dónde, por el contrario, dentro de los límites de esa concordia general, existe un margen de posible diversidad en toda espiritualidad católica.

Los medios comunes considerados genéricamente.—En efecto, los medios para tender a la perfección cristiana deben distinguirse en medios comunes, necesarios a todos, y en medios especiales, cuyo uso para alcanzar el mismo fin no es necesario para todos, mas puede serlo para algunos, al menos en ciertas circunstancias. Pero, entiéndase bien, puede decirse que los medios para tender a la perfección cristiana son para todos los mismos, comunes y necesarios si vienen formulados en cierta entidad genérica propia y vienen a ser, por el contrario, medios especiales necesarios para algunos, pero no todos si aquella formulación genérica es especificada y concretizada ulteriormente. Además, los medios, si son considerados en aquella entidad genérica propia, son ciertamente necesarios para todos e invariables, pero no es invariable la proporción del uso relativo y de la importancia psicológica relativa que se da a cada uno de ellos en todo su conjunto. Estas distinciones de gran importancia para el fin que perseguimos, son aclaradas por la enumeración misma de las dos categorías de medios.

Base y punto de partida para la tendencia hacia la perfección es, evidentemente, el estar en estado de gracia. Por lo cual, todos los medios necesarios para conservar este estado de gracia son, por supuesto, medios necesarios para tender a la perfección de la vida cristiana. El primero, entre todos, es la observancia de los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia. Entre los mandamientos de la Iglesia existe también el de la asistencia al sacrificio de la Misa los domingos y días de precepto, así como el de la comunión y confesión pascual. Puede preguntarse si una mayor frecuencia de la participación al sacrificio de la Misa y a los sacramentos en general ha de contarse sin más entre los medios necesarios para todos para que pueda existir verdadera tendencia a la perfección cristiana. No osaré afirmarlo como cosa segura. No faltan casos de algunos santos antiguos para los que parece difícil demostrar que hayan frecuentado mucho los sacramentos, especialmente en ciertos períodos de su vida, en los que fueron muy fervorosos.

Medios necesarios para todos e indispensables para que pueda existir verdadera tendencia a la perfección cristiana son, por el contrario, ciertamente, los siguientes: un notable espíritu de oración ejercitado no sólo en la acción litúrgica, sino también fuera de la acción litúrgica en toda la vida. Un notable espíritu y ejercicio de meditación como consideración discursiva sobre Dios y las otras cosas en relación con Dios, ante todo Cristo y toda la obra de la salvación, así como nosotros mismos en relación con Dios y la misma obra de la salvación, todo ello en orden a actos de la voluntad y del afecto de todo género sobre los mismos objetos. La meditación y la oración implican, especialmente, que se lleve la atención vital y la afec-

tividad a todo el campo de la revelación, si bien puede realizarse esto con muchos matices diversos. Otros medios indispensables son el examen frecuente que controle la propia vida y los propios modos de obrar; el cumplimiento más exacto posible de los deberes del propio estado y de los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo según las obligaciones de cada uno; un deseo general de la perfección y espíritu de fervor sustancial de la voluntad en esa tendencia; la docilidad a las inspiraciones de la gracia; cierto espíritu de mortificación.

La realización de estos medios formulados genéricamente, como arriba, requiere prácticamente, aunque con grados y matices diversos para cada uno, la actuación de todas las facultades del hombre: inteligencia, voluntad, afectividad, etc. Esto lleva consigo, al mismo tiempo, el ejercicio de las virtudes teologales y morales de toda especie y la purificación de las tendencias malas e imperfectas, lo cual lleva siempre consigo una lucha más o menos penosa.

Si los predichos medios comunes en su formulación general son, ciertamente, necesarios a todos, no lo es, desde luego, una ulterior especificación y concretización de los mismos. Una especificación y concretización determinada puede representar todavía un medio necesario para ciertos individuos o ciertos grupos de individuos, pero no para todos. Aquí, pues, en el ámbito de la misma espiritualidad católica, existirá un extenso margen para diferenciaciones numerosas y también notables. Y de aquí es de donde arranca precisamente la posibilidad de las diversas escuelas o tendencias de espiritualidad. Ellas nacen esencialmente de la colocación de los diversos medios para conseguir el fin común a todas, en cuanto que se especifican y concretizan de modo diverso los medios comunes y necesarios para todos. Una serie de ejemplos hará entender mejor lo que queremos decir.

Cierto uso y frecuencia de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, es medio común y necesario para cualquier tendencia a la perfección cristiana. Pero la intensidad de esta frecuencia y de este uso, así como la importancia psicológica que se le dé, puede variar inmensamente de uno a otro en un modo determinado completo de tender a la perfección. Esta variedad podrá, pues, constituir un elemento notabilísimo en que se diferencien diversas espiritualidades.

Cierta participación en la liturgia de la Iglesia, al menos en el sacrificio de la Misa y en la comunión, es medio común y necesario para todos, pero, también aquí, la frecuencia de esta participación y la importancia psicológica que se le dé entre los otros medios para tender a la perfección, puede variar muchísimo.

El exacto cumplimiento de los deberes del propio estado es medio indispensable para la perfección. Pero el estado de

vida, para cada uno, dentro de un extenso margen, es objeto de libre elección. Aunque en todo estado de vida por sí honesto se deba servir a Dios y tender a la perfección cristiana, sin embargo todo estado de vida tiende a su fin propio particular, que, respecto al fin común de la perfección cristiana, hace función de medio particular para conseguir el fin común. Uno es el fin propio del estado conyugal; otro, el del sacerdote diocesano; otro, el del religioso y el de la religiosa, y entre los mismos religiosos existen tantos fines distintos cuantos son los institutos religiosos. El medio común y necesario del cumplimiento de los deberes del propio estado puede especificarse y concretizarse, pues, dentro de una gran variedad. Y puesto que el cumplimiento de los deberes del propio estado es ciertamente un elemento de gran importancia en la espiritualidad en general, es natural que la veriedad de los diversos estados de vida influya necesariamente no poco como elemento diferenciador de espiritualidad dentro de los límites generales comunes de la espiritualidad católica. Con los deberes particulares de todo estado está también relacionado un cuadro particular de vida que determina en modo esencial una serie de puntos en la vida particular de cada uno, como las relaciones con los otros en cuanto a su cantidad y frecuencia, en cuanto al espíritu con que serán realizadas, y en cuanto a las personas que serán frecuentadas; la cantidad de tiempo señalada a todo deber y, especialmente, a los deberes de piedad; las preocupaciones dominantes de cada uno. En todos estos puntos es necesariamente muy diverso el cuadro de vida en el que ha de vivir y santificarse, por ejemplo, un párroco, un comerciante, un ermitaño, un misionero en países paganos, un militante de la Acción Católica, una monja de clausura, una hermana hospitalaria, un periodista. Es obvia la importancia de los diversos cuadros de vida que habrán de tenerse presentes para determinar toda espiritualidad. Cuando hoy, por ejemplo, se habla de la necesidad de una espiritualidad para los laicos y de una espiritualidad para el clero diocesano, se quiere simplemente fijar la atención sobre la necesidad de tenerse debidamente en cuenta los deberes de los estados particulares y del cuadro de vida propio del laicado y del clero diocesano en el modo específico de concebir y de presentar sus deberes y el camino hacia la perfección cristiana.

La meditación y la plegaria, más aún, un notable espíritu de meditación y de oración, como se ha explicado antes, son necesariamente medios comunes y necesarios a todos en la tendencia a la perfección cristiana. Ahora bien, la meditación y la oración implican necesariamente cierta concentración de atención vital y de afectividad sobre el conjunto de las verdades presentadas por el dogma católico. Aunque el católico deba aceptar todo el dogma en su conjunto y, en cierto modo, deba tam-

bién vivir de todas las verdades propuestas por él, sin embargo, en un determinado individuo o grupo de individuos, la atención psicológica y la afectividad puede concentrarse más bien sobre un punto que sobre otro, de modo que en su atención vital el primer punto esté en el plano primero y constituya el gran dinamismo de la vida, mientras que los otros puntos serán considerados y vistos después del primero. Este modo de obrar es tanto más legítimo cuanto que el dogma católico es un conjunto vital cuyas partes están íntimamente unidas, de modo que quien vive a fondo y profundiza vitalmente un punto cualquiera es conducido necesariamente a vivirlos todos, aunque, por decirlo así, con cierto orden y con cierta síntesis a partir del primero. De este modo es posible prestar la máxima atención vital al dogma de la inhabitación de las personas de la Trinidad en nosotros y, partiendo de este dogma, considerar vitalmente y vivir realmente todos los demás, de modo que se haga del mismo el gran dinamismo hacia la perfección. Así obró, por ejemplo, sor Isabel de la Trinidad. Pero lo mismo puede hacerse partiendo del dogma de la adopción divina, como lo hizo dom Marmion; o partiendo del dogma de los estados de ánimo del Verbo encarnado, como lo hace la escuela francesa de espiritualidad. La atención vital más intensa dada a un dogma o a un grupo de dogmas respecto a los demás puede ser, por lo mismo, fuente de matices notables y como de tonalidades diversas en el seno de la misma espiritualidad católica.

Con el fenómeno precedente está muy unido el de las devociones particulares y de las prácticas devocionales. Me parece pueden llamarse devociones en el sentido medieval y moderno a las habituales atenciones psicológicas predominantes en personas o en grupos privados, junto con una correspondiente concentración afectiva preferencial, dadas a un cierto aspecto de la revelación, o a una concentración específica, más fuerte que aquéllas a que induce, por sí misma, la presentación de este aspecto, como sucede en la proposición general y relativa de cada uno de los dogmas hecha oficialmente por el magisterio, especialmente en el panorama general de la liturgia. De las devociones en el sentido predicho derívanse prácticas y ejercicios devocionales extralitúrgicos de piedad, en los que se expresa y se nutre la especial atención y afectividad predichas. Así, por ejemplo, la devoción a la eucaristía como presencia real ocasionará, en un individuo, una concentración habitual de atención vital y de afecto sobre el dogma de la presencia real de Cristo en la eucaristía, concentración que en este individuo es de particular intensidad respecto a la atención habitual vital y de afecto que da a los otros dogmas, mientras que a tal particular y preferente concentración no induce por sí mismo el relieve dado a este dogma respecto a los demás en la presentación

oficial que hace el magisterio, por ejemplo en la liturgia. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, por el contrario, no sólo ocasiona una concentración preferente de atención vital y de afecto al dogma del amor de Cristo, sino también la concretización de este dogma en el símbolo de aquel miembro de su cuerpo, que es su Corazón de carne. Las visitas privadas al Santísimo o la práctica de los nueve primeros viernes son, por ejemplo, ejercicios devocionales en los que se expresan y se nutren las devociones predichas. Es claro que también las devociones y las prácticas devocionales de su objeto propio, en la intensidad y en la importancia que adquieren en el conjunto total de la vida espiritual, son elementos notablemente diferenciadores de diversos tipos de espiritualidad.

Otros elementos diferenciadores pueden ser los "métodos" psicológicos de meditación, de oración, de examen de conciencia, etc., como concretización específica de medios generales comunes de la oración, de la meditación, del examen de uno mismo. Las lecturas y las conferencias espirituales son también concretizaciones particulares del medio general de la meditación, de la oración, del examen de uno mismo, y son también un elemento diferenciador entre los diversos tipos de espiritualidad, por los autores recomendados, por los temas preferidos, por los métodos seguidos.

Otro elemento diferenciador importantísimo es el equilibrio específico que en un determinado tipo de espiritualidad se da en todo el conjunto de la vida espiritual a la actuación de las diversas facultades psicológicas humanas, especialmente al entendimiento, a la voluntad y al afecto. Aunque en toda espiritualidad católica estas facultades han de ser ejercitadas de algún modo, sin embargo la importancia relativa que en el conjunto se dé a una o a otra, puede ser bastante diversa. De este modo se tendrán espiritualidades de tipo preferentemente intelectual, como en el Pseudo-Dionisio o en Taulero; otras de tipo preferentemente voluntarista, como en San Ignacio de Loyola; otras de tipo preferentemente afectivo, como en San Bernardo o en San Francisco de Asís. Y en cada uno de estos tipos pueden existir ulteriores y notables matices.

Toda espiritualidad católica debe basarse necesariamente sobre el hecho que, en el acto sobrenatural, deben intervenir tanto Dios como el hombre, tanto la gracia como el esfuerzo humano. Pero, también aquí, los matices psicológicos, al considerar más a uno que al otro de los dos factores, pueden tener consecuencias no pequeñas en el carácter que ha de tener una espiritualidad. En una podrá predominar la conciencia y la preocupación del esfuerzo humano que ha de realizarse con la gracia, y en otra, la conciencia de la gracia divina con la que hemos de unir nuestros esfuerzos.

Igualmente considerando la espiritualidad bajo el aspecto del

binomio objeto-sujeto, no existe espiritualidad católica que no deba ocuparse en tener debida cuenta de uno o de otro. Pero también aquí pueden existir matices diversos. Lo hemos explicado ya en el capítulo VI de esta obra: algunos pueden acentuar el objeto; otros, por el contrario, el sujeto, o, al menos, prestar al sujeto una atención directa bastante más intensa que otros.

Lo mismo ha de decirse del binomio individuo-comunidad. Toda espiritualidad católica ha de ser, al mismo tiempo y fundamentalmente, individual y, no obstante esto, comunitaria. Pero unos considerarán, ante todo, a la comunidad en la cual y por la cual ha de salvarse el individuo; otros, al individuo que ha de salvarse en la comunidad y por la comunidad.

En toda espiritualidad católica ha de existir un intenso ejercicio de virtudes morales y teologales, así como la persuasión de la superioridad de las virtudes teologales. Pero, también aquí, dentro de los límites de la ortodoxia, pueden existir diversidad de acentos y de insistencias que pueden constituir elementos no omisibles de diferenciación entre los diversos tipos de espiritualidad. Puede haber una psicología que insiste y se preocupa, ante todo, del ejercicio de las virtudes morales que no tienen por objeto inmediato a Dios mismo, fin último de todas las virtudes, sino cierta materia humana que se ha de usar concretamente en modo debido como medio para llegar al fin, es decir, a Dios, conseguido inmediatamente sólo por las virtudes teologales. Quien esté dominado por esta psicología se preocupa, ante todo, de rectificarse a sí mismo y a los propios apetitos en relación con las cosas humanas, del modo de comportarse con ella y de usarlas, preocupándose, ante todo, por decirlo así, de poner el firme fundamento de la rectificación de sus propios apetitos en orden a las cosas creadas, para luego poder mejor conducir su vida directamente hacia Dios en el ejercicio expedito de las virtudes teologales, principalmente de la caridad. Otros, por el contrario, pueden poner el acento psicológico sobre el ejercicio de las mismas virtudes teologales que tienen a Dios por objeto inmediato, preocupándose, ante todo, de conseguir este sumo objeto del modo mejor, teniéndolo muy insistentemente a la vista incluso cuando se ejercitan en las preparatorias virtudes morales y confiando mucho en la fuerza (rectificadora y purificadora en sentido indirecto y como por reflexión) de las mismas virtudes teologales respecto a los apetitos humanos en relación con las cosas creadas.

Además, entre las mismas virtudes morales, se puede concentrar la atención ya sobre una ya sobre otra y hacer de ella, a su modo, el quicio de todo el dinamismo hacia la perfección, como, por ejemplo, sobre la obediencia, sobre la penitencia, sobre la pobreza, sobre la humildad. Es verdad que cuando tal virtud tiende seriamente a ser en alguno un notable centro uni-

ficador y coordinador de toda la psicología espiritual, ella, en la misma psicología, tiende, al mismo tiempo y necesariamente, a unir fuertemente, y casi confundir, el propio concepto con el de las otras virtudes, especialmente teologales, e incluso con el de toda la vida espiritual. Es lo que sucede en el concepto de *penthos* o *compunctio* en la tradición monástica antigua; o al de "humildad" en San Benito o de "pobreza" en San Francisco de Asís.

Y esto es natural e inevitable, precisamente por la profunda unidad de todas las virtudes y de toda la vida espiritual, por lo cual quien profundiza vitalmente en una virtud, encuentra necesariamente todas las demás. Mas, sin embargo, es también cierto que tal hallazgo y tal síntesis se hace en ese caso a partir de una bien determinada virtud moral, por lo cual el resultado final, en su conjunto, tiene un carácter bien determinado y distinto en relación a otras síntesis vitales hechas con los mismos materiales, pero desde otros puntos de vista.

También entre aquellos que ponen el acento sobre el ejercicio de las virtudes teologales pueden existir, en ocasiones, diferencias bien marcadas, sea porque la fe, la esperanza (identificada, nótese bien, con la confianza o sentimiento confidencial) y la caridad, son virtudes diversas, sea también porque la misma caridad teológica tiene por objeto material primario a Dios mismo, y secundario a toda criatura racional capaz de la bienaventuranza eterna. Poniendo el acento psicológico ya sobre Dios mismo directamente, ya sobre la criatura amada por Dios como objeto material secundario de la caridad teológica, se tendrán síntesis de vida espiritual notablemente diversas, como son diversas, por ejemplo, la espiritualidad cartujana de la espiritualidad apostólica, v.gr., de San Vicente de Paúl o la preconizada por el clero parroquial de Thils o de Michonneau.

Finalmente, hemos visto que el aspecto ascético y el aspecto místico de la vida espiritual, con sus estados correspondientes, son distinciones no sólo legítimas, sino necesarias. De la distinción de los dos aspectos y de su íntima unión ninguna espiritualidad católica puede prescindir, incluso fuera o aparte de la posición que se adopta en torno a la cuestión debatida de las relaciones entre perfección cristiana y vida mística y de la vocación general a la vida mística. Sin embargo, es evidente que toda la espiritualidad como doctrina de la tendencia a la perfección cristiana, tomará un color notablemente diverso, según las actitudes generales que se tomen en las cuestiones predichas. De este modo existirá una espiritualidad notablemente encentrada sobre el aspecto ascético, como, por ejemplo, la de San Ignacio de Loyola o de San Vicente de Paúl, o una espiritualidad en la que todo va dirigido abiertamente hacia la expe-

riencia mística, como, por ejemplo, en Santa Teresa, en San Juan de la Cruz y, en general, en la tradición carmelitana de ellos derivada.

Conclusión.

Estos parecen ser, pues, los elementos diferenciadores de mayor importancia que, dentro de la misma espiritualidad católica, pueden dar origen a diversas espiritualidades. Es, por lo mismo, bien claro que la distinción de una espiritualidad de otra en el seno de la misma espiritualidad católica común, no está en el hecho de que en una espiritualidad estén presentes elementos que están ausentes en otra, si tales elementos son considerados y formulados en modo genérico. Quien se fija en la formulación genérica de los elementos componentes no encontrará, en el campo de la espiritualidad católica, elementos que estén presentes en una espiritualidad y ausentes en otra. En este campo lo que distingue una espiritualidad de otra es simplemente la concretización diversa de los mismos elementos comunes genéricos dogmáticos, morales, ascéticos, místicos, litúrgicos, bíblicos, devocionales y otros, si existen, y, especialmente, el equilibrio armónico total diverso obtenido por el predominio psicológico vital dado a uno o a otro. Algo así, sirviéndome de la justa comparación del P. De Guibert [4], como con las mismas flores, especialmente si son numerosas y variadas, pueden hacerse ramos de aspectos diversos, o como con las mismas piedras de sillería, respetando las exigencias fundamentales de una casa, pueden construirse casas de estilos diversos, según las necesidades y los gustos particulares.

Hemos dicho, según las necesidades y los gustos particulares. Aquí se toca la cuestión de la causa de la cual, en los individuos o grupos de individuos, da origen a una determinada espiritualidad mejor que a otra. Y esa causa es precisamente el conjunto diverso establecido por la diversidad de naturaleza, de índole, de educación, de circunstancias especiales de la vida, de vocación especial diversa, de diversos dones de la gracia, de los diversos estados y cuadros de vida que se tienen especialmente presentes, de las diversas necesidades de la Iglesia. Es claro que en esta materia las creaciones vienen por experiencias vitales y no por construcciones artificiosas y cerebrales. De aquí la importancia, en este campo, de las grandes personalidades religiosas, como fundadores de órdenes, o de movimientos religiosos en su período creativo y de fervor.

No es misión nuestra entrar en la determinación de las diversas escuelas o tendencias históricas o actuales de espiritualidad, que nacieron efectivamente, y, en parte, florecen todavía

[4] *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?:* Gregorianum 19 (1938) 263-76. Del mismo autor: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953) p.XVIISS.

en la Iglesia. Especialmente no es misión nuestra distinguirlas y caracterizarlas suficientemente unas respecto de las otras. Misión difícil, no sólo porque los trabajos hechos hasta ahora sobre esta cuestión son pocos y con frecuencia con criterios no del todo satisfactorios [5], sino también porque, como en todas las cosas vitales, si en ciertos extremos las diferencias son suficientemente pronunciadas, en otros muchos casos los límites son tan distintos como los límites entre los colores del arco iris.

2. Nociones y características generales de la espiritualidad litúrgica

Las observaciones presentes sobre el concepto de espiritualidad en general y sobre las diversas espiritualidades dentro de la única espiritualidad católica, tienen por fin preciso poner en claro el concepto de espiritualidad litúrgica.

Nociones.

¿Qué cosa es, pues, espiritualidad litúrgica? Podemos responder ahora brevemente: la espiritualidad litúrgica es aquella espiritualidad en la que la concretización específica y el relativo ordenamiento sintético, propio de los diversos elementos comunes a toda espiritualidad católica como medios para conseguir la perfección cristiana, están determinados por la misma liturgia. Algunas observaciones harán entender mejor el alcance de esta noción.

Ante todo, no debería ser necesario hacer notar nuevamente que cuando se habla de que la espiritualidad litúrgica es la que determina la misma liturgia, se ha de entender la liturgia en el sentido pleno que toda esta obra ha tenido por fin explicar, y no, por ejemplo, en el sentido de rúbricas o de aparato externo de los ritos. Si sólo se considera a la liturgia en el

[5] Optima la obra del P. De Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus* (Roma 1953). Por el contrario, han sido poco satisfactorios los intentos de obras en colaboración en los que se ha confiado el encargo de hacer un recuento de la espiritualidad de cada uno de los institutos religiosos a uno de sus supuestos representantes. El resultado ha sido con frecuencia que cada uno de ellos ha descrito la espiritualidad del propio grupo por elementos genéricos, y, por lo mismo, comunes. Y no rara vez se encuentra uno de frente con un panegírico de la propia espiritualidad y no ante una seria determinación de la misma. Cf. por ejemplo, *Le scuole di spiritualità. Settimana di spiritualità promossa dall'Università del S. Cuore* (Roma, abril 1943) ed.3 (Milán, "Vita e Pensiero", 1949). Sobre un argumento particular: *Il sacerdote e la spiritualità. Ciclo di lezioni all'Università Gregoriana*, en 1945 (Roma 1946); J. Gautier, con la colaboración de ..., *La spiritualité catholique* (París 1953); Seid Vollkommen, *Formen und Führung christlicher Aszese*, herausg. K. Rudolf (Wien 1955).

sentido de rúbricas o de aparato externo de ritos, hablar de espiritualidad litúrgica es poco menos que absurdo. Además, después de cuanto se ha aclarado antes, es una verdad inconcusa que una espiritualidad litúrgica no sólo no tiene un fin diverso del común a toda espiritualidad, que es el de tender a la perfección cristiana, de estar en gracia y de obrar *in charitate*, sino, además, contienen necesariamente, formulados de modo general, todos los elementos comunes a toda espiritualidad católica, como medios comunes en la tendencia a la misma perfección. Verdad inconcusa, mas por ello mismo tanto más importante incluso en el campo práctico para impedir, por ejemplo, que alguno—sea fervoroso o enemigo del movimiento litúrgico poco importa—se imagine que la espiritualidad litúrgica es la espiritualidad del que considera ser suficiente, para tender de modo aceptable a la perfección cristiana, el uso de medios que nos ofrece la misma acción litúrgica participando de ellos lo mejor que se pueda, sin que sea necesario para el mismo fin cultivar en sí mismo fuera de la acción litúrgica y con todos los medios concretos que se demostrarán ser necesarios o útiles para cada uno: un deseo general de la perfección, el espíritu de oración y de meditación con la debida atención vital a cada uno de los dogmas de la fe, el control de uno mismo y de las propias tendencias, el espíritu de mortificación, un espíritu de fervor sustancial de la voluntad, la doctrina a las inspiraciones de la gracia, y cosas semejantes, sin hablar del cumplimiento de los deberes del propio estado y del ejercicio, incluso laborioso y purificador, de todas las virtudes morales. Basta manifestar semejante modo de pensar para ver su despropósito. En el plano de la vida práctica los devíos más peligrosos, especialmente como tendencias más o menos conscientes, son plenamente posibles en todo campo. Que no es inútil llamar la atención contra tales desviaciones en los umbrales mismos de una exposición sobre la espiritualidad litúrgica, bastará para demostrarlo recordar algunas de aquellas tendencias que se manifestaron antes de la aparición de la encíclica *Mediator Dei* y contra las que la misma encíclica debió intervenir [6]. Póngase bien en claro que la espiritualidad litúrgica es una espiritualidad que se extiende no sólo a aquellos momentos en los que el fiel participa en la acción litúrgica, sino también a toda su vida, incluso fuera de la acción litúrgica, empeñándola enteramente en la tendencia hacia la perfección cristiana y extendiendo a la vida entera el uso de aquellos medios comunes que son indispensables para este fin en toda espiritualidad católica.

Lo que es propio de la espiritualidad litúrgica es simplemente que, tanto en la misma acción litúrgica como fuera de

[6] N.121-135.171-183.

ella, la concretización específica y la ordenación sintética relativa de aquellos mismos medios comunes son determinados por la misma liturgia. Esto significa que el modo en que los elementos comunes de toda espiritualidad católica son presentados prácticamente y realizados y vividos en la liturgia, tanto en sí mismos, cuanto en la importancia relativa que se les da, es aceptado no sólo como el modo concreto de ver y vivir la realidad cristiana y de tender a la perfección durante los momentos de la acción litúrgica, sino también en todo el resto de la vida, fuera de la acción litúrgica. Por lo cual la *forma mentis,* por así decirlo, de la liturgia, se refleja en todo el resto de la vida como tendencia a la perfección y lo determina. No ya que no sean admitidos elementos que no se encuentran precisamente en la liturgia. Esto implicaría, por ejemplo, que una espiritualidad litúrgica excluye, para quien la sigue, las prácticas del rosario, o del vía crucis, o de las penitencias corporales porque no se encuentran en la liturgia, sino en el sentido preciso de que todo cuanto se realiza en la espiritualidad litúrgica está entonado en el espíritu de la liturgia y puesto en conexión con él y regulado por él en su cantidad y en su calidad. Es decir, ordenado y subordinado a la liturgia, cuyos valores se consideran como fuente y sol de toda la vida en la tendencia a la perfección.

La ordenación y la subordinación de todo lo demás a la liturgia en la espiritualidad litúrgica, quiere decir que todo lo demás, fuera de la liturgia, es considerado y visto como preparación a la acción litúrgica o como derivación y ampliación de la misma. Así la oración y la meditación privada, las devociones privadas y los otros ejercicios piadosos fuera de la liturgia; así las mortificaciones privadas, las lecturas y el estudio, el cumplimiento de los deberes del propio estado, el ministerio apostólico, etc.

Sin embargo, el predominio que en la espiritualidad litúrgica ejerce la misma acción litúrgica sobre todo el resto de la actividad humana en la tendencia a la perfección es un *predominio cualitativo,* no necesariamente también cuantitativo. El predominio también cuantitativo de la acción litúrgica en la vida se tiene cuando en el horario mismo de una jornada, o de la vida en general, la cantidad de tiempo asignada a la participación en la acción litúrgica es tan notable que predomina incluso extensivamente sobre las otras ocupaciones, al menos las espirituales. Por el contrario, el predominio cualitativo se tiene cuando, hablando extensivamente, las ocupaciones no litúrgicas constituyen la mayor parte de las ocupaciones habituales de un hombre; sin embargo, estas ocupaciones no litúrgicas están de tal modo sintonizadas con el espíritu de la liturgia que vienen a ser en realidad preparatorias de la acción

litúrgica, principalmente de la Misa o derivadas de ella. El predominio cuantitativo de la liturgia en una vida, por ejemplo en personas que lleven vida coral, aunque la cosa pueda ser extraña y anormal, no lleva consigo automáticamente su predominio cuantitativo. Efectivamente, no es extraordinario el caso de personas que pasan una buena parte de su vida en el cumplimiento de los oficios litúrgicos, las cuales al cabo de muchos años no han logrado en realidad descubrir la liturgia.

Algunas características generales de la espiritualidad litúrgica consideradas en la misma acción litúrgica.

Siendo tal la naturaleza genérica de la espiritualidad litúrgica, ¿cuáles son, vistas las cosas desde más cerca, sus principales características? Estas características han de determinarse, ante todo, en la misma acción litúrgica y verlas luego reflejadas en las formas extralitúrgicas de la piedad, de los ejercicios piadosos y de la actividad en general.

El primer elemento distintivo general es que en la espiritualidad litúrgica la cosa esencial y primaria para vivir concretamente la vida espiritual y tender a la perfección es simplemente vivir plenamente, y con todos sus presupuestos y sus consecuencias, la liturgia, al menos en el sentido de predominio cualitativo. Mas esto expresa todavía muy genéricamente el camino de la espiritualidad litúrgica hacia la perfección cristiana como especificación y concretización propia de los medios comunes a toda espiritualidad católica en la tendencia a la perfección cristiana. Mas para entender qué cosa exactamente lleva consigo el tender a la perfección cristiana viviendo plenamente la liturgia, incluso en sus presupuestos y en sus consecuencias, hay que entrar en análisis más particulares.

La característica mayor de la espiritualidad litúrgica que aparece en primer lugar es, probablemente, la acentuación del aspecto comunitario eclesial de la salvación. Toda espiritualidad católica, como se ha dicho, es necesariamente y al mismo tiempo individual y comunitaria. Mas, puesto que en la espiritualidad litúrgica es propiamente la acción litúrgica la que determina cualitativamente el equilibrio especial en el que son considerados y vistos todos los elementos comunes de toda espiritualidad católica, y que la acción litúrgica se presenta, ante todo, como acción comunitaria no sólo en su esencia recóndita, por así decirlo, sino, connaturalmente, también en su expresión extrínseca y en su más íntima psicología, el aspecto comunitario en la espiritualidad litúrgica está necesariamente en el primer plano. No comunitario, de masa informe o confusamente igualitaria, sino comunitario jerárquico, según la

misma estructura de la Iglesia. Síguese de aquí que una espiritualidad litúrgica sin una psicología y una sensibilidad religiosa comunitaria no es posible, incluso si el fiel fuese un frecuentador asiduo de la Iglesia y versado en las fórmulas litúrgicas. Para formar la espiritualidad litúrgica hay que poner, pues, máximo cuidado en crear y plasmar esa sensibilidad religiosa y esa psicología espiritual comunitaria. El peligro por exceso, que se deberá evitar aquí, será el descuidar esa sintonía del individuo en las realidades objetivas y comunitarias.

Como se ha explicado, uno de los puntos importantes de la diferenciación de una espiritualidad es el equilibrio relativo en que son presentados y vividos los diversos dogmas de la fe. Ya conocemos cuál es el equilibrio propio de la liturgia en este campo, especialmente por la segunda parte de este trabajo. Recordemos el panorama: por los *sacramenta*, especialmente por la Misa, y por la asamblea del pueblo de Dios considerados en acto, se sube al cuadro general de las relaciones entre Dios y el hombre y a la historia como historia sagrada, profundamente unitaria en todas sus fases, de la creación y el Antiguo Testamento a la Jerusalén celeste; historia siempre en acto que, sometiendo al individuo, se realiza siempre *hic et nunc* bajo el velo de signos sagrados sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, ante todo en la Misa, y por lo mismo, en la correspondiente sintonía moral ascética y mística de cada uno. Luego, la dialéctica cristológica trinitaria que de Dios desciende al hombre y del hombre sube a Dios en la fórmula del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, al Padre, Trinidad bienaventurada, un solo Dios en tres personas.

La fascinante y siempre presente mediación de Cristo, Dios y hombre, nuestra cabeza y gran sacerdote que vivió en la tierra y padeció y murió, realizando sobre el Gólgota el sacrificio de sí mismo, pero resucitado y ahora glorioso a la derecha del Padre *semper ad interpellandum pro nobis*, de modo que para nosotros no existe gracia de Dios y retorno a Dios y culto y gloria a Dios, sino por Él, con Él y en Él participando de lo que Él es y de lo que Él hace. El sentido comunitario eclesial, socialmente estructurado, encarnado, de nuestras relaciones con Dios en Cristo. El sentido de la unidad intensiva y extensiva de todo el cosmos en nuestras mismas relaciones con Dios, en la totalidad de todo, el ser humano, en unión con el mundo infrahumano, solidarios con todos los miembros del cuerpo místico en la tierra, con los santos—ante todo con la Virgen María—y las almas del purgatorio, conciudadanos de los ángeles, en marcha hacia la Jerusalén celeste, nuestra patria, donde se realiza la liturgia celeste y cósmica de la que la nuestra aquí abajo no es más que una som-

bra y una lejana participación. La consciencia de que ahora formamos parte del drama cósmico de las dos ciudades en lucha *ab initio mundi* y que nuestro combate no es sólo contra la carne y la sangre, sino también y sobre todo, contra Satanás y sus satélites. Ésta es la perspectiva propia en la que la liturgia propone y hace vivir a su manera todo el dogma. Perspectiva, por lo demás, tan rica en dejar largas posibilidades a quien se acerca a ella para concentrarse a su vez, con mayor o menor insistencia, ya en uno, ya en otro de sus muchos aspectos.

Otro elemento distintivo de la espiritualidad litúrgica mira a su modo propio de dirigir y de vivir el binomio objeto-sujeto. Hemos tocado ya esta cuestión en el capítulo VI de esta obra, donde se ha insistido sobre el hecho de que, entre las diferentes posibilidades de actitudes ortodoxas diversas en este campo, la posición propia de la liturgia es la de poner el objeto en el primer plano, encentrando sobre él la atención del sujeto y estimulando y, si hubiera necesidad, sanando al sujeto, principalmente a través de su concentración sobre el mismo objeto. Por lo cual, como más de una vez se ha puesto de relieve, la espiritualidad litúrgica, por preocuparse en estimular el sujeto y sintonizarlo moralmente con el objeto, es notablemente sobria si se la compara, por ejemplo, con algunas espiritualidades nacidas, o al menos definitivamente constituídas tipológicamente, en el siglo XVI, en las que se induce directamente al sujeto a miradas introspectivas sobre sí mismo y a análisis psicológicos de los propios estados.

Lo cual no significa, naturalmente, que en la espiritualidad litúrgica se quite importancia a los exámenes de conciencia y al control general de uno mismo. Es esto un elemento del que ninguna espiritualidad católica puede prescindir de una forma o de otra. Pero pueden existir modos diversos de controlarse y psicologías diversas en hacerlo. La espiritualidad litúrgica es sobria en el autoanálisis psicológico de los propios estados y en el cálculo de los propios pensamientos y actos. De lo cual no se sigue que los análisis introspectivos, incluso bastante exigentes, sean inutilizables en el clima de la espiritualidad litúrgica, sino sólo que, en ese clima, ellos estarán siempre atemperados por la majestad del objeto que impera vigorosamente en el centro de la psicología. Podría decirse que la espiritualidad litúrgica es más es-tática que ins-tática, tomando estos dos vocablos en su sentido estrictamente etimológico.

Sobre el modo propio en que la liturgia realiza, psicológicamente hablando, el equilibrio del binomio Dios-hombre, gracia-esfuerzo humano, siendo una cuestión que tiene bastante contacto con la del equilibrio del binomio objeto-sujeto, resuélvela la liturgia en el mismo sentido, esto es, dando el predominio a la consideración y a la consciencia de Dios y de

la gracia. Lo cual no significa precisamente que la liturgia renuncie en algún modo a tener una fuerte preocupación de evocar y estimular la cooperación moral del sujeto, como se verá mejor más adelante, cuando tratemos explícitamente del ejercicio de las virtudes morales en el clima de la espiritualidad litúrgica. Sin embargo, es cierto también aquí que el modo propio de estimular la liturgia, la cooperación activa y moral del sujeto consiste más en la concentración de su atención sobre Dios y sobre la gracia que sobre sí mismo y sus propias posibilidades, aun siendo auxiliadas por la gracia. Precisamente porque la liturgia suele concentrar la atención, la voluntad y el afecto del hombre en todos sus matices más sobre Dios que el hombre conoce y ama que sobre el hombre que conoce y ama a Dios. Esta consideración será completada por lo que se dirá en su lugar por la firme prevalencia en la liturgia de las virtudes teologales sobre las morales, prevalencia no sólo teórica y entitativa, que ninguna espiritualidad católica intenta negar, sino también psicológica y práctica.

La tercera nota característica de la espiritualidad litúrgica mira al equilibrio relativo en que ejercita las diversas facultades psicológicas del hombre: entendimiento, voluntad, afecto. También este aspecto de la liturgia, que toca un criterio de no poca importancia al determinar una espiritualidad, ha sido ya aclarado en el capítulo XI. Se ha visto el cuidado constante de la liturgia en considerar y tratar al hombre como totalidad y unidad sustancial somática, psíquica, espiritual; el largo ejercicio de los sentidos externos, así como del sentido estético a los fines de la actualización espiritual de todo el hombre; su modo de dirigir el entendimiento más intuitivamente que discursiva y analíticamente, como puede suceder, por ejemplo, si se concentra sobre el aspecto metafísicamente constitutivo de los seres o sobre los motivos formales filosóficos de las virtudes y acciones o sobre la ponderación prudencial de las acciones según el pro y el contra. Lo cual, por lo demás, no impide al entendimiento tener siempre presente el panorama dogmático en el cuadro de la historia sagrada antes referido. Se ha visto ya en su lugar el gran cuidado de la liturgia, conducir, dulce y casi intuitivamente, pero de modo constante y casi de modo inmediato, todo movimiento de las facultades en una actitud general de tipo volitivo-afectivo, según todos los matices de la oración, de la *compunctio* y de la lírica.

Toda espiritualidad católica, en algún modo, es necesariamente teocéntrica y, bajo otro aspecto, cristocéntrica, y es también dogmática, eclesial, comunitaria, bíblica. Digo, en cierto modo y bajo cierto aspecto. Quiere decirse que semejantes notas, formuladas en modo genérico, no son distintivas entre espiritualidad y espiritualidad en el campo católico. Por esto

se haría una obra perfectamente vana si, con el fin de caracterizar una espiritualidad de frente a otra, se recurriese, como sucede con frecuencia, a notas semejantes de su propia generalidad y decir, por ejemplo, que tal espiritualidad se distingue por su amor a Dios, servicio de Dios, amor a Cristo, servicio de Cristo, imitación de Cristo, o bien porque es una espiritualidad que sigue en todo la enseñanza de la Iglesia, que no tiene otra regla que el Evangelio, etc., etc. Todo esto, formulado genéricamente, es común a todas las espiritualidades que existen en el seno de la Iglesia. Si, para caracterizar una espiritualidad de frente a otra, se quiere partir de semejantes puntos de vista, es necesario hacer ver en qué modo específico y concreto, casi detalladamente, tal espiritualidad es teocéntrica, cristocéntrica, busca únicamente el amor de Dios, la imitación de Cristo, el servicio de Dios, etc. Así también para la espiritualidad litúrgica.

El modo especial de la espiritualidad litúrgica de ser fuertemente dogmática es no sólo porque pone constantemente ante los ojos de los fieles la revelación propuesta por la Iglesia, sino, además, porque la propone con aquella proporción sintética propia, partiendo de los *sacramenta*, en el cuadro general de la historia sagrada, en la dialéctica cristológica trinitaria, etc., como antes se ha dicho. Psicológicamente hablando, este modo de ser dogmática una espiritualidad se distingue indiscutiblemente de otros modos diversos posibles o existentes.

El teocentrismo de la liturgia es el que resulta concretamente de su actitud en el modo de vivir el binomio objeto-sujeto, Dios-criatura; de la psicología que resulta de la fórmula universal: del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, al Padre; de la prevalencia notable, incluso psicológica y práctica, dada al ejercicio de las virtudes teológicas; del espíritu de adoración y de acción de gracias que la invade por todas partes y en primera línea.

El modo propio de ser cristocéntrica la liturgia se refleja igualmente en la fórmula universal: *Per Christum Dominum nostrum; Per ipsum, cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti*... La espiritualidad basada sobre la liturgia es eclesial y comunitaria en el sentido preciso que vive concretamente toda su vida cristiana y su tendencia a la perfección en el cuadro real y psicológico del pueblo de Dios como misterio de la Iglesia siempre en acto bajo el velo de signos sensibles y eficaces, y que este modo de vivir la vida cristiana y la tendencia a la perfección cristiana no es otro, como se expondrá con mayor claridad más adelante, que el mismo modo concreto de vivirlas propuesto por la Iglesia como su modo concreto con un título que no pertenece a ningún otro. La espiritualidad litúrgica es una espiritualidad bíblica en el sentido concreto de que toda la vida cristiana y la tendencia a la

perfección se consideran como misterio de Cristo, de la Iglesia, de la historia, a través de la práctica continua de la Biblia, sea del Antiguo Testamento o del Nuevo, como expresión siempre actual y eficaz de las mismas realidades siempre en acto, tal como se ha explicado en las partes segunda y tercera de esta obra.

En qué sentido concreto sea la espiritualidad litúrgica necesaria y eminentemente y con título especialísimo una espiritualidad sacrificial y sacramental no hay necesidad de explicarlo más después de la noción de la liturgia que hemos expuesto en la primera parte de esta obra y después de lo que hemos dicho, especialmente en el capítulo V, en torno a la Misa como realización y expresión sintética de todo el conjunto litúrgico y, por lo mismo, centro y sol del mismo.

Espiritualidad litúrgica y formas extralitúrgicas de piedad.

Los rasgos expuestos precedentemente como característicos de la espiritualidad litúrgica, son puestos de relieve por la misma acción litúrgica. Pero hemos dicho también que la espiritualidad litúrgica no se limita a esa acción directamente litúrgica. ¿Cómo se expresa y se realiza, pues, la espiritualidad litúrgica en las formas extralitúrgicas de la piedad y de los ejercicios piadosos? Sobre esta materia en concreto la encíclica *Mediator Dei* evocó una serie de temas de suma importancia, con ocasión de corregir algunas desviaciones que, en ciertas regiones, comenzaban a manifestarse. Bastará, para nuestro fin, seguir el pensamiento de la encíclica realzándolo con algunas observaciones.

Entre estas oraciones o ejercicios, la encíclica señala explícitamente con insistencia, ante todo, la meditación, el examen de conciencia, los retiros y ejercicios espirituales [7]. De éstos hablaremos en seguida, como más inmediatamente conexos con el esfuerzo ascético en la tendencia hacia la perfección. Luego la encíclica señala: la acción de gracias después de la comunión, las visitas al Santísimo, las exposiciones del Santísimo y las procesiones eucarísticas [8]. Este punto concierne, como se ve, a la justa atención, o si se quiere, a la devoción extralitúrgica a la eucaristía en el aspecto específico de la presencia real permanente y no sólo en la de sacrificio. Sobre la misma cuestión volvió Pío XII en su discurso del 23 de septiembre de 1956. Otro punto mencionado expresamente por el Papa es la devoción mariana en general y en particular la práctica del rosario y del mes de mayo [9]. Finalmente, la prác-

[7] N.32.37.172.176.177.
[8] N.121-24.127-35.174.
[9] N.172.180.

tica del mes del Sagrado Corazón, de los triduos, de las novenas, del vía crucis "y otras semejantes" [10]. Estos ejemplos de piedad extralitúrgica se han tomado de entre los que están todavía en uso en la Iglesia y que el Papa, por aquellas ciertas tendencias menos sanas de algunos, a las que se ha aludido antes, ha creído deber mencionarlas explícitamente. Mas los principios que regulan la justa relación de estas prácticas extralitúrgicas con la misma liturgia tienen valor general.

Estos principios han sido claramente formulados, ante todo, su plena legitimidad y utilidad, en algunos casos y en cierto sentido, su necesidad; la Iglesia, en modos y grados variados, no sólo las tolera, sino que las recomienda. Luego, su necesaria armonización en el espíritu de la liturgia, aunque no precisamente en su forma externa. Estos dos puntos son la constante preocupación de la encíclica en este campo. La armonización de las prácticas extralitúrgicas con la liturgia quiere decir que, en su cantidad relativa y en su calidad, no han de disminuir la estima de la liturgia y, sobre todo, de la Misa.

"Si la piedad privada e interna de los individuos descuidase el augusto sacrificio del altar y los sacramentos y se sustrajese al influjo salvador que emana de la Cabeza a los miembros, esto sería, sin duda, reprochable y estéril; pero cuando todos los consejos y actos de piedad, que no son estrictamente litúrgicos, fijan la mirada del alma..." [11]

"Por lo cual haría una cosa perniciosa y errónea quien osase temerariamente arrogarse la reforma de estos ejercicios de piedad para reducirlos a los solos esquemas litúrgicos. Es necesario, sin embargo, que el espíritu de la sagrada liturgia y sus preceptos influyan benéficamente sobre ellos para evitar que en ellos se introduzca algo inepto o indigno del decoro de la casa de Dios o que vaya en detrimento de las sagradas funciones o sea contrario a la sana piedad" [12].

"Sea todo bien ordenado, y, por decirlo así, teocéntrico, si verdaderamente queremos que todo se encamine a la gloria de Dios por la vida y la virtud que nos viene de nuestra Cabeza divina" [13].

Más aún, las formas de piedad extralitúrgica producirán plenamente su fruto benéfico si, en su cantidad relativa y en su cualidad, están ordenadas de tal modo que, lejos de disminuir la estima de la liturgia, cooperan a disponer a los fieles a una participación más profunda y viva a la misma.

"Estos ejercicios de devoción (eucarística) contribuyeron de forma admirable a la fe y a la vida sobrenatural de la Iglesia militante en la tierra, la cual, al obrar así, se hace eco, en cierto modo, de la Iglesia triunfante, que eleva eternamente el himno de alabanza a Dios y al Cordero que ha sido sacrificado. Por esto, la Iglesia, no

[10] N.180.
[11] N.32.
[12] N.182.
[13] N.33.

sólo ha aprobado, sino que ha hecho suyos y ha confirmado con su autoridad estos devotos ejercicios, propagados por doquier en el transcurso de los siglos. Surgen del espíritu de la sagrada liturgia, y por esto, siempre que sean realizados con el decoro, la fe y la devoción exigidos por los sagradis ritos y por las prescripciones de la Iglesia, ciertamente contribuyen en gran modo a vivir la liturgia" [14].

"A estas múltiples formas de piedad no pueden ser extrañas la inspiración y la acción del Espíritu Santo; en efecto, ellas—aunque de maneras distintas—tienden todas a convertir y dirigir a Dios nuestras almas, para que las purifique de los pecados, las anime a la consecución de la virtud y, por último, para que las estimule a la verdadera piedad, acostumbrándolas a la meditación de las verdades eternas y haciéndolas más adaptadas a la contemplación de los misterios de la naturaleza humana y divina de Cristo. Y además infundiendo intensamente en los fieles la vida espiritual, los dispone a participar en las sagradas funciones con mayor fruto y evitan el peligro de que las oraciones litúrgicas se reduzcan a un vano ritualismo" [15].

"Como hemos dicho más arriba, estos ejercicios espirituales son utilísimos e incluso necesarios para instaurar en las almas la verdadera piedad y para formarlas en la santidad de modo que puedan obtener de la sagrada liturgia beneficios más eficaces y duraderos" [16].

"Estas prácticas de piedad (meses de mayo, de junio, triduos, novenas, via crucis y otras semejantes), al excitar al pueblo cristiano a una asidua frecuencia del sacramento de la penitencia y a una devota participación en el sacrificio eucarístico y en la Mesa divina, así como a la meditación de los misterios de nuestra redención y a la imitación de los grandes ejemplos de los santos, contribuyen con frutos saludables a nuestra participación en el culto litúrgico" [17].

Es fácil ver en todos estos textos cómo, con vista a medir y defender la legitimidad y la utilidad de todas estas manifestaciones extralitúrgicas de piedad, nos refiere continuamente su valor de medios dispositivos a una más profunda participación de la liturgia. Por lo demás, en otro pasaje expresa ese principio el Papa con toda claridad:

"Es absolutamente necesario, sin embargo, que la inspiración para seguir y practicar determinados ejercicios de piedad venga del Padre de la luz, del que provienen todas las cosas buenas y todos los dones perfectos, y de esto será índice la eficacia con que contribuirán a que el culto divino sea cada vez más amado y ampliamente fomentado, y con que los fieles se sientan animados de un deseo más intenso de participación en los sacramentos y en el honor y obsequio debidos a todas las cosas sagradas. Si, por el contrario, obstaculizasen o se revelasen contrarios a los principios o normas del culto divino, entonces, sin duda, se deberían considerar como no ordenados por rectos pensamientos, ni guiados por un celo iluminado" [18].

[14] N.131.
[15] N.173.
[16] N.176.
[17] N.181.
[18] N.179.

Estas palabras, después de la afirmación de la legitimidad, la utilidad y, en ciertos casos, la necesidad, de las formas extralitúrgicas de piedad, compendian perfectamente su relación con la liturgia.

A la luz de estos principios se entiende la insistencia del Papa, por una parte, en defender estas prácticas extralitúrgicas contra la tendencia de algunos que, con pretexto de un liturgismo exagerado, no las juzgan con valor genuino en la vida religiosa cristiana y, por otra, en amonestar que todo sea hecho de tal modo que por ellas no se disminuya la estima por la liturgia, sino que, por el contrario, sea aumentada. De este modo quiere el Papa que se amoneste a los fieles: "que la vida cristiana no consiste en la multiplicidad o variedad de las oraciones y los ejercicios de piedad, sino que consiste, sobre todo, en que éstos y aquéllos contribuyan realmente al progreso espiritual de los fieles y con ello al incremento de la Iglesia toda" [19]. De este modo, no aprueba a cuantos "insisten en detalles particulares y de poca importancia mientras descuidan las cosas principales y necesarias y ponen así en ridículo a la religión y envilecen la seriedad del culto" [20]. Todo esto es requerido por el principio de armonía de toda piedad extralitúrgica con el espíritu de la liturgia: "entre la liturgia y los demás actos religiosos—con tal que estén rectamente ordenados y tiendan al justo fin—no puede existir verdadera oposición" [21].

Esta armonía, sin embargo, en el pensamiento del Papa, no es entendida en el sentido de una yuxtaposición de las prácticas extralitúrgicas de piedad a la misma liturgia, como si se tratase de dos vías independientes y de igual valor, dejadas a la libertad de cada uno, con la sola restricción de que no se ponga entre la una y la otra artificiosos antagonismos. Nada más falso. La armonía de que se habla es una armonía de subordinación bajo el primado, al menos cualitativo, de la liturgia. No puede existir duda alguna sobre el pensamiento del Papa a este propósito. A los textos antes citados en torno a la necesidad de que las prácticas litúrgicas se entonen con el espíritu de la liturgia, y al texto sobre el criterio de la recta ordenación de las prácticas extralitúrgicas, tomado de la "eficacia con que contribuirán a que el culto divino sea cada vez más amado y más ampliamente fomentado", se añaden también las siguientes afirmaciones:

"Sin duda la plegaria litúrgica, siendo una súplica de la ínclita Esposa de Jesucristo, tiene mayor dignidad que las oraciones privadas; pero esta superioridad no quiere decir que, entre los dos géneros de oración, haya ningún contraste u oposición. Las dos se fun-

[19] N.183.
[20] N.187.
[21] N.171.

dan y se armonizan en cuanto animadas de único espíritu: "Todo y en todos Cristo", y tienden al mismo fin: a que Cristo se forme en nosotros" [22].

"Al lado del culto público, el de la comunidad, existe un lugar para el culto privado, que el individuo rinde a Dios en lo secreto de su corazón y expresa con actos exteriores, y que posee tantas variantes cuantos son los cristianos, ya que promana de la misma fe y de la misma gracia de Cristo. Esta forma de culto no sólo la tolera la Iglesia, sino que la reconoce plenamente y la recomienda, sin que esto socave la preeminencia del culto litúrgico" [23].

En sustancia, tales son, en el clima de la espiritualidad litúrgica, las relaciones entre la liturgia y las prácticas de piedad extralitúrgicas: ningún ostracismo de las prácticas de piedad extralitúrgicas por parte de la liturgia, sino simplemente su plasmación y su ordenación, en su relativa cantidad y cualidad, por el espíritu de la liturgia como preparación a vivir más intensamente la liturgia y como ampliación y exuberancia de la misma vida litúrgica.

Dos cosas, pues, son ciertas en este campo: primera, que una fuerte vida de piedad, incluso fuera de los momentos en los que se asiste a la celebración litúrgica, piedad interna y también en cierto modo expresada externamente, es en absoluto necesaria en quien desee tender seriamente a la perfección cristiana. Segundo: que, en el clima de la espiritualidad litúrgica, el modo específico en que se concretiza en su cantidad y en su calidad aquella vida de piedad extralitúrgica está subordinado a la liturgia y determinado por su espíritu como preparación a la vida litúrgica y ampliación de la misma. En cuanto a las ulteriores determinaciones particulares de las condiciones, para que se verifique, cuantitativa y cualitativamente, cada caso, aquella recta ordenación por subordinación es una cuestión de tacto prudencial sobrenatural, cuya solución depende de las necesidades concretas de los individuos o de grupos de individuos, en orden al grado de desarrollo espiritual, a la cultura, al temperamento, a los tiempos, a los lugares. Es cuanto justamente hace notar la encíclica *Mediator Dei* [24].

Buen juez verdadero será en cada caso sólo quien tenga simultáneamente las tres cualidades siguientes: que haya penetrado realmente el mundo de la liturgia; que esté habitualmente penetrado de un espíritu de oración; que tenga experiencia pastoral de las almas. Nada más deplorable en este campo que aquellos pretendidos apóstoles de la liturgia que, creyendo haber penetrado el espíritu de la liturgia, pero faltándoles de modo habitual un espíritu de oración e, incluso, verdadera

[22] N.37.
[23] Discurso del 22 de septiembre de 1956: *L'Osservatore Romano* del 24-25 de septiembre de 1956.
[24] N.107.177.

experiencia pastoral de las almas, se creen autorizados, so pretexto de espíritu litúrgico, no sólo a hacer caso omiso de cualquier práctica de piedad extralitúrgica, sino a despreciarlas y, lo que es peor todavía, a combatirlas en otros. Por lo demás, es cierto que las prácticas extralitúrgicas han de ser ordenadas subordinadamente conforme al espíritu de la liturgia. Es, pues, evidente que el hecho de que una práctica extralitúrgica de piedad se muestre genéricamente benéfica al espíritu religioso de un individuo o de un grupo de individuos porque, dadas sus condiciones particulares, hace que en cierto modo rueguen de tal forma, no pueden ser para quienes tienen el encargo y la responsabilidad un cómodo pretexto que les dispense de la obligación de penetrar y vivir ellos mismos el mundo de la liturgia y de conducirlos a ese mundo con una apta catequesis.

Espiritualidad litúrgica y actividades extralitúrgicas.

De modo semejante se resuelve, en el clima de la espiritualidad litúrgica, la cuestión de las relaciones entre liturgia y todo género de actividades extralitúrgicas en la vida del cristiano y de la Iglesia. Es evidente que la actividad del cristiano o de la Iglesia no se agota toda en la acción litúrgica. Que, incluso, en el conjunto de la vida del mismo clero en general la acción litúrgica propiamente dicha no puede tener, con relación a las otras ocupaciones, una preferencia cuantitativa, considerando el tiempo que se la consagra. Espiritualidad litúrgica, pues, no puede significar precisamente, ni siquiera para el mismo clero, absorción material de las otras actividades eclesiásticas por la acción litúrgica. Y ni siquiera, para la gran mayoría del mismo clero, prevalencia material habitual de la actividad litúrgica propiamente dicha sobre las otras actividades eclesiásticas pastorales en general, como la de la enseñanza en un sentido extenso, la de la administración, la de la organización, la de la dirección, la de la penetración y salvaguardia de los intereses religiosos en toda la amplitud de la actividad humana, la de la conquista de los extraños a la fe.

Y con todo, la espiritualidad litúrgica, porque es precisamente una espiritualidad completa y, por lo mismo, afecta a toda la vida, determina a su manera estas actividades cortejándolas con un espíritu unitario al fin de la tendencia a la perfección cristiana en la edificación de toda la Iglesia y del perfeccionamiento de los individuos. La espiritualidad litúrgica considera, pues, estas actividades y las vive como medios que preparan a la vida litúrgica y como efectos que se derivan de ella. Así, en el clima de la espiritualidad litúrgica, el misione-

ro desarrolla su actividad misionera con vistas a conducir a los paganos a vivir la vida cristiana y a vivirla plenamente, lo cual se lleva a cabo en la acción litúrgica, especialmente con la participación activa y psicológicamente plenaria en el sacrificio comunitario de la Misa. Haciendo esto el misionero edifica la Iglesia, contribuyendo, por su parte, a conducirla a la plenitud de la edad de Cristo en la acción litúrgica. Considerando la cuestión desde el punto de vista de la tendencia a la perfección del mismo misionero, se dirá que él se da a su acción misionera, como al cumplimiento de los deberes del propio estado que le competen en la viña del Señor, con vista a poder vivir él mismo plenamente el encuentro con el Señor en la acción litúrgica, principalmente en el sacrificio de la Misa. Bajo otro aspecto se dirá todavía que habiendo visto el misionero el encuentro con el Señor en la acción litúrgica, especialmente en la Misa, se entrega, consiguientemente, a la acción misionera para cumplir las exigencias que intrínsecamente lleva consigo la vida litúrgica de cumplir con generosidad los deberes del propio estado y de hacer partícipes a los demás, según la propia vocación, los tesoros de vida que Dios nos ha mostrado y nos ha hecho vivir en la acción litúrgica. Así, y en todos los modos, la acción litúrgica, principalmente la Misa, sin disminuir un ápice la múltiple actividad extralitúrgica de un misionero, antes al contrario, robusteciéndola enormemente, porque la da una incomparable claridad y unidad de intención junto con un poderoso dinamismo sobrenatural de realización, domina cualitativamente y plasma su imagen en toda la vida del misionero, unificando y animando sus diversos quehaceres. En este sentido, toda su vida es una vida litúrgica en sentido cualitativo. Cuanto se ha dicho de la actividad extralitúrgica del misionero vale lo mismo de las demás actividades extralitúrgicas de la Iglesia, sean de la jerarquía como tal o de cada uno de los fieles privadamente considerados.

En todo esto nada hay de extraordinario. Toda la actividad de la Iglesia, sin excepción alguna, está dirigida a la santificación de las almas con el contacto, al menos *in voto*, de los sacramentos. Con todo, aunque la santificación y el culto son inseparables, la misma santificación está ordenada al culto y no al contrario. El sumo culto a Dios, sea de la Iglesia o de cada uno de los individuos, se realiza en la liturgia, principalmente en la Misa, suponiendo siempre la plena sintonía moral del sujeto. Todo, pues, en la Iglesia está ordenado a la liturgia, principalmente a la Misa. Además, ninguna actividad de cualquier género que sea tiene valor sobrenatural sin la gracia. Pero, como con el catecismo del concilio de Trento hemos explicado en su lugar, a propósito de la Misa, centro de la liturgia, toda gracia se deriva de la eucaristía, sacrificio y sacramento, como los riachuelos de una misma fuente co-

mún. Cualquier actividad sobrenatural del mundo se deriva, pues, de la liturgia, principalmente de la Misa y está dirigida a la liturgia, principalmente a la Misa. Centralizando la espiritualidad litúrgica, toda la vida cristiana y la tendencia a la perfección cristiaan sobre la liturgia, principalmente sobre la Misa, no hace otra cosa que darse cuenta de ese hecho y esforzarse en vivir en consecuencia.

Que este modo de ver las cosas no tenga consecuencias pequeñas, incluso muy prácticas hasta en el espíritu y en el método mismo con el que se han de realizar todas las actividades, v.gr., de enseñanza, de administración, de conquista misionera, etc., parece cosa bastante obvia y toca directamente la cuestión de la pastoral litúrgica. Baste notar, por el momento, que, si la liturgia, principalmente la Misa, es la fuente de la que se deriva en la Iglesia toda actividad y el fin a que tiende, no puede ser método recomendable en la ejecución práctica de esa actividad perder prácticamente mucho de vista que ella se deriva de la participación activa en la liturgia y debe conducir a la participación activa de la misma, principalmente de la Misa.

¿Es la espiritualidad litúrgica una entre otras tantas escuelas de espiritualidad?

Con el fin de comprender la naturaleza y las características generales de la espiritualidad litúrgica, hemos comenzado este capítulo explicando qué cosa es la espiritualidad en general y en qué sentido, en el seno de la única espiritualidad católica, puede hablarse de espiritualidades diversas. De este modo de enforcar la cuestión podría fácilmente llegarse a la conclusión de que, sea lo que fuere el valor de la espiritualidad litúrgica, ésta no es más que una espiritualidad entre otras que existen en la Iglesia católica. Una escuela espiritual junto a tantas otras escuelas. En el fondo, la escuela espiritual benedictina.

Existe mucha imprecisión en tales afirmaciones. Recordemos, ante todo, lo que hemos dicho a propósito del concepto del *opus operantis Ecclesiae*, sobre los diversos grados en los que la Iglesia, como tal, está, por decirlo así, empeñada en aquello que se realiza en su seno, por ejemplo, en una oración. Toda oración, hecha por un individuo cualquiera en el seno de la Iglesia, es decir, en cuanto que tal individuo está unido en la fe, en los sacramentos y en la obediencia a las legítimas jerarquías, es, en modo realísimo, oración de la Iglesia. Es la Iglesia, cuerpo de Cristo; es Cristo mismo quien ora en la oración de aquel individuo. El cual, pues, jamás es considerado, mucho menos escuchado, por Dios separadamente del

cuerpo de la Iglesia, incluso de Cristo mismo al que él está unido. Sin embargo, las diversas oraciones hechas en el seno de la Iglesia y que, por lo mismo, en cierto sentido, son todas oraciones de la Iglesia, la Iglesia misma, como tal, las hace suyas y las considera suyas en grados diversos y a títulos diversos. De este modo, todas las oraciones hechas en el seno de la Iglesia son ciertamente oraciones de la Iglesia, pero no lo son en el mismo grado y con el mismo título, porque la Iglesia, y Cristo mismo, al admitirlas todas como suyas, les da grados diversos de empeño y de autenticidad ante Dios. En el caso, por ejemplo, ya por nosotros referido en otra ocasión, que, en una parroquia, la comunidad parroquial, bajo la presidencia y la guía de su párroco y respaldada por la recomendación, o incluso el mandato explícito, por la autoridad eclesiástica competente, recita solemnemente el rosario o hace solemnemente el vía crucis, se tiene la oración de la Iglesia con un título diverso y con un grado bien superior, como correspondiente a la eficacia *ex opere operantis Ecclesiae* superior a la que se tienen en el caso de un simple fiel puramente privado que recita privadamente una oración, por muy alabada y recomendada que sea por la autoridad eclesiástica, por ejemplo, el rosario y el *Anima Christi*.

Sin embargo, la recitación del rosario en la iglesia, incluso bajo la guía oficial del párroco y conforme a la recomendación o mandato de las autoridades competentes, no siendo considerada como un acto propiamente litúrgico, al menos por ahora, ha de ser admitida como oración de la Iglesia en un grado y con un título diverso e inferior, con una correspondiente eficacia *ex opere operantis Ecclesiae* inferior a todas las oraciones litúrgicas propia y estrictamente dichas. La oración litúrgica es la oración de la Iglesia, cuerpo de Cristo y esposa de Cristo, y, por lo mismo, oración de Cristo mismo en su Iglesia, por medio de su Iglesia y en favor de su Iglesia, en un grado y con un título eminente que no compete a las otras oraciones, aunque todas sean hechas en la Iglesia, por la Iglesia legítimamente reconocidas o incluso fervorosamente recomendadas. La oración litúrgica no es simplemente uno de tantos modos de orar legítimamente reconocidos y usados en la Iglesia, sino que, en relación con los demás, está simplemente fuera de la serie por su dignidad y eficacia. Es ésta simplemente la doctrina de la dignidad mayor de la oración litúrgica respecto a las oraciones privadas. Y es cuanto afirma Pío XII: "Sin duda, la oración litúrgica, siendo una pública súplica de la ínclita Esposa de Jesucristo, tiene una dignidad mayor que la de las oraciones privadas" [25]. "Esta forma (privada) de culto no sólo la tolera la Iglesia, sino que la reconoce plenamen-

[25] N.37.

te y la recomienda, sin que esto socave la preeminencia del culto litúrgico" [26].

Al llegar a este punto el razonamiento es fácil: como la oración litúrgica no es simplemente una de tantas oraciones legítimamente reconocidas, usadas o incluso recomendadas por la Iglesia, sino una oración de la Iglesia misma con un título que no compete a ninguna otra, sin antagonismos o contradicciones, por su dignidad y eficacia, colócala, con relación a las demás, fuera de serie, del mismo modo la espiritualidad que se encentra sobre la oración litúrgica no es simplemente una entre tantas otras espiritualidades reconocidas o incluso recomendadas por la Iglesia, sino que, por el contrario, es, con un título que no compete a las demás, la espiritualidad de la Iglesia, sin antagonismos o contradicción con las otras vigentes en la Iglesia y que han sido reconocidas y recomendadas por ella misma.

La Iglesia, pues, así como tiene su oración oficial, que es su oración con un título especial, sin excluir otras formas de oración, del mismo modo tiene también su espiritualidad oficial, que es su espiritualidad con un título especial, determinada precisamente por aquella oración oficial, sin excluir otras formas de espiritualidad. Quiere decirse que la Iglesia no sólo traza las líneas maestras y los límites comunes de toda espiritualidad católica, dejando en libertad ulteriores especificaciones y concretizaciones dentro de estos mismos límites, sino, además, ella misma propone una especificación y concretización que considera como oficialmente suya con un título especial. Propiamente, del mismo modo que no sólo determina cuáles son los caracteres esenciales que debe tener toda oración católica, sino que, además, ella misma especifica y concretiza esos caracteres en una oración oficial y suya con un título especial eminente, sin dejar de admitir y reconocer otros modos de especificar y concretizar los caracteres generales de la oración católica.

Se ha visto antes que la Iglesia, al admitir, o incluso al recomendar fervorosamente ciertas formas extralitúrgicas de piedad, pretende. sin embargo, que éstas se armonicen con el espíritu de la liturgia, aunque no propiamente con sus formas externas, y que esta armonía, en la mente de la Iglesia, es una armonía de subordinación y no simplemente de yuxtaposición. De modo que, según Pío XII, índice que determinados ejercicios de piedad vengan del Padre de las luces será: "la eficacia con que contribuirán a que el culto divino sea cada vez más amado y ampliamente fomentado, y con que todos los fieles se sientan animados de un deseo más intenso de participación en los sacramentos y en el honor y obsequios debidos a todas las cosas sagradas. Si, por el contrario, obstaculizasen

[26] Discurso del 22 de septiembre de 1956.

o se revelasen contrarios a los principios o normas del culto divino, entonces, sin duda, se deberían considerar como no ordenados por rectos pensamientos ni guiados por un celo iluminado" [27]. Es normal pensar que tal sea el pensamiento de la Iglesia respecto a las espiritualidades en cierto modo diversas de su espiritualidad oficial, que es la liturgia. Y por lo mismo que la Iglesia, al reconocer la legitimidad y la utilidad de estas otras espiritualidades, incluso al recomendarlas, háctelo siempre con el presupuesto de su armonización con el espíritu, aunque no propiamente con sus formas externas, de la liturgia.

Una objeción podría surgir en este punto. Si se dice que la Iglesia, al admitir otras formas de espiritualidad que no sea la forma litúrgica oficial, pretende, sin embargo, que ellas se armonicen con el espíritu de la liturgia, ¿no se intenta con ello afirmar que la Iglesia intenta quitar a estas "espiritualidades" sus notas características, por las que se diferencian de la espiritualidad litúrgica y reducirlas así, prácticamente, a la sola espiritualidad oficial?

Ciertamente, una tal reducción no puede corresponder a la mente de la Iglesia que, reconociendo de una parte la posibilidad de las diversas formas de espiritualidad en el seno de la misma espiritualidad católica, no puede exigir de las otras que sean suprimidas aquellas notas que son precisamente características de aquellas "espiritualidades" con relación a la espiritualidad litúrgica. Mas tal consecuencia no se sigue de la exigencia de que todas las "espiritualidades" estén en armonía con el espíritu de la liturgia. Porque esa armonización puede tener formas y grados diversos y la Iglesia no exige ciertamente que se obligue a adoptar a tal punto todas las características de la espiritualidad litúrgica tal como se han expuesto antes.

Parece que esa armonización de las "espiritualidades" no simplemente litúrgicas con el espíritu de la liturgia, requerida por la Iglesia, sea suficiente si en estas otras "espiritualidades" se tiene cuidado de que, en frases del Papa: "el culto divino sea simpre más amado y ampliamente fomentado, y con que los fieles se sientan animados de un deseo más intenso de participación en los sacramentos". Principalmente, como el mismo Sumo Pontífice no se cansa de inculcar en la misma encíclica [28], en orden a la participación activa, inteligente y comunitaria al sacrificio de la Misa. Naturalmente, tal empeño, si se toma en serio, no puede menos de repercutir sensiblemente a través de toda una espiritualidad. Mas, admitido esto, pueden existir todavía anchos márgenes de diferenciación de la espiritualidad litúrgica oficial propia y estrictamente dicha suficientes, según parece, para salvaguardar en cada una aquellos

[27] Enc. *Mediator Dei* n.179.
[28] Ibid., n.79.

rasgos característicos que constituyen su legítima personalidad, no obstante la armonización de cada una de ellas con el espíritu litúrgico. Del mismo modo que, según el pensamiento de Pío XII, la necesaria armonización de las formas variadísimas de piedad privada y de los ejercicios en que se expresan con el espíritu de la liturgia no quita a estas formas sus notas legítimas por las que se distinguen propia y estrictamente de la piedad litúrgica. En ningún caso la sintonización, aunque se trate de subordinación, equivale simplemente a absorción.

Mucho menos que se haya de temer que de una deseada penetración seria del espíritu de la liturgia en todas las "espiritualidades" se quiera instaurar un inadmisible monopolio de una escuela en el campo de la espiritualidad o poner en peligro, en esta materia, el necesario principio de una amplia libertad recordado por Pío XII a propósito del modo concreto de hacer los retiros y los ejercicios espirituales:

"En cuanto a las varias formas en que se suelen practicar estos ejercicios, sea bien sabido y claro a todos que en la Iglesia terrenal como en la celestial hay "muchas habitaciones", y que la ascética no puede ser monopolio de nadie: Uno solo es el Espíritu, que, sin embargo, "sopla donde quiere", y con diversos dones y por diversos caminos dirige a las almas por Él iluminadas a la consecución de la santidad. Su libertad y la acción sobrenatural del Espíritu Santo en ellas ha de ser una cosa sacrosanta que a ninguno debe estarle permitido, bajo ningún título, perturbar ni conculcar" [29].

¿Es la espiritualidad litúrgica una espiritualidad benedictina?

Hay que notar, en fin, que la espiritualidad litúrgica estrictamente dicha admite en el propio seno matices y diferencias que pueden admitir las diversas escuelas de espiritualidad. Y esto proviene del hecho de que la espiritualidad litúrgica está mucho menos ligada a la experiencia de una persona o de un determinado grupo de personas y a un determinado cuadro de vida. El P. De Guibert, que es el que más y mejor ha estudiado las cuestiones de lo que, en general, determina la distinción entre las diversas espiritualidades, cree deber poner al primer plano entre estos factores distintivos la experiencia personal de alguna gran personalidad o santo, como la de un fundador de orden religiosa, el cual, por circunstancias de temperamento, de ambiente, de vocación y dones especiales, realizando en la propia vida una determinada concretización y un determinado equilibrio de factores comunes a toda espiritualidad, muestra con ello mismo la validez de tal fórmula,

[29] Ibid., n.177.

de tal concretización y equilibrio, y de este modo da origen a una espiritualidad distinta en el seno de la espiritualidad católica general [30]. Esto no vale de la espiritualidad litúrgica propiamente dicha, en cuyo origen no está la experiencia de un santo ni de un grupo de santos, o de un cierto movimiento local o temporalmente determinado en la Iglesia, sino simplemente el instinto sobrenatural o la experiencia continua de la Iglesia como tal en lo que tiene de más oficialmente auténtico.

Además, a mi parecer, el P. De Guibert no da suficiente importancia, entre los factores que dan origen a las escuelas diversas de espiritualidad, al cuadro especial de vida para el que fueron concebidos, o, si se quiere, a los deberes de los estados específicos que las diversas escuelas tienen efectivamente, y a través de cuyo cumplimiento, el más perfecto en cuanto se pueda, intentan conducir a sus adeptos hacia la perfección cristiana.

Así, el mismo P. De Guibert pone justamente de relieve la importancia básica que tienen en la espiritualidad ignaciana el concepto de "servicio" de Dios, o de Cristo. Pero no me consta que él ponga de relieve explícitamente y de modo suficiente, aunque implícitamente la cosa es evidente, que este servicio de Cristo, en la espiritualidad ignaciana—principalmente fuera de los ejercicios, los cuales, como es sabido, pretenden inducir directamente a una elección de estado—, no es precisamente un concepto genérico. El concepto de servicio entendido genéricamente se encuentra en todas las espiritualidades, v.gr., en la de San Benito. Como rasgo peculiar de la espiritualidad ignaciana, tiene un concepto bien concreto, porque significa el servicio de Cristo en las formas variadas de apostolado a las que se dedican los jesuítas en el cuadro de vida, ordenación del tiempo y ambientes practicados. El servicio de Cristo significa concretamente este servicio en los deberes de estado del jesuíta. De este modo el concepto viene a ser verdaderamente determinante para aquella espiritualidad, como con mucha razón advierte el P. De Guibert. Lo mismo habría que decir, creo, con respecto a todas las grandes escuelas de espiritualidad, al menos para las mayores, en las que el cuadro de vida específica y los propios deberes de estado parecen ser un elemento constitutivo de capital importancia.

Y éste es, probablemente, el motivo por el que se plantea siempre un problema delicadísimo y que, a la larga, puede conducir a inconvenientes reales, cuando una determinada espiritualidad es adoptada por uno que vive en un cuadro de vida notablemente diferente, o cuando, lo que acaece con más frecuencia, un individuo o una comunidad se da a un tipo de actividad, o de vida, que lleva consigo deberes de estado nota-

[30] Véanse los dos estudios citados antes.

blemente diferentes de aquellos que requiere el tipo de espiritualidad en el que continúa viviendo.

Todo esto vale, ciertamente, para las diversas escuelas de espiritualidad, pero no para la espiritualidad litúrgica. Esta, como no proviene de la experiencia de una personalidad determinada, no ha sido concebida por la Iglesia para un determinado grupo de hombres ni para circunstancias determinadas, sino para ser realizada en cuadros de vida muy diversos y en personas que están obligadas a deberes de estado muy dispares: por el ermitaño como por el misionero; por la monja de clausura como por la madre de familia o por el hombre de negocios; por el monje como por el párroco; por el campesino y por el obrero como por el profesor universitario; por el médico como por el estudiante. La Iglesia, al proponer la Misa y los sacramentos como centro también psicológico de vida cristiana y de dinamismo ordenador también subjetivo de toda tendencia a la perfección, se dirige a todos y tiene cuenta de todos los estados de vida, invitando a cada uno simplemente a deducir, también psicológica y subjetivamente, todas las consecuencias connaturales del hecho que la Misa a la que debe asistir y los sacramentos que debe recibir son objetivamente en el régimen eclesial y católico el sol y el centro de sus relaciones con Dios. La Iglesia dice a todos: vivid intensamente y hasta el fondo, también en vuestra psicología subjetiva, la Misa y los sacramentos en el cuadro y en el espíritu que yo os lo propongo y a los cuales, en toda hipótesis, vosotros debéis participar, y no sólo vuestra vida cristiana, sino también vuestra tendencia a la perfección será asegurada.

Lo cual significa que la espiritualidad litúrgica, estrictamente dicha, deberá admitir notables matices en su realización concreta y en su aplicación práctica a los diversos géneros de vida, ya que está constituída siempre y en todo por el predominio cualitativo de la liturgia como elemento que determina el equilibrio general de los diversos medios comunes para la perfección y su concretización específica. Hay que señalar especialmente aquel tipo particular de realización concreta de espiritualidad litúrgica propiamente dicha obtenido cuando a la liturgia se la da en la vida no sólo el predominio cualitativo, sino también cuantitativo, como sucede en quienes dan al coro el predominio también cuantitativo, o al menos una parte de tiempo también notable, respecto a las demás ocupaciones. Tal tipo de espiritualidad litúrgica propiamente dicha no es posible más que a un bien determinado plan de vida y no puede, precisamente en aquello que tiene de específico, ser propuesto a todos.

Es común entre los autores, cuando hablan de las diversas escuelas de espiritualidad, enumerar entre éstas la que llaman:

la escuela benedictina. No es intención mía discutir hasta qué punto la Regla de San Benito y la historia de la espiritualidad entre los monjes que en el curso de más de seis siglos han seguido esta Regla, autorizan a hablar de una escuela benedictina de espiritualidad. Es muy probable que una esmerada investigación demostraría cómo en este campo, como en otros, v.gr., cuando se habla de "benedictinos", entendiendo instintivamente la "orden" benedictina, no puede hacerse esto sino gracias a muchas y generales simplificaciones y más o menos arbitrarias asimilaciones del *ordo monachorum* a un orden moderno.

Como quiera que sea, tomando las cosas como están hoy día entre los benedictinos confederados, puede decirse realmente que entre ellos, a partir de los últimos decenios del siglo XIX, bajo el impulso dado por dom Guéranger, reina una fuerte tendencia a una espiritualidad común de tipo estrictamente litúrgico, determinada no sólo por el predominio cualitativo dado a la liturgia, sino también por su predominio cuantitativo, o, al menos, por la parte de tiempo notable que le dan respecto a las demás ocupaciones. Luego del hecho que algunos de esos monasterios benedictinos, desde el tiempo de dom Guéranger, han sido los iniciadores del movimiento litúrgico en diversos países, y, hasta hace una quincena de años, sus principales y más efectivos promotores, ha nacido el concepto que identifica simplemente la espiritualidad litúrgica con la espiritualidad benedictina.

Nada más ambiguo ni más peligroso para la liturgia que una identificación semejante. La espiritualidad benedictina es *un* determinado tipo de espiritualidad *litúrgica*, pero no se identifica con la espiritualidad litúrgica, no la agota íntegramente. Quien no lo ve claro llega instintivamente a creer que la liturgia y la espiritualidad benedictina son de cuño benedictino, más o menos como, vulgarmente, se ha llegado a creer que tal devoción es obra de tal orden, y tal práctica de tal otra. Síguese de ahí el instinto sospechoso que los esfuerzos por hacer conocer y vivir la liturgia han de reducirse simplemente a los esfuerzos que hace toda orden cuando predica en favor de su propia "capilla". Y así la liturgia viene relegada, en la opinión de algunos, a medios de frailesco antagonismo entre "capilla y capilla", "cenáculo y cenáculo".

Finalmente, en la mayoría de los casos, identificando espiritualidad litúrgica y espiritualidad benedictina, se llega a creer que espíritu litúrgico y espiritualidad litúrgica no pueden ser patrimonio para el común de los mortales, sino que requiere ambientes restringidos, cultural y espiritualmente escogidos, sensibles al refinamiento estético del canto gregoriano, donde exista la posibilidad de numerosos ministros en torno al altar para poder realizar los ritos sagrados en toda su amplitud y con

todo su decoro, etc., etc. Especialmente se creerá que el obispo en las dificultades prácticas de cristianizar nuevamente una diócesis, el misionero, el párroco rural entre los campesinos, el de la ciudad a la cabeza de una feligresía de obreros, no tienen nada que esperar si se pusieran ellos mismos a conducir a sus súbditos hacia la mansión de la liturgia. En el capítulo dedicado a la liturgia y la pastoral se verá mejor qué opuesto sea todo esto a la verdad. Por buena fortuna, el movimiento litúrgico, desde hace unos quince años, ha salido definitivamente de los monasterios benedictinos y está, en larga escala, en manos de insignes pastores da almas empeñados en una lucha sumamente concreta y eminentemente eclesial y universal por la cristianización o recristianización del mundo. Así lo quiere el espíritu de la liturgia. Nada más grato podía haberse hecho para esos benedictinos que han penetrado verdaderamente el espíritu de la liturgia.

3. El esfuerzo ascético en la tendencia a la perfección y la espiritualidad litúrgica

Hablando de la noción general de espiritualidad, hemos recordado también el sentido preciso y la necesidad de la distinción entre aspecto ascético y aspecto místico de la tendencia a la perfección cristiana. Sabemos que esta distinción, presuponiendo la parte común tanto de Dios y de la gracia como del hombre y del esfuerzo humano en toda acción sobrenatural, se funda, en primer lugar, sobre la diversa intensidad, tanto del esfuerzo humano y de su dificultad como de la acción misma de Dios con la consiguiente pasividad mayor del hombre y facilidad del acto; y en segundo lugar, sobre el predominio o no del aspecto intuitivo sobre el discursivo. Cada uno de los dos aspectos lleva simultáneamente valor purificativo del pecado y de la imperfección y valor de unión con Dios. Después de haber examinado la noción y las características generales de la espiritualidad litúrgica, es necesario considerarla ahora más en particular bajo este doble aspecto ascético y místico en la tendencia hacia la perfección.

La espiritualidad litúrgica y el esfuerzo ascético en general.

No debería ser necesario advertir explícitamente que en la espiritualidad litúrgica el esfuerzo ascético en el camino hacia la perfección es real e indispensable, no menos que en cualquier otra espiritualidad católica.

Si algunos, bajo el pretexto de espíritu litúrgico y de espi-

ritualidad litúrgica, han llegado a una desestima teórica o a un descuido práctico de la ideogable necesidad del esfuerzo ascético, bajo todas sus formas, en la obra de la santificación, esto no se debe más que a un engaño de los mismos. A estos tales, si existen, hay que recordar simplemente el catecismo, que enseña que el mismo *opus operatum* de los sacramentos requiere en todo adulto, para obtener los frutos de santificación, sus buenas disposiciones morales y, por lo mismo, su cooperación [31]. Y, ya que estos tales se atienen a la liturgia y al espíritu litúrgico, se puede hacer notar qué extraño sea el olvido y la desestima del esfuerzo ascético en quien se gloría de la liturgia mientras que la liturgia no cesa, en todos modos, de recordarlo, por ejemplo, durante toda la Cuaresma y en otras muchas ocasiones que tendremos ocasión de conocer mejor. Más aún: es aquí el momento de recordarnos de cuanto hemos dicho y explicado en su lugar sobre las dimensiones morales y empeñativas de todo signo litúrgico; de cuya doctrina es fácil ver cuánto la moral y la liturgia están estructuralmente unidas por vía de intrínseca constitución y no sólo por vía de exhortación y de vagas amonestaciones.

Por lo mismo querer, no digo contraponer, sino aunque no sea más que separar la vida ascética y la piedad litúrgica es una aberración, que, desde el punto de vista teórico, ni siquiera vale la pena de pararse a refutarla, tan evidente es su carácter de aberración por ignorancia de la naturaleza misma de la liturgia y de los principios más elementales de la vida espiritual en general [32]. Sólo puede preguntarse cómo es posible la existencia de una tendencia teórica, aunque sea vaga, a considerar como efectivamente separadas estas realidades: ascesis y espíritu litúrgico, o, por lo menos, como sólo débilmente unidas. Esta tendencia, según se dice, se ha manifestado en algunos que pretenden ser liturgistas, casi por aceptar ese pretendido hecho y acomodarse tranquilamente a él. No raras veces, esto mismo es utilizado por algunos recelosos del movimiento litúrgico como arma para reforzar mucho más sus sospechas y persuadir que el entusiasmo por la liturgia en la mayoría de los casos no da a la vida espiritual de los fieles y

---

[31] Cf. enc. *Mediator Dei* n.28-37.

[32] Véase la conclusión de la encíclica en esta materia: "Por eso en la vida espiritual no puede encontrarse ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en las almas para continuar nuestra redención, y la activa colaboración del hombre, que no debe hacer vano el don de Dios; entre la eficacia del rito exterior de los sacramentos, que proviene del valor intrínseco de los mismos *(ex opere operato)*, y el mérito de quien los administra o recibe *(opus operantis)*; entre las oraciones privadas y las oraciones públicas; entre la ética y la contemplación; entre la vida ascética y la piedad litúrgica; entre el poder de jurisdicción y legítimo magisterio y la potestad eminentemente sacerdotal que se ejerce en el mismo ministerio sagrado" (n.36).

del clero serias y sólidas bases, es decir, las de un realista y fuerte esfuerzo ascético [33].

Creo que, en ambos casos, el motivo es propiamente el mismo, es decir, considerar arbitrariamente la espiritualidad litúrgica en una visión incompleta y falsa: como si la espiritualidad litúrgica fuese la espiritualidad que se contenta con la sola acción litúrgica estrictamente dicha, aquella que se realiza en los momentos en que se está en la iglesia, sin preocuparse de lo anterior ni de lo que sigue a aquella acción. Aunque en la misma acción litúrgica no está ausente el aspecto ascético, como tendremos ocasión de ver mejor, sin embargo, si se entiende por espiritualidad litúrgica aquella que se limita a la sola acción litúrgica sin preocuparse de lo anterior ni de lo posterior, es evidente que en semejante "espiritualidad litúrgica" el esfuerzo ascético sería completamente insuficiente, por el mismo hecho de que tal "espiritualidad litúrgica" sería una cosa contradictoria. ¡Como si fuese posible vivir espiritualmente en serio la acción litúrgica sin preocuparse del antes ni del después! ¡Y como si pudiese haber espiritualidad que no extienda su influjo a toda la vida del hombre para acompañar todas las energías y todas las acciones a la tendencia hacia la perfección cristiana! Debería bastar, pues, una simple evocación de la noción misma de espiritualidad litúrgica, como antes se ha explicado, para desengañar a unos y asegurar a otros.

El esfuerzo ascético en el camino hacia la perfección se manifiesta principalmente en la actividad meditativo-discursiva, a la que se agregan los exámenes de uno mismo y los retiros espirituales, y en la práctica laboriosa de las virtudes teologales y morales. Analicemos estos aspectos desde el punto de vista de su realización en el clima de la espiritualidad litúrgica, tanto en la acción litúrgica propiamente dicha cuanto en la vida ordinaria del cristiano fuera de ella.

El valor de la meditación discursiva incluído en la acción litúrgica.

Es conocida la parte específica de la meditación discursiva en la tendencia hacia la perfección. Supone ella un esfuerzo que ha de ocupar los sentidos externos y la fantasía, persuadir a la inteligencia, plasmar la sensibilidad afectiva y, principalmente, elevar la voluntad hacia Dios y las cosas divinas. La voluntad, a su vez, fortificada de este modo, dirigirá luego más fácilmente la inteligencia y más profundamente dominará la sensibilidad afectiva, y mandará a la fantasía, a los sentidos

[33] Cf. el hecho narrado por el P. CAPELLE, *Liturgie et progrès moral:* Travaux liturgiques 1 (Louvain 1955) p.78.

externos, a todo el cuerpo, con vista a someter cada vez más intensamente todo el hombre a Dios.

El punto de apoyo de la meditación discursiva es el ejercicio de la fantasía y del razonamiento como fase preparatoria de la oración y de la elevación del afecto a Dios. Este afecto volitivo comprende resoluciones prácticas de la voluntad sobre puntos determinados (como cuando uno decide abandonar tal pecado o hacer tal acto de virtud en una próxima ocasión) y simples afectos volitivos de complacencia en Dios. Esto último, respecto a las resoluciones determinadas de la voluntad en orden a nuestra operación, tiene razón de fin. Conseguida más o menos rápidamente, a veces muy rápidamente, a través del discurso y, eventualmente, a través de determinadas resoluciones de la voluntad, aquella elevación del simple afecto volitivo, permanece en ella como en la meta que perseguía. Ese permanecer en aquella elevación no es ya discurso meditativo propiamente dicho, sino el fin del discurso meditativo, que es simple unión no discursiva. Y se queda en ella mientras perdura el simple afecto volitivo; que puede durar poco o mucho tiempo. Desaparecido el afecto volitivo simple, vuelve de nuevo a la plegaria y al esfuerzo discursivo todo el tiempo que sea necesario para recuperarlo. Y así se pasa el tiempo entre discurrir, orar, hacer resoluciones prácticas y amar con simple mirada.

La diferencia entre los principiantes y los que no lo son está en que en los principiantes, habitualmente y no sólo en algunas ocasiones, predomina mucho el esfuerzo discursivo y resolutivo, y sólo raras veces y por breve tiempo llegan al descanso del simple afecto, mientras que en los que no lo son suele suceder habitualmente lo contrario. En ciertas fases de vida espiritual éstos, con frecuencia, apenas inician alguna consideración discursiva por fantasía o por razonamiento sobre Dios o sobre las otras cosas relacionadas con Dios, o apenas comienzan alguna resolución volitiva, pasan inmediatamente a la simple volición y allí permanecen durante largo tiempo. Sin embargo, en todas las fases del desarrollo de la vida espiritual el esfuerzo en la meditación discursiva está a su manera presente y se puede tener una necesidad más o menos intensa de recurrir a él.

Los temas sobre los que puede recaer el esfuerzo de la fantasia, del razonamiento, de la recitación de plegarias, de las resoluciones de la voluntad son tan extensos cuanto el campo del dogma, de la vida de Cristo, de los ejemplos de los santos, de las virtudes que se han de practicar y de las imperfecciones que se han de evitar.

Todo esto ha de realizarse y se realiza a su manera en la espiritualidad litúrgica, tanto en la misma acción litúrgica como

fuera de ella. Es fácil darse cuenta de que la misma acción litúrgica comprende un abundante ejercicio de actividad meditativo-discursiva. Baste recordar cuanto hemos dicho en el capítulo XI acerca de la actualización plena de todo el hombre en la liturgia, especialmente sobre la actuación que en la acción litúrgica realizan los sentidos externos, la fantasía, el sentido estético, la inteligencia discursiva, la voluntad y el afecto. Por esto no es del caso demostrar el hecho de que en la acción litúrgica tiene también lugar la meditación discursiva, sino hacer ver cuáles son los matices especiales de esta actividad en la acción litúrgica.

En primer lugar, hay que observar que la misma acción litúrgica tiene ciertamente valor de meditación discursiva, pero permanece ante todo acción y acción comunitaria de toda la Iglesia, en el sentido explicado en el capítulo XVI. El concepto de acción incluye, y al mismo tiempo sobrepasa, el concepto de actividad meditativo-discursiva. Digamos, pues, para entendernos, que la acción litúrgica misma tiene valor de meditación discursiva, pero de meditación-acción. La acción litúrgica, por lo mismo, no puede concebirse sólo, y mucho menos de modo preferente, como un simple plan más o menos cómodo de meditación privada. La meditación discursiva que en cierto modo ha de realizar cada uno en la acción litúrgica, ha de permanecer sustancialmente, según el espíritu de la liturgia, en el cuadro de una acción comunitaria en la que se toma parte activa en la armonía más completa posible con uno mismo.

El cuadro temporal de la meditación discursiva en la acción litúrgica es señalado, naturalmente, por el cuadro temporal de la misma acción. Tendrá su centro en la Misa, en las horas canónicas, en las fiestas y en los ciclos litúrgicos. Aquí se encontrará notable diferencia según los diversos planes de vida en los que se sigue la espiritualidad litúrgica. Para aquellos que admiten el predominio también cuantitativo de la liturgia en su vida, como los que están obligados al rezo coral, todo el día ha sido dividido por la liturgia según el sucederse de las horas canónicas y por lo mismo por la meditación discursiva. Mas para esto se supone que las mismas horas no sean acumuladas, para que aparezca mejor su predominio cuantitativo y cualitativo en toda la jornada.

En todo ejercicio de meditación se ha de tener cierto recogimiento de los sentidos externos. También se tiene esto en la acción litúrgica, mas a su modo. Normalmente, el ambiente mismo del lugar sagrado, de comunidad sagrada y de separación incluso física de lo profano tiende ya a este recogimiento. Sin embargo, en el ámbito mismo de la acción litúrgica no se tiene un recogimiento de los sentidos, suprimiendo lo más posible sus actos, como cuando se intenta no mirar y atender a

cuanto se realiza a nuestro alrededor. Más aún: la acción litúrgica invita a ver y a escuchar todo cuanto allí se realiza; invita a recitar, a cantar, a seguir los movimientos de toda la comunidad. Hay que decir, pues, que en la acción litúrgica, aquel recogimiento de los sentidos externos necesario en toda acción que tiene valor de meditación, sucede más bien por su disposición a percibir los objetos sagrados que por la supresión de la acción de los sentidos.

Sin embargo, a quien se encuentra, actual o habitualmente, en estado de profundo recogimiento interior—lo cual comienza a verificarse en la oración de simple mirada—es connatural que, al participar normalmente en los movimientos, en la salmodia, en los cantos comunes, pueda tener cerrados los ojos más o menos ininterrumpidamente, o no fijarlos en la lectura material en el caso de tenerlos abiertos, para impedir menos el recogimiento interior. Por esto, fué norma común entre los antiguos monjes el aprender de memoria cuanto antes el Salterio, para que, ocupando el monje lo menos posible la vista en la lectura, pudiera cantar o recitar los salmos con mucho recogimiento, como si verdaderamente los compusiese.

Como quiera que sea, se ve de aquí la importancia de que todo se haga en la acción litúrgica con calma y recogimiento y que se evite con mucho cuidado aquello que en cierto modo puede romper este clima sagrado de la presencia de Dios. De aquí se deduce también lo importante que es el que las mismas rúbricas y todas las ceremonias y los movimientos del coro y del pueblo, y sobre todo la recitación y el canto en común, sean bien conocidos y realizados por todos de un modo natural, para que la ejecución de todas estas cosas no constituya para los que actúan una molesta preocupación y causa de continua tensión psicológica, y para los fieles ocasión de continuas distracciones.

Los temas que la acción litúrgica propone habitualmente a la inteligencia discursiva y su modo propio de presentarlos en una síntesis total, los conocemos ya por la segunda y tercera parte de este libro y por la segunda parte de este capítulo: abarca desde el signo sensible y eficaz, y de la realidad comunitaria, a la dialéctica cristológica trinitaria, a Cristo único liturgo, cabeza, mediador nuestro, etc. No se olvidan los grandes temas más directamente morales y antropológicos, incluídos abundantemente en aquel panorama: creación, novísimos, fin de la vida, elevación, caída, corrupción de la naturaleza por el pecado original, pecado en general, lucha contra el pecado y el diablo, buenas obras, penitencia y mortificación.

Hay que resaltar especialmente el modo con que la liturgia propone estos temas: siempre en el cuadro de la historia sagrada, como historia de las intervenciones de Dios y de la res-

puesta, o falta de respuesta, del hombre a la llamada de Dios; por lo mismo, en un modo concreto, intuitivo, principalmente porque encentrados siempre y todos en la misma persona de Jesús, Verbo encarnado, cuya vida histórica, lo que hizo y padeció y todo cuanto es, sirve en la liturgia, por así decirlo, como de concretizador y condensador de todos estos temas, tanto los directamente dogmáticos como los morales. Por lo mismo, en la liturgia, la meditación puede comenzar siempre en la vida, pasión, muerte y estado glorioso de Cristo. En un orden inferior a Cristo, la misma función tienen en la liturgia la Virgen y los santos. Conocemos ya la preferencia que la liturgia, en el modo de presentar estos temas y el conjunto de los dogmas, da a la consideración de Dios y del objeto sobre la consideración del hombre y del sujeto. Estos temas, vistos como material de meditación, se caracterizan, entre otras cosas, por su amplitud, variedad y visión sintética.

El aspecto resolutivo del ejercicio de la voluntad en la acción litúrgica campea siempre en todas partes, pero, habitualmente, de modo más indirecto que directo. No es estilo habitual de la liturgia terminar las consideraciones con una resolución de la voluntad en la forma de: quiero, queremos, prometo, prometemos, etc., sino con una plegaria: Señor, concédenos que podamos vivir rectamente, dadnos la gracia de evitar el pecado, ayunar con fruto, practicar la caridad, etc. Y esto es natural en una *forma mentis* en la que Dios está siempre en el centro de la conciencia. Sin embargo, en algunas ocasiones solemnes que tienen repercusión en toda la vida, la liturgia admite solamente la forma: quiero, queremos, prometemos; por ejemplo, en el bautismo en la renuncia a Satanás y en la adhesión a Cristo, en la renovación de las promesas del bautismo incluída ahora felizmente en el rito de la noche del Sábado Santo, en la profesión religiosa, en la bendición de un abad, en la consagración de las vírgenes.

La actuación de la voluntad como simple afecto de admiración, gratitud, complacencia en Dios, se encuentra mezclada continuamente en el conjunto litúrgico, sobre todo en las oraciones de acción de gracias y de alabanza y en el sentido general de compunción ejercido en toda la liturgia, y es favorecida por su estilo habitual ligeramente retórico y lírico. Todo esto da a la misma acción litúrgica, considerada como ejercicio de meditación discursiva, una nota más afectiva que voluntarística.

Objeciones y respuestas.

Mas aquí, precisamente, surgen una serie de objeciones respecto a la eficacia real de la meditación discursiva en la misma acción litúrgica. Todo el sistema, considerado desde este

punto de vista, puede parecer demasiado impersonal para ser realmente eficaz. La liturgia, a primera vista, está colocada directamente (por el hecho mismo de que es propuesta a todos y habla en nombre de una comunidad y no ya de una persona, no parece obligar de un modo suficientemente individual a cada una de las personas, atendiéndose más bien a un nivel común a todos) en una esfera que parece impersonal. Además, como método de meditación discursiva parece presentar a la consideración un material demasiado abundante, y todo junto, mientras que el individuo que sigue la acción litúrgica no puede detenerse cómodamente según su deseo sobre un punto determinado; dirigida toda al homenaje, a la alabanza, a la acción de gracias y con los ojos siempre fijos en Dios, parece favorecer poco el conocimiento de uno mismo y excitar poco a la voluntad a resoluciones prácticas para la enmienda de la vida y la adquisición precisa de tal virtud; finalmente, obligando a considerar determinados temas, en ocasiones determinadas, parece no dejar la libertad suficiente a la libre elección del individuo, cuyas disposiciones en las mismas ocasiones requerirían tal vez otros temas, por ejemplo, la pasión del Señor en los días inmediatos a la fiesta de Navidad o la consideración de Jesús Niño en la semana de Pentecostés.

En torno a estas consideraciones hay que observar, ante todo, que no son precisas. La imprecisión proviene del hecho que minimizan demasiado la posibilidad real de personalización que la liturgia contiene realmente. Esta posibilidad está relacionada con aquella dimensión también personal de todo signo litúrgico sobre la que más de una vez hemos llamado la atención en la primera y en la tercera parte de este libro. Aunque la perspectiva de la historia sagrada, misterio de Cristo, como es presentada en la liturgia, tenga directamente valor universal que trasciende un individuo, sin embargo, en ella el individuo no es simplemente absorbido ni siquiera postergado, sino considerado como incluído cual parte del todo. Las leyes generales de las relaciones entre el hombre y Dios, como se reflejan en la historia sagrada y se concretizan y son vividas en la acción litúrgica, tienen también valor para cada uno de los individuos, porque las relaciones que Dios tiene con cada uno de ellos son sustancialmente, para su libre voluntad que sigue ciertas líneas constantes, aquellas mismas que Él tiene con el conjunto y vienen expresadas en la Biblia y particularmente en los salmos. Así, en la historia general y en sus leyes, todo individuo puede y debe ver su propia historia personal y las leyes constantes que la determinan.

Por ejemplo, como se dijo en su lugar, todos los temas de los salmos puede y debe prolongarlos todo individuo que vive la liturgia a su vida íntima. Los salmos que cantan la miseri-

cordia de Dios con Israel, debe entenderlos el fiel prolongándolos y profundizándolos hasta ver en ellos no sólo la misericordia de Dios más sublime y admirable con la Iglesia como tal, sino también consigo mismo, pensando en su vocación en Cristo, en su vida cristiana en la Iglesia y en las gracias con que personalmente ha sido adornado por Dios. Y así en todos los otros temas que la liturgia propone a la meditación discursiva: la dialéctica cristológico-trinitaria en el esquema *a, per, in, ad,* el universal *Per Christum Dominum nostrum;* el tema de la elección, de la separación, dirección pedagógica; el del pecado; los acontecimientos del Antiguo Testamento como prefigurativos y preparativos de las realidades cristianas; la obligación moral contenida en todo contacto nuestro con Dios; la tensión escatológica de la esperanza, etc., etc. En todo esto, siempre y por todas partes, todo individuo que vive la acción litúrgica ha de verse a sí mismo. Y esto no por suposición arbitraria, sino porque todo individuo, a su modo, está contenido efectivamente en ella. Tratándose de realidades que le tocan a él también personalmente y de las que él mismo forma parte, su vida, desde el punto de vista espiritual, no es más que un cierto reflejo y una cierta concretización particular de esas realidades.

En el segundo capítulo, donde se trató de la cuádruple dimensión del signo litúrgico, se concluyó con la afirmación de que la liturgia, en su misma estructuración interna, es necesariamente como un espejo extraordinario en el que se reflejan y se compendian como reales y presentes todas las relaciones entre Dios y los hombres. Esto se entiende no sólo de las relaciones generales y comunes entre Dios y los hombres, sino también de las relaciones personales de todo individuo con Dios. De la liturgia, en cuanto nosotros nos conocemos en ella, puede y debe decirse lo que San Gregorio decía de la Escritura—que constituye, precisamente, una buena parte de la liturgia—: "La Sagrada Escritura nos pone ante los ojos como un espejo en el que podamos contemplar nuestro rostro interior. Allí descubrimos lo bello y lo feo que hay en nosotros; allí notamos cuánto progresamos y cuánto estamos alejados todavía de la perfección" [34].

Por el mismo motivo todo individuo en la acción litúrgica ha de considerar como dirigidas a sí las amonestaciones morales, las exhortaciones a las buenas obras, y por lo mismo ha de tomar decisiones prácticas que miran a su propia vida, y puede y debe utilizar como plegarias suyas personales los himnos de acción de gracias, de admiración, de alabanza, de arrepentimiento, de petición de ayuda para evitar el pecado,

---

[34] *Moralia* II,1.

practicar la virtud, etc., etc., y todas las oraciones que la liturgia en cualquier modo dirige a Dios.

Este fenómeno de personalización de toda la liturgia adquiere, naturalmente, un significado tanto más vivo y profundo cuanto más intensamente vive el individuo la vida espiritual en general. Y esto explica por qué esta personalización de la liturgia alcanza su grado sumo de perfección en la vida mística propiamente dicha del que participa en ella, como veremos mejor en seguida.

En cuanto al hecho que el material de meditación discursiva presentado al individuo en la acción litúrgica es abundantísimo, sin embargo, hay que observar que, a fin de que se realice la armonización del sujeto con las cosas propuestas, no es precisamente necesario, ni prácticamente posible, que el individuo siga con igual claridad todos y cada uno de los puntos que le son propuestos. Basta una atención general pero profunda del alma a Dios.

Se ha de observar, finalmente, que el someter, hasta cierto punto, al individuo a la meditación de temas obligados en ciertos días de fiestas y períodos del año, no parece que tenga inconvenientes tan grandes, ya que la cosa, según puede verse, es practicada también en aquellos métodos de meditación en los que, desde este punto de vista, predomina un sumo cuidado que podría llamarse (en sentido peyorativo) personalista e individualista. En los ejercicios de San Ignacio, por ejemplo, se pide al ejercitando que siga de un modo bastante riguroso los temas señalados para cada semana y para cada día, y no se permite el cambio de temas a voluntad. Más aún: desde este punto de vista habría que decir que la liturgia es notable por su variedad y flexibilidad.

Sin embargo, es verdad que su modo especial de enseñar al individuo a considerarse a sí mismo es, una vez más, verse sobre el fondo de las leyes generales objetivas y comunitarias de la historia sagrada, como parte de un todo inmenso. Y esto explica también por qué, en la acción litúrgica, al menos como se encuentra actualmente, no deja a cada uno de los individuos la libertad de detenerse en el momento que a uno le plazca para considerar en silencio y por el tiempo que quiera el punto preciso que personalmente más le agrada en ese mismo momento. Se mira a la comunidad como tal en su conjunto y a las exigencias de la acción pública.

Las observaciones contra la eficacia de la acción litúrgica misma en su valor de meditación discursiva son, pues, imprecisas y exageradas. Sin embargo, es innegable que contienen algo de verdad: no se mira directamente a cada individuo en persona; no existe libertad en la elección de temas de meditación que más agrada en un momento determinado; no está

permitido detener tranquilamente y durante el tiempo que se quiera su pensamiento y su afecto sobre un punto determinado sin atender a lo que se hace o dice a su alrededor. ¿Se dirá, tal vez, que estas posibilidades no tienen alguna gran ventaja y que no son, al menos en ciertos momentos, incluso exigencias imprescindibles? No lo creo.

La misma historia de la liturgia puede demostrar que esas exigencias han sido siempre notadas y que antiguamente se han tenido en cuenta en la misma acción litúrgica bastante más de lo que lo son ahora. Es el fenómeno de la intercalación de momentos más o menos largos de oración y meditación individual y silenciosa en la misma acción litúrgica. Así se quería satisfacer en la misma acción litúrgica, pública y comunitaria, a las exigencias más individuales de cada persona. Estas intercalaciones en la Misa tuvieron lugar en el momento de la gran intervención. El celebrante, exhortando a todos a rogar, expresaba también la intención cada vez determinada por la que había necesidad de hacerlo y el diácono invitaba a toda la asamblea a ponerse de rodillas: *flectamus genua,* dando luego la señal para levantarse: *levate,* y recitaba el sacerdote una breve oración común como recogiendo oficialmente las oraciones privadas de los presentes. El antiguo esquema eucológico era: lectura-homilía-salmo-oración privada en silencio-oración conclusiva del presidente. Se sabe que, en la liturgia romana actual, el único vestigio de esta práctica es el *flectamus genua* y el *levate* en la Semana Santa, especialmente el Viernes Santo, según las nuevas rúbricas. En la tradición monástica, en el oficio coral, se añadió la intercalación de momentos más o menos largos de oración y meditación privada después de cada salmo o grupo de salmos [35]. Si el sistema de las intercalaciones cayó en desuso bastante pronto se debió probablemente a su poco carácter práctico respecto a las exigencias de una acción comunitaria, pero no ya al hecho de que no fuese un intento de responder a una verdadera necesidad. Como quiera que sea, caído el sistema, a la misma necesidad no puede responderse más que con la meditación y plegaria privada fuera del acto litúrgico.

La meditación discursiva fuera de la acción litúrgica en la espiritualidad litúrgica.

Quiere decirse simplemente, por repetir una vez más lo que tantas veces se ha dicho, que la espiritualidad litúrgica no

[35] Cf. CASIANO, *Inst.* II,3. Cf. también *Dictionnaire de Spirit.* v. *Contemplation* fasc.14-15 p. 1931.1932.1941, y L. BROU, *The psalter colects* (Londres 1949) : M. COUNE, *Les oraisons psalmiques:* Paroisse et Liturgie 39 (1957) 306-324.

puede mantener precisamente que, en la vida de la tendencia a la perfección cristiana, pueda satisfacerse suficientemente la necesidad de la meditación discursiva contentándose con aquel ejercicio de meditación discursiva implicado realmente en la misma acción litúrgica, como está estructurada actualmente, si, al mismo tiempo, no se cuida de preparar y de prolongar este mismo ejercicio fuera de los momentos en los que se participa en la liturgia [36].

Esta meditación fuera de los mismos momentos de la liturgia es tanto más necesaria para quien ha encentrado en la liturgia su espiritualidad, cuanto más se vive en un ambiente o se está personalmente empeñado en un trabajo, menos en relación con las cosas de Dios y habitualmente se está menos recogido.

En cuanto a la forma precisa y a los métodos determinados de darse a esta meditación, me parece que todas las formas y todos los métodos sugeridos por los autores espirituales de probada fama pueden ser buenos según las circunstancias y las necesidades personales de los individuos. Para quien vive una vida habitualmente recogida, el ejercicio de la meditación discursiva fuera de la liturgia puede tomar también la forma simple y muy elástica de lectura-meditación, según el antiguo método monástico de la *lectio divina*. Para otros será necesario o útil, según los tiempos y sus disposiciones, una forma más esquemáticamente rígida y analítica, como las sugeridas, por ejemplo, por San Ignacio, especialmente en ciertos momentos de la vida, para dominar más fácilmente la imaginación y la sensibilidad, si experimentalmente se ha visto que, de lo contrario, son difícilmente domables, en orden a obtener aquel recogimiento indispensable al ejercicio.

Para los temas de estas meditaciones en la misma espiritualidad litúrgica es claro que no se excluye ninguno de los que nos presenta el dogma y la moral católica, a no ser la reflexión casi exclusivamente filosófica de los deberes de la criatura con el Creador y la meditación de los novísimos. También aquí todas las necesidades son determinantes. Mas es obvio que los temas elegidos serán vistos particularmente a la luz de la visión del mundo como la da la liturgia. Por lo mismo, se tratará, ante todo, connaturalmente, de los temas relacionados con la Misa, con los sacramentos, los sacramentales y, de modo especial, con las fiestas y los períodos litúrgicos, y todo visto en el misal, en el breviario, en el ritual, y también en la Escritura.

Los mismos libros litúrgicos y la Escritura, en unión con la liturgia, eventualmente también en algunos trozos de escritos patrísticos, siempre en relación con la liturgia, son, incluso

[36] La encíclica *Mediator Dei* confirma la utilidad y necesidad de esta meditación (n,32,37,172).

fuera de la liturgia, los libros ordinarios de meditación en el clima de la espiritualidad litúrgica. Según esto, además de una buena traducción de los textos, para quien no conoce el latín —y con frecuencia, por la dificultad intrínseca de los textos, también para quien lo conoce—serán de suma utilidad y, para muchos, necesarios, con vista a una sucesiva introducción en el mundo de la liturgia, breves comentarios jugosos de la misma liturgia, sobre todo de los textos del misal. Para el misal, precisamente, existen algunos bastante buenos. El primero entre todos, según me parece, el de Lefebvre, tanto en el tipo más accesible a todos, según la antigua edición, traducida al castellano[37], como en la edición más reciente[38], de tipo más teológico y bíblico, que se ha de recomendar principalmente a los sacerdotes, a los profesores y estudiantes de teología, a los laicos con una discreta cultura religiosa, por su evocación más explícita a los grandes temas teológicos y bíblicos en relación con la liturgia y por un útil "repertorio" para la meditación. Comentarios semejantes para el ritual y el breviario no existen, según me consta, más que para algunas partes de los mismos. Inútil decir cuán necesarias son para hacer de la liturgia una fuente eficaz de vida para el clero y para los fieles, ediciones íntegras del breviario y del ritual con semejantes comentarios breves, como se ha hecho para el misal, en los cuales, después de hacerse brevísimos comentarios sobre el aspecto histórico, si hubiera menester hacerlos, se destacase, ante todo, el profundo valor teológico, bíblico, ascético de los ritos y de los textos.

Pueden ser bastante útiles para la meditación en el clima de la espiritualidad litúrgica, además de los textos mismos y de sus comentarios inmediatos, meditaciones escritas sacadas de la misma liturgia. Existen, como es sabido, obras diversas de este tipo, como el mismo *Année liturgique* de dom Guéranger, que puede prestar su utilidad también en nuestros días, por ejemplo en su reducción en cinco tomos[39]; el *Liber sacramentorum* del cardenal Schuster, y obras semejantes[40]. Óptimas obras de meditación y de lectura espiritual, según el espíritu de la liturgia, son las ya clásicas de dom Marmion.

Naturalmente, fuera de la acción litúrgica misma, la meditación en el clima de la espiritualidad litúrgica puede y debe tomar un aire más libre y personal que en la misma acción. Principalmente en lo que atañe al entretenerse reposando según el propio gusto sobre consideraciones particulares que res-

[37] Edición española por el P. Germán Prado, benedictino de Silos.
[38] Cuando esto escribimos se está imprimiendo la edición española, hecha por los PP. Benedictinos de Silos.
[39] Traducción española por los PP. Benedictinos de Silos (Burgos 1956).
[40] P.ej., P. PARSCH, *El año litúrgico* trad. esp. (Barcelona). El abreviado ha sido traducido por el P. Eufrasio Carretón, benedictino de Silos (ed. Herder, Barcelona 1956).

ponden mejor a las necesidades o a las aspiraciones del momento, así como a aplicaciones y resoluciones personales.

Los ejercicios espirituales en el clima de la espiritualidad litúrgica.

Con los ejercicios de meditación discursiva fuera de la acción litúrgica están unidos los del examen de conciencia y los de los retiros espirituales periódicos. No es necesario insistir sobre la utilidad o también sobre la necesidad de los unos y de los otros. Desde nuestro punto de vista baste decir que la práctica de los tiempos periódicos de recogimiento, o también de ejercicios propiamente dichos, en el clima de la espiritualidad litúrgica, se hace coincidir naturalmente, en cuanto es posible, con la preparación a las grandes fiestas litúrgicas. En la espiritualidad oficial de la Iglesia, la litúrgica, se considera la Cuaresma, de modo especialísimo, como los santos ejercicios espirituales anuales del pueblo cristiano en preparación al triduo pascual. Podrá suceder que, por cualquier justo y proporcionado motivo—de no presumirse muy a la ligera, como, por el contrario, sucede muy a menudo—, la semana o los tres días de los ejercicios anuales en el sentido moderno, felizmente ya de uso general e impuestos al clero por positiva ley eclesiástica, no puedan, desafortunadamente, hacerse durante la Cuaresma. En toda hipótesis, cuídese bien de no dejar pasar, en el clima de la espiritualidad litúrgica, este tiempo espiritual inobservado, en estridente contraste con las mismas misas que el sacerdote dice cada día y el breviario que todo día ha de recitar. Otro tiempo, con carácter en cierto modo semejante, es el del Adviento, como preparación para la fiesta de Navidad. Así, en la espiritualidad litúrgica, el triduo pascual y Navidad, el misterio de Cristo como encarnación o venida epifánica del Señor y como redención, renovándose cada día y cada año bajo el velo de signos sensibles y eficaces, constituyen los dos grandes faros del alma, incluso fuera de la acción litúrgica propiamente dicha. En torno a ellos se hacen los ejercicios mayores del año. Las otras grandes fiestas, como Ascensión, Pentecostés, la Asunción, Todos los Santos, constituyen en la espiritualidad litúrgica otros tantos puntos de referencia, con los cuales se juntan, naturalmente, los períodos elegidos para un mayor recogimiento. Inútil añadir que, en el clima de la espiritualidad litúrgica, los días de los mismos ejercicios tienen obviamente por centro la participación activa más eficaz y comunitaria posible en la liturgia, principalmente en la Misa.

La espiritualidad litúrgica y el ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales.

El esfuerzo ascético en el camino hacia la perfección, además de su manifestación en la meditación discursiva, en los exámenes de conciencia y en la práctica de los retiros espirituales, se muestra, en primer lugar, en la práctica laboriosa de las virtudes teologales y orales. ¿Cómo se realiza esto en la espiritualidad litúrgica, tanto en la misma acción litúrgica como fuera de ella? Para aclarar esta cuestión debemos comenzar simplemente por la noción de la liturgia explicada en la primera parte de esta obra, como conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. En el doble aspecto de santificación que Dios hace a la Iglesia y de culto que la Iglesia rinde a Dios, la liturgia está tan íntimamente ligada con el ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales, que la espiritualidad que se encentra en ella y de ella toma su color propio, es, necesariamente, por el mismo hecho, una espiritualidad donde el ejercicio laborioso de estas virtudes ocupa un lugar eminentísimo.

Lo primero que hay que observar a este propósito es que la misma acción litúrgica, en cuanto es la santificación que Dios da a la Iglesia, viene a ser el lugar privilegiado, donde el hombre, por los sacramentos, obtiene de Dios la gracia santificante *ex opere operato*, y por los ritos de institución eclesiástica, la gracia actual *ex opere operantis Ecclesiae*, la cual gracia santificante y actual constituyen el ser y el dinamismo divino indispensable al hombre para tener y ejercitar cualquier virtud teologal o moral. Es evidente de este modo que la espiritualidad encentrada en la liturgia, por el hecho mismo de que se preocupa con sumo cuidado de acudir continuamente y del modo más inmediato posible a las más grandes y eficaces fuentes de la gracia, tiene sumo cuidado de fundar sólidamente la práctica de las virtudes, y el esfuerzo moral hacia la perfección, sobre la indispensable base del camino hacia Dios, que compenetra perfectamente también nuestras mismas acciones, libres y meritorias.

La acción litúrgica y el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad en el cuadro de la virtud de religión.—En esta espiritualidad el mismo ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales se tiene de modo abundante, como puede demostrarse viendo, ante todo, cómo se verifica esto en la misma acción litúrgica, considerada como culto. Puede resumirse de esta forma: en la acción litúrgica considerada como culto existe un eminente y continuo ejercicio actual de la fe, de la esperanza y de la caridad, principalmente respecto a su obje-

to primario, que es Dios, en el cuadro mismo del ejercicio actual de la virtud, que es, por lo menos, la suma de las virtudes morales, es decir, de la religión, compenetrada de sentimientos de humildad, reverencia, sumisión, compunción, que desembocan en el sentimiento de adoración con plegaria de alabanza, de petición, de acción de gracias; además, en la misma acción litúrgica considerada como culto, se tiene continuamente exhortaciones, consideraciones, promesas y plegarias a Dios sobre el ejercicio extralitúrgico de todas las otras virtudes, especialmente de las obras de caridad de todo género con el prójimo y de las otras virtudes morales.

La clave para entender esto es simplemente cuanto hemos dicho en el capítulo IV de esta obra sobre la naturaleza peculiar de la virtud de religión—cuyo máxima actuación se realiza precisamente en la acción litúrgica considerada como culto—y sobre sus relaciones con las virtudes teologales y las virtudes morales. Recordemos tres puntos fundamentales, sobre los cuales, en esta cuestión, todos los teólogos están de acuerdo: el sentido general de la virtud de religión en la vida cristiana como respuesta del hombre a una profunda deuda con Dios, principio, sumo gobernador y fin de todos los seres; la trascendencia de la virtud de religión sobre todas las otras virtudes morales por su contacto más próximo con el mismo Dios; la íntima conexión y parentesco entre la virtud de religión y las virtudes teologales, no sólo porque éstas son la fuente más inmediata y eficaz de la virtud de religión y el ejercicio de la virtud de religión es el terreno preferido en el que se ejercitan, prosperan y se desarrollan las virtudes teologales, sino, además, porque los actos mismos de las virtudes teologales son como la materia más noble y más codiciada de que se sirve la virtud de religión para actuar ella misma. Todo esto nos explica cómo la misma naturaleza intrínseca de la acción litúrgica, en cuanto actuación cultual de la virtud de religión, lleva consigo necesariamente un ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad, considerado, ante todo, en su objeto material primario, que es el mismo Dios.

En efecto, la religión es la virtud que rinde a Dios el homenaje que le es debido como creador, sumo gobernador y fin último de las criaturas. Como la virtud natural de religión presupone que se crea en la existencia de Dios, creador, gobernador y fin supremo, que se espere que Él aceptará nuestros homenajes, y que se quiere estar concordes con su voluntad, todo esto hecho, naturalmente, del mismo modo el ejercicio de la virtud sobrenatural de religión presupone la fe, la esperanza y la caridad, consideradas sobrenaturalmente. La fe, la esperanza y la caridad imperan el acto del homenaje debido a Dios; *suo imperio causant* la religión, como decía Santo Tomás. Por esa misma frase se ve cómo la fe, la esperanza y la

caridad de Dios se ejercitan siempre en la acción litúrgica como acción cultual de la virtud de religión. Ellas son el lago inagotable del que perennemente mana la acción litúrgica, la cual, sin ellas, se agotaría en seguida y dejaría de ser la fuente viva del culto.

Más todavía: el homenaje debido a Dios, que la virtud de religión le presenta cual sumo creador, gobernador y fin de las cosas, tiene por materia esencial y primaria las mismas disposiciones y actos de ánimo interno del hombre, en los que consisten precisamente las diversas virtudes. Porque toda disposición y acto de virtud, además de ser considerado cada uno de ellos en su materia propia, tiene también un valor de homenaje que el hombre puede y debe rendir al creador, sumo gobernador y fin de todas las cosas. El acto de templanza en el uso de la comida y de la bebida, por ejemplo, es un acto de una cierta medida en el comer y en el beber. Pero el hombre puede y debe hacer el acto de templanza no sólo por la belleza que existe en el conservar aquella recta medida, sino también para rendir de este modo el homenaje debido a Dios, reconociendo en Él al creador, sumo gobernador y fin supremo de las cosas, a quien han de estar libremente sometidas y ordenadas todas las acciones del hombre. Obrando de este modo, el hombre ejercita en aquel acto no sólo la virtud de templanza, sino también la de religión; o mejor: la virtud de religión que sirve como de materia del acto de templanza para actuar ella misma, ofreciendo el acto de templanza como homenaje debido al Creador.

Siendo, ante todo, el culto una disposición interna de ánimo, la materia que él ofrece en homenaje a Dios son, ante todo, aquellas disposiciones de ánimo y aquellos actos internos, en los que consiste la virtud. Pero, entre ellos, sobresale, en sumo grado la disposición de ánimo y los actos internos, en los que consisten las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Las cuales, más que toda otra virtud o disposición de ánimo, tienen valor religioso, precisamente porque más que toda otra virtud y disposición de ánimo, además de ser lo que son, según su objeto formal propio, tienen valor de homenaje al creador, sumo gobernador y fin de todas las cosas, y llevan consigo, sobre todo, la caridad, más que toda otra virtud, aquel reconocimiento reverencial, aquella humildad y sumisión, aquella dedicación completa de sí mismo con sentimiento de adoración y de alabanza, que vienen a ser como la atmósfera psicológica general de la virtud de religión. Luego el acto de la virtud de religión y, por lo mismo, el culto sumo, se realiza, en primera línea, en la ofrenda del acto de fe, esperanza y, sobre todo, de caridad, como sumo homenaje debido a Él, cual creador, sumo gobernador y fin de toda cosa.

Hay que añadir, sin embargo, que, si en la ofrenda de la fe, de la esperanza y, sobre todo, de la caridad, se realiza el sumo culto a Dios, la suma fe, la suma esperanza y la suma caridad que se ofrece en el culto a Dios sobre esta tierra es, precisamente, la fe, la esperanza y la caridad de que se hace homenaje a Dios en la acción cultual cristiana; por lo cual, tal acción, en primer lugar la Misa, es, precisamente, el sumo culto rendido a Dios sobre la tierra.

Esto porque la fe, la esperanza y la caridad ofrecidas a Dios en homenaje en la acción litúrgica, es, con un título superior que no posee ningún otro acto de fe, esperanza y caridad, hecho por cualquier individuo o grupo de individuos, aunque sea hecho en la Iglesia, la fe, la esperanza y la caridad de la misma Iglesia, como cuerpo místico íntegro de Cristo, cabeza y miembros. Del mismo modo que la oración litúrgica oficial, con un título especial que no posee ninguna otra oración, es la oración de la Iglesia como tal, cuerpo íntegro de Cristo, cabeza y miembros, y, por eso mismo, de una dignidad y eficacia que trasciende toda otra oración aquí abajo.

Esto no es más que la doctrina general de la trascendencia de la oración y del culto litúrgico sobre la oración y culto no litúrgico, explicada a propósito del concepto de *opus operantis Ecclesiae*. Recordemósla brevemente: ninguna oración y ningún culto sobre esta tierra es aceptado al Padre si no es presentado por el mismo Cristo y tomado, en cierto modo, por Cristo a cuenta propia. A los ojos del Padre, ninguna cosa hecha por los hombres tiene valor sobrenatural ni es agradable a Él si no es hecha en unión con Cristo y con Él, a través de Él: *per ipsum, cum ipso et in ipso*. Y esto en cualquier plegaria y en cualquier acto de virtud. Mas en la Iglesia existen diversos grados en que esto puede acaecer, como lo demuestra el concepto mismo del *opus operantis Ecclesiae*. El sumo grado en que esto se verifica después del *opus operatum* es precisamente el que se verifica en la liturgia. Allí se realiza en el sumo grado posible la identificación del individuo, que interiormente se armoniza con la liturgia, y de sus actos de oración, de fe, de esperanza y de caridad, con Cristo mismo y sus actos de culto al Padre; el individuo se une con un título especialísimo a Cristo y a sus actos; mejor aún, es Cristo mismo quien atrae a sí con un título especialísimo, en el culto que Él rinde al Padre, a tal individuo y a sus actos de fe, de esperanza y de caridad como actos rendidos en homenaje cultual al Padre.

De todo esto es fácil ver no sólo cuánto el ejercicio de las virtudes teologales esté estrictamente unido con el culto litúrgico por su misma naturaleza, sino también cómo es precisamente en la misma acción litúrgica donde ese ejercicio de las virtudes teologales alcanza aquí abajo el sumo grado de

valor ante Dios. En esta perspectiva adquiere todo su sentido la doctrina de San Agustín, según la cual el carácter profundo de todo el culto, más aún de toda la Iglesia, es precisamente la edificación, en esta tierra, de la fe, de la esperanza y de la caridad: *aedificatio fidei, spei et caritatis*[41], principalmente de la caridad, la cual, una vez edificada, jamás será destruída.

Después de todo lo dicho, no es ya ninguna maravilla que incluso en un análisis superficial de la liturgia, la fe, la esperanza y la caridad aparezcan siempre presentes. Baste sólo considerar atentamente que el fondo natural de la liturgia es la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo como misterio de Cristo, siempre en acto según sus diversos planos: el histórico de preparación y actuación pasada, el misterioso de actuación presente por la participación gratuita al misterio de Cristo en la liturgia y en la vida moral fuera de la liturgia, y el escatológico futuro como la meta última a la que todo el conjunto va dirigido. Es fácil ver cómo el plano histórico de preparación y actuación pasada, así como el plano misterioso de participación presente, sea todo y necesariamente objeto de fe. No puede ser conocido más que por la fe: el sentido de la historia antes de Cristo como preparación a Cristo, el significado real divino de la vida de Cristo desde la encarnación al Gólgota, a la resurrección, a su triunfo en la derecha del Padre y a la misión del Espíritu; el significado de la vida actual como participación gratuita a los misterios de Cristo bajo el velo de signos sensibles y en la intimidad de la vida personal.

Del mismo modo es fácil ver cómo la realización del plano escatológico futuro hasta la resurrección gloriosa de los cuerpos y la instauración definitiva del reino de Dios en la Jerusalén celeste, plano siempre presente de modo insistente en la perspectiva litúrgica, como ha sido declarado en su lugar, no puede ser más que objeto de fe y de esperanza al mismo tiempo. Como es objeto de esperanza el auxilio de la gracia que la liturgia espera continuamente e implora de Dios para alcanzar felizmente el fin dichoso que lo tienen siempre ante sus ojos. Es precisamente el caso de los bienes futuros sobrenaturales a los que continuamente se refiere la liturgia.

No menos claro es que la presentación continua de estos planos, que constituyen el fondo mismo de las lecturas, oraciones deprecatorias, acciones de gracias, adoración, exhortaciones, profesiones de fe, etc., en suma, de todo lo que cons-

---

[41] Cf. D. GRABNER, *S. Augustin's doctrine concerning the edification of faith, hope and charity and its place in his theology of the liturgical year*. Tesis manuscrita defendida en San Anselmo (Roma 1956). Al mismo San Agustín faltó la perspectiva del *opus operantis Ecclesiae*, sin la cual no puede descubrirse el valor propio del ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad en el cuadro de la acción litúrgica.

tituye el conjunto de estos textos litúrgicos, va dirigida siempre y en último término a la actuación del amor de Dios como última respuesta, la única menos inadecuada del hombre, al amor preveniente y paterno de Dios con el hombre, última palabra que sola explica sus intervenciones amorosas, gratuitas y siempre en acto en la historia para atraer al hombre a sí. Es, en sustancia, cuanto observa también la encíclica *Mediator Dei* sobre las palabras de San Agustín: "el culto que ella (la Iglesia) rinde a Dios es, como... enseña San Agustín, una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad: "Dios, así dice él, ha de ser honrado con la fe, la esperanza y la caridad" [42]. En la sagrada liturgia hacemos explícita profesión de fe, no sólo con la celebración de los divinos misterios, con la realización del sacrificio y la administración de los sacramentos, sino también recitando y cantando el símbolo de la fe, que es como el distintivo y la enseña de los cristianos, con la lectura de los otros documentos y de las sagradas letras escritas por inspiración del Espíritu Santo. Toda la liturgia tiene, pues, un contenido de fe católica, en cuanto atestigua públicamente la fe de la Iglesia... Lo mismo debe decirse también cuando se trata de las otras virtudes teologales: "en la fe..., en la esperanza y en la caridad rogamos siempre con deseo continuo" [43]. En conclusión, es bien fácil notar que en la acción litúrgica, el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad para con Dios es eminente y continuo y que esa característica no puede menos de sellar profundamente toda la espiritualidad que se encuentra en la acción litúrgica.

No menos es característico, sin embargo, el hecho de que en la acción litúrgica la fe, la esperanza y la caridad se ejercen tan profundamente porque están actuadas por la virtud de religión y en el cuadro de la virtud de religión que se expresa directamente en la liturgia como culto. Contada entre las virtudes morales, que tienen por objeto establecer una cierta regla en las acciones humanas, la religión es considerada por todos no sólo la mayor entre las virtudes morales, sino también la más teológica y desinteresada o teocéntrica. Precisamente, porque las acciones humanas que ella regula son aquellas donde se expresa nuestro deber para con Dios como sumo creador, gobernador y fin de las cosas. Desde el punto de vista del ejercicio de las virtudes morales aparece también claro cómo la liturgia en el binomio hombre-Dios se concentra más directamente sobre Dios que sobre el hombre, ya que, entre las mismas virtudes morales, da enorme relieve a aquella que, entre todas las demás, está más directamente concentrada en Dios y cuyas características son: los sentimientos de

---

[42] SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* c.3.
[43] SAN AGUSTÍN, *Ep.* 130 *ad Probam* 18; enc. *Mediator Dei* n.46,47.

admiración, de reverencia, de sumisión, de alabanza, de adoración, de *devotio* como total dedicación de sí mismo, sentimientos todos que miran directamente a Dios.

La acción litúrgica y el ejercicio de la compunción.—Ante todo hacemos constatar, una vez más, que la acción litúrgica, al proponer el ejercicio de las virtudes morales, no se concentra sólo en Dios y olvida completamente al hombre. También tiene bien presente al hombre, pero subordinado y como reflejado en la consideración de la mente en Dios. Ahora bien, el sentimiento específico que reflexivamente tiene el hombre de sí mismo, mientras concentra directamente su atención sobre la excelencia de Dios, cual creador, sumo gobernador y fin de todas las cosas, es el que los antiguos llamaban *penthos, compunctio,* compunción: sentimiento general constituído por la humildad, por el arrepentimiento y dolor de las propias ofensas y deficiencias, por el desprecio de sí mismo, atemperado por la confiada consideración de la misericordia de Dios [44]. La liturgia es un óptimo campo donde naturalmente germina la *compunctio.* Valga a este propósito la anécdota de un antiguo asceta palestinense:

"Un hermano encontró a uno de los ancianos de la laura de Soucas cerca de Jericó, y le preguntó: "¿Cómo está, padre?". El anciano respondió: "Mal". El hermano le dijo: "Por qué, abad?" El anciano le dijo: "Porque durante tres años ha me pongo todos los días ante Dios en la oración. Algunas veces me maldigo a mí mismo porque digo a Dios: *no tenga piedad de cuantos obran inicuamente;* o bien: *malditos todos cuantos se alejan de tus mandamientos,* mientras que yo mismo me alejo de ellos y obro inicuamente. A veces digo a Dios: *perderás a los que dicen mentiras;* y yo miento todos días. Mientras en mi corazón tengo pensamientos perversos, digo a Dios: *la meditación de mi corazón está siempre delante de ti.* Yo, que no ayuno, digo: *se han debilitado mis rodillas por los ayunos.* Y mientras guardo rencor a mi hermano, digo: *perdónanos como nosotros perdonamos.* Mientras no pienso en otra cosa que en comer mi pan, digo: *me he olvidado de comer mi pan.* Yo, que duermo hasta la mañana, digo en el salmo: *me levanté a media noche para alabar tu nombre.* Sin tener compunción alguna, digo: *dolorido estoy y gemidos y lágrimas han sido mi pan día y noche.* Lleno de orgullo y de comodidad carnal me hago el ridículo cuando canto: *mira mi humildad y mi dolor y perdona todos mis pecados.* Soy tardo, y digo: *mi corazón está dispuesto, ¡oh Dios!* En una palabra, toda mi liturgia y mi oración se vuelve contra mí en improperio y en vergüenza." El hermano le dijo: "Creo, padre, que David ha dicho todo esto por sí mismo". Mas el anciano le contestó gimiendo: "¿Qué cosa decís, hermano?; ciertamente, si no observamos aquello que cantamos, caminamos hacia la perdición".

---

[44] Cf. I. HAUSHERR, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (Roma 1944).

El P. I. Hausherr, que transcribe el episodio [45], observa que este asceta, que tomaba en serio la liturgia, no encontraba en ella sino ocasiones de éxtasis y que el buen anciano ciertamente exageraba, al menos en un punto: su estado, esto es, cuando decía que no tenía compunción. Todo el pasaje, en efecto, demuestra lo contrario. Y es un exponente de cómo la liturgia puede nutrir maravillosamente ese estado de ánimo. Suponiendo, naturalmente, que se tome la liturgia en serio. Del mismo modo que hay que tomar en serio el ejercicio de la llamada oración mental o meditación ascética, para hacer de ella un verdadero dinamismo de fuerza moral y de práctica efectiva de la virtud.

La fuerza moralizadora de la acción litúrgica con vista al ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo y de las virtudes morales en la vida práctica.—Es innegable que la acción litúrgica considerada en sí misma desde el punto de vista del ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales, tiene sus límites. El mismo ejercicio de la caridad teológica es, en cierto modo, limitado en la acción litúrgica, porque la caridad ejercida allí recae, sobre todo, en Dios mismo, objeto primario de esta virtud teológica. Las criaturas amadas por Dios, objeto secundario de la misma virtud, también son, aunque en segundo plano, objeto de amor en la acción litúrgica, pero en la forma de plegaria, de augurios, de deseos. Falta, por el contrario, en la acción litúrgica el ejercicio de las obras externas de caridad y de misericordia para con el prójimo, especialmente para el simple fiel, ya que el sacerdote, al dirigir aquella acción, realiza, en modo eminente, tales virtudes en la administración de los sacramentos, enseñando y dirigiendo la oración. Mas quedan también para el sacerdote muchas otras obras de caridad para con el prójimo, que ha de ponerlas en acto y que no se ejercen en la acción litúrgica. Principalmente, el ejercicio de muchas virtudes morales no puede realizarse más que en un modo poco relevante en la misma acción litúrgica, como el ejercicio de la penitencia, de la castidad, de la templanza, de la obediencia, de la humildad, de la fortaleza, en sus formas de valor, perseverancia, etc.

Reconocer estos límites, ¿equivale, tal vez, a decir que la acción litúrgica no tiene notable eficacia moralizadora en relación con la práctica de las obras de caridad y al ejercicio de otras numerosas virtudes morales fuera de la religión, y que, por lo mismo, la acción litúrgica no tiene fuerza moralizadora notable en la práctica ordinaria de la vida? Nada de esto; pues es cierto que la misma acción litúrgica, a pesar de los límites predichos, posee una fuerza moralizadora eminente respecto a

[45] Ibid., p.46ss.

la vida extralitúrgica y, por lo mismo, al ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo y de todas las otras virtudes morales en la vida práctica.

Esto, por motivos diversos. Ante todo, por comenzar por el más genérico, porque la liturgia tiene continuamente presente ante los ojos lo que puede ser llamado el cuadro general completo de la situación religiosa del hombre en el justo equilibrio de la parte que mira al mismo hombre y a Dios: creación, elevación, paraíso terrenal, caída, naturaleza corrompida, pecado, novísimos, diablo, debilidad del hombre, necesidad de la gracia, restauración sólo en Cristo, fin de la vida cristiana: revestirse de Cristo, imitar a Cristo, *per ipsum, cum ipso et in ipso*, comunión de los santos, sentido comunitario y conciencia profunda del cuerpo místico de Cristo. Y en todo esto ve la necesidad de la cooperación y del esfuerzo ascético. En este esfuerzo el fiel es siempre advertido de que nada aprovecharía si no se apoya en Cristo y si no es simplemente como un átomo, aunque consciente y libre, trasladado a la gran corriente de vida divina que desciende de Cristo al mundo y del mundo por Cristo sube a Dios. Esta visión es portadora de un gran dinamismo, porque lleva consigo la certeza de la esperanza y el optimismo de nuestra participación comunitaria en la victoria de Cristo.

En segundo lugar, la liturgia está llena de virtud moralizadora de la vida entera, incluso extralitúrgica, porque, donde quiera, se hace presente la necesidad del esfuerzo ascético, la práctica de las virtudes incita y ruega a Dios conceda las fuerzas para realizarlo. Y hace esto la liturgia considerando la práctica de la virtud, tanto como preparación necesaria para una participación digna en la acción litúrgica, cuanto como consecuencia necesaria de haber tomado parte en ella. Esto que puede llamarse catequesis psicológico-moralizadora de la liturgia, es cosa de gran importancia en ella, tanto que lo tiene siempre presente, como pruébalo el hecho fundamental de la dimensión moral y empeñativa de todo signo litúrgico, como ya se ha explicado. Particularmente: los períodos antes de las fiestas, como la Cuaresma, el Adviento y las vigilias, tienen por fin principal la preparación moral de toda la vida del cristiano con vistas a la celebración digna de la próxima fiesta. Por lo mismo, el tema de las obras buenas que se han de realizar está en ella fuertemente puesto de relieve. Uno de los grandes temas de las postcomuniones es la oración a Dios para que la participación en el sacramento, realizada ahora, conceda a los fieles una vida virtuosa correspondiente a las exigencias del ser cristiano, para poder luego llegar felizmente un día al fin de la misma vida en la visión beatífica. Otro tema grande, especialmente de la liturgia de los santos, es el de la imitación

de sus virtudes y de sus trabajos por la causa de Dios [46]. Otro ejemplo típico de la fuerza moralizadora de la liturgia son las exhortaciones que acompañan al rito de las ordenaciones sagradas *(imitamini quod tractatis)*, de la consagración de las vírgenes, de la bendición de los abades, de la profesión monástica. Sin contar, naturalmente, los numerosísimos pasajes escriturísticos leídos en la acción litúrgica, que contienen, y con frecuencia son esencialmente amonestaciones morales puestas directamente en relación con la situación litúrgica que se realiza [47].

Nueva razón de que la misma acción litúrgica posee una forma psicológica-moralizadora muy seria es que en la liturgia, y en la espiritualidad litúrgica en general, la necesidad de la acción moral durante toda la vida es propuesta desde el punto de vista del motivo específico del honor y del homenaje que se ha de rendir a Dios, que es, precisamente, el motivo propio de la religión. Ahora bien, este es el motivo más noble, más desinteresado y el más psicológicamente eficaz con vista a la acción. Es sabido cuán importantes sean en la vida moral los motivos psicológicos para animar y sostener el esfuerzo: "por ejemplo, la magnanimidad nos induce y nos da valor para el esfuerzo, entusiasmándonos" [48]. Mucho más alto y más inmediatamente adaptado a las exigencias sobrenaturales de nuestro progreso moral es el motivo de la virtud de religión: nuestras obligaciones para con Dios y el honor que le es debido. *Qui gloriatur in Domino glorietur;* es decir, dar un gran auxilio a nuestro esfuerzo moral, considerar la perfección que debemos conseguir, no sólo como una grandeza humana digna de alabanza, sino como una realización en la que está empeñado el honor de Dios... Sería particularmente interesante analizar las condiciones psicológicas de la magnanimidad y mostrar el poderoso dinamismo que ella encuentra en la virtud de religión. La estabilidad y la firmeza de nuestra vida moral será tanto más asegurada cuanto sea más alto y unificante nuestro ideal, y más serena nuestra confianza. La religión que hace considerar el honor de Dios, da a la concentración de todas fuerzas morales del hombre el más alto ideal. Y también el más desinteresado. Es esto lo que da al alma religiosa su confiada estabilidad. Estemos seguros de no ser desilusionados si trabajamos no por nuestra gloria, sino

[46] Véanse para estos temas, p.ej., el segundo domingo de Adviento: colecta; primera misa de Navidad; poscomunión; segunda misa de Navidad: colecta; lunes santo: secreta; martes de Pascua: colecta; jueves de Pascua: colecta; viernes de Pascua: colecta; domingo *in albis:* colecta; fiesta de San Francisco Javier, 3 de diciembre: colecta; San Raimundo de Peñafort, 23 de enero: colecta; San Juan Bosco: colecta.

[47] Ejemplos típicos: muchas epístolas de San Pablo. Por ejemplo, domingo primero de Adviento; Navidad, primera misa; Sábado Santo, vigilia; Pascua. En el mismo sentido pueden verse muchas lecturas del Antiguo Testamento en las misas de Cuaresma.

[48] SANTO TOMÁS, *Summa* 2-2 q.129ss.

por la de Dios. Notemos que el mismo Santo Tomás ha señalado (a propósito de la magnificencia, mas la cosa vale lo mismo para la magnanimidad) esta relación psicológica: "La magnificencia tiene por fin realizar cosas grandes. Las obras realizadas por el hombre están ordenadas a un fin. Mas ningún fin de las obras humanas es tan grande como el honor de Dios. Y por lo mismo la magnificencia hace obra grande, sobre todo en orden al honor de Dios. Por lo cual el Filósofo dice en el libro IV de la *Etica:* que gastos honorables son, ante todo, los que miran a los sacrificios divinos. El hombre magnífico piensa, ante todo, en esto. Por eso la magnificencia está unida con la santidad, porque sus efectos van dirigidos principalmente a la religión, es decir, a la santidad" [49]. Hay que añadir que el motivo específicamente religioso del honor y del homenaje de Dios puede ser utilizado y efectivamente lo es no raras veces, como dinamismo y palanca psicológica con vistas a imbuir al hombre en la práctica de las virtudes y en el ejercicio de la caridad. Esto se realiza, ante todo, en una espiritualidad netamente encentrada sobre la liturgia, principalmente en su función moralizadora y de incitación al ejercicio de toda especie de virtud en la vida práctica.

La consideración precedente está unida con otra observación, que converge también a hacer entender mejor la verdadera fuerza moralizadora de la liturgia. Y es que en la liturgia, como en la misma Escritura, los motivos inmediatos de cada una de las acciones morales se toman habitualmente no tanto de la consideración filosófico-ontológica de la naturaleza de las cosas, cuanto de la historia sagrada, es decir, de las intervenciones concretas y libres de Dios en el mundo, como se ha explicado bastante en el capítulo primero de esta obra. Ahora bien, el motivo específicamente cristiano y la visión siempre sobrenatural de las cosas es, evidentemente, un motivo potentísimo para la práctica moral y el ejercicio de las virtudes en la vida práctica.

Finalmente, la eficacia moralizadora de la misma acción litúrgica procede de la íntima conexión entre el culto y la *devotio*. La *devotio*, como se ha hecho notar en el capítulo IV de esta obra, es una actitud general y radical de la voluntad, siempre dispuesta al servicio de Dios y a todo lo que concierne a su honor. Esta actitud fundamental es como el *humus* inmediato en que germina y crece el culto. Ahora bien, de esta misma actitud fundamental y esencial de la *devotio* es de donde proviene la fuerza y la eficacia de todo tipo de oración, meditación y resolución con vista a la expresión efectiva de la caridad mediante el ejercicio de las virtudes en la vida práctica. De este modo, siendo la acción litúrgica como culto

[49] Ibid., 2-2 q.134 a 2 ad 2; I. MENNESIER, *S. Thomas d'Aq.: Somme-théol.* (ed. "Revue des Jeunes") *La religion* 1 (París 1932) p.333-35.

devotio en acto, más aún en sumo acto, lleva consigo al mismo tiempo y necesariamente como una especie de dinamismo general, si se quiere, pero no menos efectivo, en orden a la disposición de toda la vida en servicio de Dios como homenaje debido a Él. Esta actitud, incluso aunque no se dirigiese sobre un punto particular de ejercicio de una virtud determinada, en el momento oportuno: "fecundará todas las resoluciones particulares que el ejercicio mismo de nuestra vida moral, cuando es reflexivo, puede sugerirnos, y también las sobrepasará a todas en cuanto al poder de progreso" [50].

Como se ve, el análisis de la fuerza psicológica-moralizadora de la acción litúrgica, incluso en aquel ejercicio de obras de caridad y de virtudes morales que en ella no encuentran inmediata aplicación práctica notable, nos lleva lejos de la opinión de algunos, no bien razonada por los demás, sino más bien presentada como una impresión general, de que, fuera de la función estrictamente cultual de adoración y de alabanza, la liturgia no es cosa que cae seriamente en el trabajo moral ascético del hombre respecto a sí mismo, ni en el apostólico y caritativo respecto a los demás.

La espiritualidad litúrgica y el ejercicio efectivo de las virtudes en la vida práctica extralitúrgica.—Para completar este cuadro del ejercicio ascético de las virtudes teologales y morales en el clima de la espiritualidad litúrgica, basta añadir que, después de cuanto se ha dicho sobre lo que lleva consigo la misma acción litúrgica en orden a este ejercicio, la espiritualidad litúrgica como tal admite y tiene cuenta, naturalmente, de la necesidad de un extenso ejercicio de las virtudes teologales y morales en el campo extralitúrgico. No es necesario insistir, una vez más, sobre el hecho de que en la espiritualidad litúrgica se considera enteramente que la acción litúrgica misma no agota toda la vida del cristiano; que la espiritualidad litúrgica no es una espiritualidad que tiende a consistir únicamente en la acción litúrgica, sino una espiritualidad en la que el espíritu de la liturgia, sin suprimir en modo alguno el ejercicio de las virtudes en la vida extralitúrgica, sin embargo lo profundiza y renueva.

Mas, ¿qué cosa quiere decir que en el clima de la espiritualidad litúrgica, incluso el ejercicio laborioso de las virtudes teologales y morales, fuera de la acción litúrgica, está absorbido por el espíritu de la liturgia? Quiere decir, una vez más, ante todo, que este ejercicio extralitúrgico es considerado psicológicamente como preparación necesaria a la próxima participación activa en la liturgia y como prolongación y consecuencia necesaria de la participación activa ya realizada. Fuera de la liturgia y en el cuadro de los deberes del propio estado, se practican todas las virtudes cristianas, espe-

[50] Ibid., p.331.

cialmente las que encuentran su ocasión normal de ejecución sólo fuera de la liturgia, con vista a poder participar más plena, activa y fructuosamente posible en la liturgia y porque la participación a la liturgia ya habida exige como consecuencia necesaria que se practiquen tales virtudes en la vida cristiana. Así, sin caer en una nociva restricción de horizontes, ni limitar toda la vida cristiana a la acción litúrgica, se tiene la inmensa ventaja de conservar la necesaria unidad de la vida misma y de todo el esfuerzo hacia la perfección, encontrándolo, también psicológicamente, en lo que la teología dice ser el centro de la vida y la Iglesia nos propone como tal, esto es, en la acción litúrgica, principalmente en la Misa.

Un ejemplo elocuente del profundo influjo recíproco entre la acción litúrgica y el ejercicio de las virtudes, especialmente las morales, en la vida ordinaria fuera de la liturgia, lo da la Iglesia misma en el modo oficial en que concibe y propone a vivir la Cuaresma como período de ejercicios anuales y de una vida espiritual más intensa del pueblo cristiano. Vida espiritual más intensa que, teniendo su fuerte centro de irradiación y de atracción en la misma acción litúrgica durante este período, se integra, sin embargo, según la mente de la Iglesia, con una amplia práctica extralitúrgica de toda clase de virtud, principalmente de la virtud de la caridad para con el prójimo (la limosna es muy encomiada desde este punto de vista) y obras de penitencia, templanza, perseverancia, encentradas principalmente sobre el ayuno. Semejantes a la Cuaresma, desde este punto de vista, son, en el espíritu de la Iglesia, los períodos de las cuatro témporas y las vigilias.

Conclusión.

Como conclusión de este artículo sobre el esfuerzo ascético en el clima de la espiritualidad litúrgica, puede afirmarse tranquilamente que la liturgia misma y la espiritualidad que se encentra en ella, por su misma naturaleza, llevan consigo un grandísimo ejercicio de las virtudes teologales y morales y, por lo mismo, suponen un esfuerzo ascético sumamente empeñativo y eficazmente moralizador durante toda la vida. La liturgia y la espiritualidad litúrgica, mostrándose por todas partes, como hemos tenido ocasión de revelarlo, fuertemente teologales y teocéntricas, no son quietistas, ni "estetizantes", ni abstraen del sano realismo de la vida práctica. Teniendo los ojos siempre fijos en Dios no olvidan al hombre ni a sus debilidades; antes, al contrario, pretenden sanarlo y perfeccionarlo, induciéndolo, precisamente, a un profundo concentramiento en Dios.

Si de todo esto han dudado algunos disidentes del movimiento litúrgico, es simplemente por el insuficiente conocimien-

to que tienen de la liturgia; lo mismo sucede si algunos pretendidos liturgistas, en su propia vida, o también en algunas afirmaciones suyas o no claras tendencias, parecen avalorar la duda predicha, incluso es posible que estos tales ni siquiera tengan ideas claras sobre las cuestiones generales de espiritualidad. Urge cuanto antes disipar estos equívocos, para que todos puedan acudir sin restricción y beber largamente en la "fuente primera del verdadero espíritu cristiano".

Alguno dirá: mas, ¿no pueden, al menos, existir peligros en la espiritualidad litúrgica, en sentido estetizante o ritualista, o de insuficiente empeño moral? A esto se responde simplemente que en todo aquello que entra algo humano, puede haber algún peligro para el hombre que puede abusar de todo; que, incluso, en toda cosa donde hay algo humano, existen, efectivamente, peligros específicos para el hombre que puede abusar de ellos; mas él ha de evadirlos. De esto no está excluída la misma Misa ni los sacramentos, incluso en lo que tienen de institución divina. Tanto más habrá que decir esto de toda espiritualidad, entendida como concretización particular de medios comunes para tender a la perfección cristiana. En el plano histórico sucede inevitablemente que alguna persona, efectivamente, cae.

Toda espiritualidad ha encontrado, si no propiamente sus censores, al menos quien con insistencia ha puesto de relieve los peligros propios de cada una. De este modo, no ha faltado quien, a propósito de cierta espiritualidad que insiste directa y notablemente sobre el aspecto de autodeterminación voluntaria o incluso voluntarística en orden a la práctica moral del bien, de la corrección de los defectos, del servicio apostólico, ha hablado de moralismo, psicologismo, tecnicismo y cosas semejantes. Otros, a propósito de tal espiritualidad, que intenta dirigir netamente el esfuerzo a la experiencia mística, han hablado de introspeccionismo, de experimentalismo y cosas por el estilo. A propósito del uno y del otro tipo de espiritualidad se ha hablado con frecuencia de individualismo y de falta de sentido eclesial comunitario en la piedad. ¿Acusaciones verdaderas? Es fácil demostrar que no. ¿Indicio de ciertos peligros inherentes en dichas espiritualidades para quien no sabe usar bien de ellas, aunque no precisamente necesarios? No creo que quien lo reconociese faltaría necesariamente al respeto para con dichas espiritualidades, o, al menos, disminuiría su valor real. Lo repito: toda cosa que tiene algo de humano, lleva consigo peligros para el hombre que puede abusar de todo. Así también para la espiritualidad oficial y fuera de serie de la misma Iglesia.

¿Por qué esta posibilidad de abusos en la misma liturgia, no menos que, bajo otros aspectos, en cualquier otro tipo de espiritualidad, en sentido de exteriorismo y estetismo contra-

rio al necesario y sano esfuerzo ascético personal en la vida espiritual? Porque la liturgia es necesaria y esencialmente al mismo tiempo culto interno y su exteriorización. Ahora bien, el culto interno, en sí mismo considerado, no está sometido a medida ni en él puede haber exceso, más aún, su medida es el no tener medida, porque el hombre jamás puede honrar a Dios cuanto lo requiere su dignidad. Aquí no pueden existir excesos. Mas la exteriorización del culto interno—como la exteriorización de la misma caridad—está sometida a recta medida, según lo requiere la misma naturaleza del hombre, las prescripciones de la Iglesia, las circunstancias de persona, de lugar y de tiempo. Aquí puede haber abuso tanto por exceso como por defecto. En cada caso ha de intervenir la prudencia que regule la exteriorización del culto y, según los criterios predichos, impida el abuso. El culto externo está al servicio del interno, como su expresión y su incitamiento. Quien en la situación concreta de sus propias circunstancias no se sirve del culto externo de modo que él sea medio para expresar y para excitar mejor su culto interno, abusa del culto externo.

Las amonestaciones que algunos se complacen en dirigir a los entusiastas de la liturgia tienen, pues, su firme fundamento; como tampoco carecen de fundamento aquellas que otros dirigen a los entusiastas de otras espiritualidades a fin de que no caigan en el moralismo, en el psicologismo, en el introspeccionismo, en el experimentalismo y en el individualismo. Reconocemos, pues, que el peligro de exteriorismo, de falta de un serio empeño moral, a veces de estetismo, puede amenazar a quien, no comprendiendo la liturgia ni la espiritualidad basada sobre ella, abusa por no usarla rectamente. Para evitar tal peligro basta comprenderla y vivirla en serio.

4. La mística y la espiritualidad litúrgica

No existe espiritualidad íntegra como doctrina completa del modo de tender a la perfección cristiana que no deba ocuparse del aspecto místico que esta tendencia reviste o puede revestir. No es misión nuestra exponer *ex professo* el concepto de mística y su parte específica en el desarrollo de la vida cristiana. Dejando aparte o apenas insinuadas, si ocurriese, las cuestiones discutidas entre los teólogos católicos en este campo, partimos de los puntos aceptados por todos y aclaramos las cuestiones que ellos plantean en la espiritualidad litúrgica.

Evocación de algunos puntos doctrinales sobre la vida mística.

Estos puntos son principalmente los siguientes: La esencia del acto místico como un acto sobrenatural de conocimiento amoroso de Dios (contemplación), que trasciende las fuerzas y el modo ordinario de obrar del hombre, incluso ayudado por la gracia, de un orden más de simple intuición o instintivo que discursivo y en el que el hombre es realmente, de ordinario, más pasivo que activo, en el sentido de que en él viene economizada la fatiga del acto. Podría también decirse que el acto místico es un acto infuso de conocimiento y de amor de Dios de orden más intuitivo que discursivo y más pasivo que activo, y psicológicamente, percibido como tal (contemplación infusa).

El segundo punto que hay que recordar es la diversidad de grados de contemplación infusa o de los actos místicos. Para describirlos en particular hoy, generalmente, se toman como base las descripciones que hizo Santa Teresa, desde un punto de vista psicológico, de sus experiencias personales, completadas por algunas observaciones de San Juan de la Cruz. Mas mientras, según las descripciones de los místicos, son bastante claras las características del comienzo de la contemplación mística y es cierto el hecho general de la existencia en ella de grados de mayor o menor intensidad y perfección, la cuestión de cada uno de los grados en particular, de sus notas distintivas, de su respectiva perfección y de su real ordenación y sucesión, es mucho menos cierta. En este campo Santa Teresa no pretende otra cosa que describir su experiencia personal y nosotros estamos naturalmente tentados de tomarla por punto de referencia universal, a causa de las maravillosas y no fácilmente superadas descripciones psicológicas que la Santa nos ha dejado de ellas y por las cuales las ha puesto en cierto modo a nuestro alcance. Pero es con frecuencia dificilísimo, apenas se entra en detalles, reducir a los esquemas de Santa Teresa lo que los otros místicos nos han dicho de sus experiencias, y no parece que el único motivo sea porque estos otros no han sabido darnos una descripción psicológica tan precisa, sino también porque los esquemas de Santa Teresa no parecen haber sido entendidos como de valor absoluto y universal.

El tercer punto, que jamás hay que perder de vista, es la clara distinción ya conseguida, entre la esencia del fenómeno místico y los otros fenómenos accidentales que pueden acompañarlo, pero no necesariamente. Entre éstos se cuentan no sólo las visiones, revelaciones, locuciones internas, los fe-

nómenos somáticos externos del éxtasis, la levitación y cosas semejantes, sino también muchos otros hechos físico-psíquicos, como determinadas reacciones de la sensibilidad afectiva, la suspensión de movimientos somáticos, la suspensión de la palabra, de la actividad exterior de los sentidos externos; de la imaginación. La esencia del fenómeno místico no consiste en esas cosas. Si, con todo, ellas acompañan al fenómeno místico es o porque el sujeto mismo, según su temperamento, así reacciona a lo que aquel fenómeno tiene de esencial, sin que estas reacciones sean producidas directamente por Dios, o porque Dios mismo prodúcelas directamente, pero como fenómenos secundarios que acompañan al fenómeno místico esencial y teniendo siempre en cuenta el temperamento del sujeto y las circunstancias.

Es sabido que se discute entre los teólogos la cuestión de las relaciones precisas entre gracias místicas y perfección cristiana: si ésta es posible conseguirla o no sin aquélla. Con esto se junta la cuestión de la vocación general a la vida mística, así como el tener deseos o no de las gracias que la caracterizan. Como quiera que sea, puede uno disponerse a aquellas gracias y, cuando place a Dios gratificar a alguno con ellas, es estricto deber suyo no poner obstáculo a la obra divina. Por esto mismo en la espiritualidad litúrgica, como en cualquier otra espiritualidad, no puede evitarse la cuestión de las relaciones entre liturgia y mística [51].

La cuestión.

Ahora bien, la naturaleza y el estilo de la liturgia puede plantear una cuestión de compatibilidad o, por lo menos, de buena armonía, con la experiencia mística. Parecería a primera vista que la espiritualidad litúrgica excluye o, por lo menos, pone notables obstáculos al origen y al desarrollo de los actos y de los estados místicos.

La espiritualidad litúrgica, especialmente en la liturgia misma, es activamente comunitaria; implica un uso abundante de signos sensibles, de oraciones también vocales, así como el ejercicio notable de los sentidos externos y de la fantasía. Todo esto parece poco conciliable con el acto místico o, por lo menos, poco adaptado a crear una atmósfera favorable a la mística.

Existirá quien note cómo, efectivamente, grandísimos místicos hablen poquísimo de la liturgia, por ejemplo, Santa Te-

[51] Cf. también R. HOORNAERT, *Liturgie ou contemplation*: Etudes Carmelitaines 17 (1932) vol.1 p.177-215. La solución de este artículo—que no pude leer en la redacción de la primera edición de esta obra—en torno al núcleo de la cuestión concuerda sustancialmente con lo que he expuesto aquí.

resa, y mucho menos aún San Juan de la Cruz[52]. Más aún, parece que lo que ellos afirman sobre los actos y los estados místicos y especialmente sobre el modo en que el hombre ha de comportarse tanto para prepararse a ellos, cuanto para no poner obstáculos cuando Dios los concede, sea notablemente contrario al estilo de la liturgia. Se trata especialmente de las advertencias que ellos dan a cuantos comienzan a recibir la gracia de la contemplación mística, cuando se comienza a experimentar aquello que Santa Teresa llama oración de quietud, que es el primer paso en el estado místico propiamente dicho. Es el momento en que la meditación discursiva comienza a ser penosa, porque el alma es llamada cada vez más a un modo de conversar con Dios mucho más simple, como en una simple mirada amorosa y reposada sobre Él, sin ninguna noticia distinta de objetos particulares, sino en una simple atención amorosa general sin esfuerzo de sentidos, imaginación o discurso del entendimiento. Entonces se recomienda ante todo al alma a no entremeterse en razonamientos, oraciones vocales, imaginaciones determinadas, actos de voluntad sobre objetos determinados y precisos, y mucho menos actividad determinante de los sentidos. Sino que, reconocidos los signos veraces de la llamada, se aconseja a dejar el camino de la meditación discursiva y de estarse tranquilo en aquel conocimiento general confuso de Dios, el cual es un acto vital bastante superior a los demás. Recuérdese, por ejemplo, el pasaje siguiente de San Juan de la Cruz:

"De manera que muchas veces se hallará el alma en esta amorosa o pacífica asistencia sin obrar nada con las potencias, esto es, acerca de actos particulares, no obrando activamente, sino sólo recibiendo; y muchas habrá menester ayudarse blanda y moderadamente del discurso para ponerse en ella; pero puesta el alma en ella, ya hemos dicho que el alma no obra nada con las potencias; que entonces es verdad decir que se obra en ella y que está obrada la inteligencia y sabor, que no obre en ella alguna cosa, sino solamente tener advertencia el alma con amar a Dios, *sin querer sentir, ni ver nada;* en lo cual pasivamente se le comunica Dios así como al que tiene los ojos abiertos, que pasivamente, sin hacer él más que tenerlos abiertos, se le comunica la luz. Y este recibir la luz que sobrenaturalmente se le infunde, es entender pasivamente, pero dícese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le

[52] HOORNAERT en el art. cit (p.181-182 y 167-90) ha puesto de relieve en las obras y en la vida de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa cuanto se refiere a su adhesión a la liturgia. Cf. también J. VILLET (*Bible et mystique chez S. Jean de la Croix:* Études Carmelitaines [Roma 1949] p. 12-18) sobre el influjo de la liturgia en las citas bíblicas que hace San Juan de la Cruz. Obsérvese, sin embargo, que no basta que uno lleve vida coral, o tenga gran respeto y estima general por los ritos sagrados, o esté embebido en modo general de un gran espíritu de alabanza a Dios para que se le pueda llamar "un alma litúrgica", al menos en el sentido que aquí entendemos la espiritualidad litúrgica.

muestra su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e ilustraciones o inspiraciones de Dios. Aunque aquí libremente recibe la voluntad esta noticia general y confusa de Dios, solamente es necesario para recibir más sencilla y abundantemente esta divina luz, que no se cure de interponer otras luces más palpables de otras luces o formas, o noticias o figuras de discurso alguno; porque nada de aquello es semejante a aquella serena y limpia luz. *De donde si quisiere entonces entender y considerar cosas particulares, aunque más espirituales fuesen, impediría la luz limpia y sencilla general del espíritu,* poniendo aquellas nubes en medio; así como el que delante de los ojos se le pusiese alguna cosa en que tropezando la vista, se le impidiese la luz y vista de delante.

De donde se sigue claro que, como el alma se acabe de *purificar y vaciar de todas las formas e imágenes aprehensibles,* se quedará en esta pura y sencilla luz, transformándose en ella en estado de perfección, porque esta luz nunca falta en el alma, pero por las formas y velos de criatura con que el alma está velada y embarazada, no se le infunde; que si quitase estos impedimentos y velos del todo (como después se dirá), quedándose en la pura desnudez y pobreza de espíritu, luego el alma, ya sencilla y pura, se transformaría en la sencilla y pura sabiduría, que es el Hijo de Dios. Porque faltando lo natural al alma enamorada, luego se infunde de lo divino, natural y sobrenatural, porque no se dé vacío en la naturaleza.

Aprenda el espiritual a estarse con advertencia amorosa en Dios, con sosiego de entendimiento, cuando no puede meditar, aunque le parezca que no hace nada. Porque así, poco a poco, y muy presto, se infundirá en su alma el divino sosiego y paz con admirables y subidas noticias de Dios, envueltas en divino amor. *Y no se entrometa en formas, meditaciones e imaginaciones, o algún discurso;* porque no desasosiegue al alma y la saque de su contento y paz, en lo cual ella recibe desabrimiento y repugnancia"[53].

A este pasaje y a tantos otros del mismo estilo, añádase la grande y bien conocida insistencia de San Juan de la Cruz al recomendar al hombre espiritual que quiere tender hacia la perfección, "despojar al alma de las aprehensiones naturales de los objetos exteriores" y "vaciar" la imaginación o la fantasía "de todas las formas y aprehensiones imaginarias que pueden entrar naturalmente en él (el sentido)"[54], y aplicar el

[53] *Subida* II,13 n.2-4 (ed. crít. del P. CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida y obras de San Juan de la Cruz,* ed.3 [Madrid 1955], *Subida* II,15 n.2-5 p.595ss).

[54] *Subida* II,12 (ed. crít. p.582ss.) Del despojarse el alma de las aprehensiones de los signos exteriores trata el libro 1 de la *Subida;* del vaciar la fantasía trata el libro 2, capítulo 11. En la misma obra, libro 3, capítulo 34-43 (según la ed. crít. III,35-44 p.734ss.), se habla con bastante extensión de las imágenes, oratorios, iglesias, lugares, ceremonias, para amonestar cómo deba comportarse el hombre espiritual en todo esto. San Juan se fija más en la tendencia a la exteriorización, al fausto y, a veces también, a la superstición que en estas cosas pudo ver a su alrededor. Y, por lo mismo, más que pretender alimentar en estas cosas una profunda devoción, únicamente se fija en evitar los peligros de que en estas materias no se haga otra cosa que alimentar los gustos sensibles de las cosas exteriores y visibles, lo que, en el mejor de los casos, impide llegar a la verdadera unión con Dios en la desnudez del espíritu. En cuanto a la oración en las iglesias y en los oratorios, aun reconociendo que "el lugar

mismo tratamiento de despojar a la memoria y al entendimiento discursivo, como explica en el II y III libro de la *Subida*.

Con todo esto no quiero precisamente insinuar que San Juan de la Cruz, y menos Santa Teresa, retenga positivamente la franca aceptación de la liturgia como centro de vida espiritual un camino inadaptado al desarrollo de la vida mística, por el motivo de que la liturgia, bastante ligada a los sentidos, a los ritos exteriores, a las manifestaciones comunitarias de piedad, sería juzgada por ellos poco apta para alimentar aquella desnudez de espíritu que es esencial en la vida mística. Sólo quiero hacer notar que los grandes doctores místicos del siglo XVI, que con su gran concentración sobre el aspecto psicológico y descriptivo de una unión con Dios hicieron progresar enormemente la doctrina mística, no han explicado qué lugar tenga o pueda tener la liturgia en esta experiencia mística. Que incluso sus descripciones psicológicas de esta experiencia plantean con razón una verdadera cuestión en torno a la compatibilidad entre mística y vida litúrgica y comunitaria, plenamente aceptada.

Un texto de Casiano.

Para resolver esta cuestión tienen, evidentemente, capital importancia, como siempre cuando se trata de mística, la experiencia y el testimonio preciso de los mismos místicos. La

---

conveniente y destinado a la oración sean las iglesias y los oratorios, y para la imagen de motivo" (III,30,1; ed.crít. III,40,1 p.744), no se cansa de aconsejar al hombre espiritual de elegir para asunto tan importante "aquel lugar que menos ocupe y distraiga el sentido". "Y así, no ha de ser lugar ameno y deleitable al sentido (como suelen procurar algunos), porque, en vez de recoger a Dios el espíritu, no pare en recración y gusto y sabor del sentido. Y por eso es bueno lugar solitario, y aun áspero, para que el espíritu sólida y derechamente suba a Dios no impedido ni detenido en las cosas visibles; aunque alguna vez ayudan a levantar el espíritu, mas esto es olvidándolas luego y quedándose en Dios" (ed.crít. III,39,2 p.743). "Escoge el lugar más apartado y solitario posible..." (ed.crít. III,40,2 p.745). "Para encaminar a Dios el espíritu en este género, conviene advertir que a los principiantes bien se les permite, y aun les conviene, tener algún gusto y jugo sensible acerca de las imágenes, oratorios y otras cosas devotas visibles, por cuanto aún no tienen destetado ni desarrimado el paladar de las cosas del siglo, porque con este gusto dejen el otro. Como al niño que, por desembarazarle la mano de una cosa, se la ocupan con otra por que no llore, dejándole las manos vacías. Pero para ir adelante, también se ha de desnudar el espíritu de todos estos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse; porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de estos objetos, sino sólo en recogimiento interior y trato mental con Dios. Que, aunque se aprovecha de las imágenes y oratorios, es muy de paso, y luego, para su espíritu en Dios, olvidado de todo lo sensible. Por tanto, aunque es mejor orar donde más decencia hubiere; con todo, no obstante esto, aquel lugar se ha de escoger donde menos se embarazare el sentido y el espíritu de ir a Dios" (ed.crít. III,39,1 p.743). Está también el hecho de que San Juan no habla de la oración litúrgica ni de los sacramentos y ceremonias, etc., sino en relación al peligro que pueden tener de alimentar los gustos sensibles de cosas exteriorres y visibles, e impidan así la desnudez del espíritu necesaria a la verdadera contemplación. Cf. también, p.ej., SANTA TERESA, *Camino de perfección* 26-29.31.

primera cosa que hay que ver es, pues, si en la historia de la mística existen casos y testimonios en los que la mística y liturgia aparecen en cierto modo normalmente unidas. Estos casos existen y existen también testimonios indudables, los cuales demuestran, por vía de hecho, que liturgia, espiritualidad litúrgica y mística pueden ir juntas y prosperar vigorosamente. Estos casos y estos testimonios, alargando y completando nuestra información sobre la experiencia mística, nos impiden deducir de ciertas afirmaciones, como las citadas antes de San Juan de la Cruz, juicios y conclusiones injustificadas. El caso histórico más interesante y completo de perfecta unión entre liturgia, espiritualidad litúrgica y mística me parece ser el de Santa Gertrudis. Mas, porque el de Santa Gertrudis es un ejemplo de espiritualidad litúrgica que puede ser estudiado con provecho bajo diversos aspectos, me propongo tratarlo más ampliamente en el capítulo siguiente. Aquí recurriré a otros testimonios.

Ahora bien, entre éstos existen algunos antiguos y modernos, consistentes en descripciones psicológicas de actos y estos místicos experimentales, tan característicos, que no dan lugar a la duda más mínima sobre el hecho fundamental de la perfecta posibilidad del acto de contemplación mística propiamente dicha en la misma acción litúrgica comunitaria, mientras el místico toma en ella parte activa con un comportamiento exterior perfectamente normal. Ante todo transcribo aquí y analizo un texto de Casiano, tomado de la conferencia X (c.11), donde refiere la conferencia segunda del abad Isaac sobre la oración. El texto trata directamente de aquella que Casiano llama oración perfecta, que representa para él el culmen mismo de la contemplación mística. Téngase presente el contexto general. Las conferencias IX y X hablan de la oración como fin de la vida monástica. La IX habla de la oración en general, de sus diversas especies y de sus presupuestos, es decir, de la purificación ascética de toda la vida como fundamento indispensable de la oración. Se habla de los diversos grados de oración; especialmente se hace alusión al más sublime de ellos: la oración "pura", *pura et sincera oratio*, la oración encendida, perfecta: *ignita oratio; perfecta oratio* (IX 25-27). La conferencia X, después de haber refutado el error de los antropomorfitas, los cuales mantenían que Dios poseía cierta forma humana, lo cual estimaban algunos de gran importancia para podérselo representar en la oración, habla de un camino fácil, muy recomendado, el de las oraciones jaculatorias, por las que se puede llegar a un grado altísimo de oración: *pura et brevis oratio*. Recomienda a este propósito el verso: *Deus in adiutorium meum intende*, que puede servir para realizar en cierto modo

la oración perpetua, la *iugis oratio,* esto es, un estado en que el alma con grandísima frecuencia, renovando siempre en sí la conciencia de la presencia de Dios: *perpetua Dei memoria,* se eleva continuamente a Él con una oración breve y pura. Todo esto, naturalmente, presupone la purificación moral de la vida en el esfuerzo ascético.

Al llegar a este punto vuelve nuevamente a hablar de la oración perfecta, como del santuario interior, al cual han servido como de introducción todas las purificaciones y oraciones precedentes.

"Los que en tan dichoso estado (de la purificación y de la perpetua memoria de Dios) poseen la simplicidad de la inocencia y la virtud de la prudencia, bien pueden ahuyentar las serpientes y sujetar a Satanás bajo sus pies. Con la alegría y fervor interior, ligeros como gamos, subirán y se apacentarán en los montes proféticos y apostólicos, es, a saber, en los sacramentos y misterios más sublimes. Bien dispuestos y esforzados con tan soberano manjar, de que siempre se nutren, se habilitan para penetrar el íntimo sentido de los salmos, que en adelante recitan, no como compuestos por el Salmista, sino como una plegaria personal de que el mismo que ora fuera el autor. Al menos piensa que también se han compuesto expresamente para él; pues conoce que lo que significan no solamente se realizó en la persona del Profeta Rey, sino todos los días se está cumpliendo en otras almas.

Entonces entendemos mejor la Sagrada Escritura y, en cierto modo, se nos descubren sus venas y misteriosos sentidos, cuando nuestra experiencia, no solamente percibe, sino se adelanta a sus noticias, no por lo que lee en los intérpretes, sino por lo que siente en su interior. Tocados y movidos del mismo afecto y espíritu con que el salmo primariamente se cantó y escribió, como si fuéramos autores de él, nos adelantamos a su inteligencia, sin que nadie nos la explique. Sintiendo primero la virtud de esas palabras que su significación, al meditarlas nos vendrá a la memoria lo que ha pasado y pasa cada día en nuestros corazones; mientras las cantamos vamos advirtiendo qué efecto ha hecho a nuestro interior la negligencia o la diligencia, lo que recibimos de la divina bondad y lo que el enemigo nos arrebata, los daños del descuido, los engaños y las pérdidas de nuestra ignorancia y fragilidad.

En los Salmos, pues, hallamos explicados todos estos efectos, viendo ahí, como en espejo purísimo, lo que pasa por nosotros. De este modo enseñados, no los percibimos como cosa meramente oída, sino experimentada y tocada por nuestras manos; no como historia ajena por primera vez oída, sino como algo propio de la misma naturaleza de nuestras acciones, conocido por el afecto interno de nuestro corazón, penetrando así sus sentidos, no tanto por la lección del texto, cuanto por nuestras propias obras y experiencias.

Con esto, mediante el favor de Dios, subirá nuestra alma a aquel grado de oración prefectísima de que hemos hablado en los capítulos pasados. No embaraza a esta oración la imaginación sensible, y no depende de sonido de voces y palabras, sino de una continua y fervorosísima atención del entendimiento, con excesos y éxtasis inex-

plicables del espíritu, y con una alegría de corazón superior a todo encarecimiento. Es, finalmente, una oración a Dios con gemidos inenarrables, suspenso y levantado el ánimo sobre lo material, visible o sensible."

Muchas cosas notables hay en este texto, desde el punto de vista que aquí nos interesa. Notemos ante todo que el pasaje quiere indicar enteramente cómo el monje puede subir al sumo grado de la oración perfecta, de la cual se trata precisamente en el último párrafo de este texto. Oración pura, de la que había hablado en la conferencia IX, 25-27; oración encendida en el arrobamiento del alma: *excessus mentis*, por encima de las imágenes y de las palabras. Es evidente que se trata de oración contemplativa y propiamente mística en un grado altísimo, como lo demuestra la descripción que Casiano hace de ella en el capítulo 25 de la conferencia IX, donde le atribuye las notas siguientes: de hecho sólo es conocida por pocos [55]; conocible sólo por experiencia [56]; por experiencia no discursiva, sino de tipo intuitivo, con noticia general, sin objetos particulares [57]; no se distingue o caracteriza por sonido de voces, movimiento de la lengua o pronunciación de palabras [58]; es infundida por la ilustración de la luz divina [59]; en otra parte se indica el carácter repentino e improvisado de esta ilustración, que hiere la mente: *stupor subitae illuminationis* [60]; dura poco [61]; el alma cuando la recibe sale como fuera de sí, y cuando cesa, retorna en sí; *in semetipsum reversam*, y a su modo ordinario de discurrir; pero tampoco entonces puede analizar con el raciocinio su experiencia ni hablar de ella, porque permanece inefable.

En otra parte indica Casiano algunos de los efectos que causa la oración ardiente: a veces la gloria que infunde al alma es tan grande y de tal naturaleza que la hace salir exclamando, suspirando y gritando de tal modo que no puede contenerse; otras, por el contrario, se queda el alma con un grande estupor y permanece en un profundo silencio que la impide o le quita toda palabra y la deja sólo en una inefable conversación encendida con Dios; en otras, sólo las lágrimas pueden, en algún modo, dar algún alivio a la gloria del alma [62].

---

[55] *Perpaucis cognitam*. Cf. también, X,10.
[56] Cf. X,9.
[57] *Omnem transcendens humanum sensum... conglobatis sensibus...*
[58] *Nullo non dica sono vocis, vel linguae motu, vel ulla verborum pronuntiatione distinguitur... mens... non humanis atque angustis designat eloquiis.*
[59] *...quam mens infusione caelestis illius luminis illustrata, non humanis designat eloquiis.*
[60] IX,27.
[61] *...in illo brevissimo temporis puncto...*
[62] IX,26.

En el fondo, como se ve, la oración ardiente indica para Casiano aquellos breves momentos en que el alma, bajo el influjo de una gracia particular de Dios, elevándose sobre su mismo estado habitual, incluso sobre la memoria continua de Dios, y en cierto modo sobre la oración continua, alcanza el culmen de la unión actual con Dios.

En el capítulo 26 de la conferencia IX de Casiano habla de las diversas ocasiones que pueden dar origen a esta oración ardiente. El terreno natural donde nace es la *compunctio*, en el sentido amplísimo de los antiguos. Por eso las causas diversas que dan origen a compunciones diversas son otras tantas ocasiones por las cuales: "el alma inflamada y encendida es incitada a las oraciones puras y fervorosísimas" [63]. Entre estas ocasiones se notan: las exhortaciones y las conferencias espirituales; la muerte de una persona amada; a veces la oración ardiente toma su origen del mismo canto de cualquier versillo de los salmos: "a veces, en efecto, mientras cantábamos, el versículo de algún salmo ha dado en nosotros ocasión a la oración ardiente" [64]. Nótese bien la conexión entre la oración ardiente y la participación activa normal en el canto de los salmos. "A veces, por el contrario, ha sido la modulación de la voz cantora de un hermano la que ha excitado los ánimos de los oyentes, estupefactos, a una intensa súplica" [65]. Aquí la oración ardiente es ocasionada por la simple audición del canto realizado con la bella voz de otros. "Sabemos también que la recitación distinta y grave del que salmodiaba ha infundido gran fervor a los presentes." Estos detalles particulares completan bien el texto antes citado donde se habla de la oración ardiente sólo en conexión con la recitación y el canto de los salmos del mismo que es favorecido con ella.

Por lo tanto el texto referido mira en su último análisis a esa suma y perfecta oración encendida. Mas él señala el desarrollo hacia este culmen de la oración perfecta como sigue: se presupone la purificación moral ya conseguida; luego viene a ser posible la lectura y la meditación continua de las Escrituras con verdadero aprovechamiento para el alma y el entendimiento de sus misterios; a este punto, el mismo canto y la recitación de los salmos adquiere una fuerza de oración espiritual especialísima; y así se llega al sumo grado de la oración ardiente.

Por lo que atañe a la oración especial que se realiza en la fase tercera durante el canto y la recitación de los salmos,

---

[63] *Coll.* IX,26.

[64] *Nonnumquam etenim psalmi cuiscumque versiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praebuit.*

[65] Ibid.

es claro que se trata de una oración de naturaleza propiamente mística. Pruébalo esencialmente su carácter personal, experimental, intuitivo, que trasciende y precede el conocimiento simplemente discursivo, en que el alma, bajo el influjo actual de la gracia mística, canta los salmos como si hubiesen sido compuestos por él, porque la verdadera fuente de donde le viene la inteligencia profunda de sus palabras es su misma disposición armónica interna que precede a la pronunciación de la boca y al asentimiento conceptual discursivo del entendimiento. Las palabras de los salmos suscitan entonces en el alma ecos de vida por encima de los simples conceptos del razonamiento en la búsqueda de explicaciones y de comprensiones. Aquí se realiza la suma personalización de la Escritura en la acción litúrgica. El mismo canto, como un espejo extraordinario, viene a ser para nosotros un indicio vital de nuestro estado, en el que el alma no sólo escucha, sino ve y palpa sus propias relaciones más íntimas con Dios.

Puede preguntarse si, según Casiano, la oración de los salmos ahora descrita sea simplemente la misma que la oración perfectísima u oración encendida de que habla al fin del mismo texto, o bien si la oración encendida sea para él una forma de oración superior a la descrita en los salmos. Creo que, para Casiano, la oración perfectísima es una forma superior a la descrita a propósito de los salmos porque él insiste siempre, cuando habla de la oración perfectísima, sobre el hecho que ésta trasciende las imágenes y las palabras, mientras que la descrita anteriormente parece en cierto modo expresarse en las palabras mismas de los salmos. Mas es también cierto que para Casiano el canto y la recitación de los salmos puede ser ocasión por la cual se da curso amplio a la oración perfecta, encendida, tanto que ésta puede realizarse en el mismo que canta *interdum etenim psalmi cuiuscumque versiculus occasionem orationis ignitae decantantibus nobis praebuit*[66]. Creo, pues, que, para Casiano, la oración encendida es el grado supremo de oración mística, que trasciende por sí, en su simplicidad, toda imagen y palabra, pero que puede suceder y continuar en alguno mientras canta o recita los salmos y es de tanta intensidad que, a veces—Casiano piensa en el monje dentro de su celda—provoca también suspensión del habla y de las otras actividades del espíritu[67].

En toda hipótesis, dos cosas son ciertas en la experiencia referida por Casiano: primero, que en la participación, incluso activa y normal, en la acción litúrgica puede verificarse la con-

[66] *Coll.* IX,26.

[67] *Nonnumquam vero tanto silentio mens secretum profundae taciturnitatis absconditur, ut omnem penitus sonum vocis stupor subitae illuminationis includat omnesque sensus attonitus spiritus vel contineat intrinsecus vel amittat (Coll.* IX,27). El contexto demuestra que Casiano habla del monje en su celda, cuando a veces, bajo la misma gracia, prorrumpe en gemidos y clamores de gozos, sentidos por el vecino de celda.

templación mística propiamente dicha; segundo, que la misma acción litúrgica es un terreno muy favorable en el que, por la compunción, puede desarrollarse la contemplación predicha, incluso hasta encontrar en ella la ocasión de alcanzar el más alto grado.

Así, para Casiano, el canto y la recitación comunitaria de los salmos, lejos de ser un impedimento, son un terreno natural por el que, presupuesta siempre la purificación moral de toda la vida y el hábito de la lectura y de la meditación vital de la Escritura, así como de la continua presencia de Dios alimentada, en modo especial, por el hábito de las oraciones jaculatorias, nos eleva al grado más alto de la contemplación, cuyos efectos son, entre otros: gozo incontenible, estupor enteramente interior, abundantes lágrimas. Es, en resumen, el panorama conocido de la vida ascético-mística tan familiar a toda la tradición monástica antigua. En ello, están muy lejos de olvidar la liturgia en la subida hacia la perfección, se le asigna siempre su natural puesto en todo el conjunto. El venerable Guido I, gran prior y legislador de la Cartuja († 1136), así compendiaba los aspectos más relevantes de esta espiritualidad sin enumerarlos en su orden lógico: *suavitates psalmodiarum, studia lectionum, fervores orationum, subtilitates meditationum, excessus contemplationum, baptismata lacrymarum* [68]. El orden lógico sería: *studia lectionum, subtilitates meditationum, fervores orationum, suavitates psalmodiarum, excessus contemplationum, baptismata lacrymarum* [69].

El testimonio de la Venerable María de la Encarnación, ursulina.

En torno a la misma cuestión de las relaciones entre la vida litúrgica y la vida mística, es sumamente instructivo el testimonio de María de la Encarnación, ursulina francesa del siglo XVII [70]. Esta mística, que vino después de Santa Teresa

[68] *Consuetudines* c.80: PL 153,758.

[69] Las lágrimas, naturalmente, son efecto muy accidental de la contemplación. Los antiguos, como se sabe, estimaban mucho este don por su estrecha relación con la contemplación.

[70] María Guyart nació en Tours en 1599, murió en Québec en 1672. Desde niña recibió notables gracias, con fuerte tendencia a la contemplación. En 1617 se desposó con Claude Joseph Martin, fabricante de sedas. Tuvo un hijo, Claude Martin, más tarde conocido benedictino de la Congregación de San Mauro. En 1619 quedó viuda, y se dedicó más intensamente a la oración y a las obras de caridad. En 1620 entró en la vida propiamente mística. Desde 1621 vivió en la casa de su hermana. En 1631 ingresó en las Ursulinas de Tours. En 1639 marchó al Canadá a la cabeza de un grupo de hermanas, y, en medio de las más increíbles peripecias y dificultades de aquellos primeros tiempos de la colonización del país, vino a ser, tanto para los colonos franceses cuanto para los indígenas que atraían los misioneros, el alma y como la madre espiritual de la colonia. Además de sus numerosas cartas de carácter espiritual y otras de sumo interés histórico también civil para los primeros tiempos del Canadá, tienen particular interés, desde el punto de vista místico,

de Avila, de la que leyó muy pronto sus escritos y de la que recibió no poca influencia, tiene, en un grado no inferior a la misma Santa Teresa, un don extraordinario de la descripción, con frecuencia refinadísima, de los propios estados psicológicos en las gracias de unión y de contemplación.

Pero, además, nos da algo que ni Santa Teresa ni San Juan de la Cruz pueden darnos: el ejemplo de una intensísima vida mística, incluso muy continua y en sus grados más altos, vivida primeramente durante once años en el mundo, en el pleno barullo de su trajín cotidiano, y, después de un paréntesis de ocho años de tranquila vida claustral entre las ursulinas de Tours, durante treinta y tres años en plena actividad misionaria en el Canadá, en los primeros afortunados tiempos de la colonización, siempre en circunstancias exteriores muy lejanas, de las que muy fácilmente se cree son indispensables al pleno desarrollo de la vida mística. Circunstancias, por el contrario, mucho más próximas a las de la vida real de la casi totalidad de los fieles. Desde este punto de vista, María de la Encarnación, en el mismo campo de la experiencia y de la doctrina mística, es un indispensable complemento de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

Complemento también desde el punto de vista de las relaciones entre liturgia y vida mística. De éstas, en efecto, se habla en los escritos de María de la Encarnación en pasajes relativamente raros, pero muy significativos. Ella misma confiesa que desde la infancia y en las circunstancias azarosas de madre de familia la liturgia fué para ella fuente de profunda vida religiosa.

Una de las cosas que me han ayudado mucho al espíritu de devoción han sido las ceremonias de la Iglesia, que, desde mi infancia, atraían poderosamente mi espíritu. Las encontré tan bellas y tan santas que nada encontré comparable a ellas. Cuando crecí y llegué a comprender su significado, creció mi amor, creció por la admiración que concebí viendo la santidad y la majestad de la Iglesia. Esto aumentaba mi fe y me unía a nuestro Señor de una manera extraordinaria. Me deshacía en acciones de gracias por haberse Él dignado haber hecho que yo naciese de padres cristianos y haberme llamado a pertenecer a la Iglesia. Al progresar en conocimiento tanto más sentí conmoción y amor por estas santas ceremonias de la Iglesia... Tuve una fe tan viva por todo cuanto hace la Iglesia que me eparecía ser ésta mi vida y mi alimento. Una vez, pensé que iba a ser sofocada en la procesión general de un jubileo. Entonces me encontré entre las primeras para entrar en la iglesia y presenciar las ceremonias y el oficio solemne que se realizaban en esta ocasión. Me ocupé enteramente en mi interior mirando lo que veía y escu-

---

dos relaciones generales de su vida y de las gracias que Dios le hizo, escritas por ella por orden del confesor, una en 1633 y la otra en 1654. Edición crítica de A. JAMET, *Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours. Ecrits spirituels et historiques* 4 vols. (París-Québec 1929-39)

chaba. Con ocasión de una procesión del Santísimo Sacramento, mi corazón y mi espíritu estaban arrobados en Dios, en atención a este sacramento de amor, que no vi quién me conducía. Tuve la vista corta, de modo que caminé como una persona que ha bebido demasiado. No sé si notaron algo ni qué cosa pudiera pensarse de ello. En este estado creí estar en verdadera devoción, porque no supe que fuese otra cosa que rogar a Dios y servirlo frecuentando los sacramentos y no cometer pecados voluntarios. Así cuando me confesé me encontré bien justa y mi espíritu quedaba satisfecho de una confesión a otra. Pero el Espíritu de Dios me incitaba a confesar todas mis faltas de la infancia. Como lo he dicho, quería de mí una gran pureza que yo no comprendí, ni tampoco el fin por qué la quería" [71].

De este modo, María, recordando más tarde aquella primera fase de su vida espiritual, preparatoria a las futuras y mucho más sublimes comunicaciones de Dios, se daba cuenta de la parte importante que en ella tuvo la liturgia y la participación más activa posible en las ceremonias.

En 1619, dos años escasos después del matrimonio, contraído por voluntad de sus padres, murió el marido, dejándola con un niño de seis meses y el cuidado de una industria de seda. María siguió en adelante enteramente el camino de la vida interior a donde la llamaba el Espíritu. Pero permaneció en el mundo, en medio de las dificultades económicas, de las humillaciones, de los cuidados por su hijo, de ocupaciones que humanamente absorben y distraen. Perdió prácticamente todos sus haberes, liquidó su industria de seda y se retiró a una vida de oración y penitencia. En 1620, en una visión donde se vió como sumergida en la sangre de Cristo, fué llamada y entró decisivamente en la vida mística propiamente dicha y, desde el principio, recibió altísimas gracias. Pero, incitada todavía por el Espíritu, para humillarse más profundamente y practicar la caridad, a partir del año 1621, ayuda y prácticamente sirve en los asuntos domésticos y comerciales de una gran industria de transporte, a su hermana y a su marido, así como a los numerosos obreros de la industria: carreteros y faquines. Estaba toda ocupada en la cocina, en los clientes, en cargar y descargar las mercancías en el puerto fluvial, con frecuencia hasta media noche, en el arreglo de los dormitorios, en el cuidado de los enfermos, de los almacenes, de los establos y de sus cincuenta o sesenta caballos, de los cuales, dice que enseñábanla a estar ocupada. En medio de todo este increíble tumulto de cosas, donde María trabajaba día y noche, las gracias de vida interior la alcanzan siempre cada vez más profunda y constantemente. En su interior jamás pierde la visión de Dios que está siempre presente en ella. Primeramente se realiza esto muy dulcemente. Mas luego las llamadas se hacen más intensas y violentas, con momentos de atracción tan fuer-

[71] *Relación* de 1654, ed. Jamet II p.170ss.

tes que, apenas se disponía a hacer oración actual, debía retirarse en un lugar escondido y sentarse, pues, de lo contrario, caería en presencia de los demás. Un día, en este estado general, tuvo la promesa de los esponsales espirituales: *te haré mi esposa en la fe, te haré mi esposa para siempre* (Os 2,19). Mientras tanto, en aquellas ocasiones

"Me sentí atraída poderosamente en un momento, sin tener sosiego ni poder hacer algún acto interior o exterior. Me parecía estar toda embebida en Dios, que me quitaba todo poder de obrar... Me era imposible detenerme en alguna cosa cuando así quería a causa de la ocupación interna que me atraía tan fuertemente. Ella me quitaba el poder de hacer oraciones vocales. Si quería rezar el rosario, me transportaba el espíritu y me quitaba el habla y raras veces podía rezarlo. Lo mismo sucedía cuando quería recitar el oficio[72]. Pero, a veces, el sentido de los salmos me era manifiesto con una dulzura que no sabé expresar y, en estos casos, tuve libertad para recitarlo"[73].

En suma, aquí María se encuentra en aquel estado habitual que los místicos llamaron matrimonio espiritual. En él hay momento de violenta y repentina atracción hacia Dios. Esta atracción le quita a veces el poder recitar oraciones vocales, el rosario, los salmos; mas, a veces, no sólo la deja en libertad para recitarlas, sino, además, le da una inefable inteligencia experimental de su sentido, sobre todo de los salmos. Nótese siempre que se trata de recitación privada. La experiencia a que alude brevemente María de la Encarnación coincide bastante bien con lo que decía Casiano a propósito de la oración ardiente.

Antes de llegar al estado de unión perfecta con Dios, de modo permanente y en el ápice o en el fondo del alma, siempre tranquila en medio de toda clase de sufrimientos, hay que pasar, dicen los místicos, a través de purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu, a fin de que las potencias sean reducidas a perfecta simplicidad y maleabilidad en las manos de Dios en su modo de obrar acerca de las mismas cosas divinas. También acerca de los objetos que estas potencias, cada una a su modo, tienen en la liturgia. Cuando María de la Encarnación, en el año 1645, escribió la segunda relación de su vida, hizo algunas observaciones interesantes sobre esta materia. Las purificaciones pasivas, nota María, acontecen por el hecho de que Dios "suspende" gradualmente las operaciones de los sentidos, de la imaginación, de la memoria, del entendimiento discursivo y de la misma voluntad.

---

[72] El oficio parvo de la Virgen, que María recitaba con frecuencia.

[73] *Relación* de 1633, ed.cit. I,159. Cf. también *Relación* de 1654, ed.cit. II,227ss.

"A continuación de esta operación tan crucificante para potencias tan nobles, ¿qué cosa acaece? ¿Créese que podrán permanecer fijas y firmes, como muertas? Es increíble lo dolorosa de esta amputación, especialmente en las solemnidades que se hacen en la iglesia, donde se presentan los misterios de nuestra redención, los cuales, antes, habían sido para ella alimento delicioso, y en las que se complacía enormemente, ricas de fe, por las luces que el Espíritu Santo le comunicaba sobre cada uno de los misterios. Y ahora no le es posible detenerse en ellas.. A veces quien es conducido por esta vía no puede pararse en lo que existe de más santo y solemne en la Iglesia. Entonces se hace violencia, queriendo hacer reaccionar al entendimiento de la pereza en que se piensa ha caído. Pero en vano; todo esto no es más que ignorancia e imperfección. Después de reiteradas violencias en diversas ocasiones, experimenta que las potencias del alma, habiendo perdido su uso natural por vía sobrenatural, no gana nada con hacer tales esfuerzos" [74].

Hay que esperar a que Dios mismo lo remedie. Nótese que en "suspensiones" semejantes, cada vez más profundas, de los diversos sentidos, del discurso y de la voluntad, sobre los objetos de la misma liturgia, como sobre los demás objetos, aquello que constituye un impedimento y tiene necesidad de purificación no es el hecho de que las potencias se ocupen de los objetos presentados por la liturgia, sino el modo en que se ocupan de ellos. Aquella pasividad jamás es absoluta, como hemos destacado en su lugar. Las potencias purificadas en su acción sobre el objeto de la liturgia no son las potencias inactivas o como muertas sobre estos objetos, sino las mismas potencias que obran de un modo más sublime en los mismos.

Durante la estancia de María en casa de su hermana, no mucho tiempo después de aquel estado transitorio del matrimonio espiritual, siempre en medio de las ocupaciones y del tumulto más inverosímil, recibió la gracia más sublime del conocimiento experimental del Verbo encarnado y de la Trinidad, así como, a partir del año 1628, la de un estado de unión con Dios profunda y continua—el matrimonio místico—en el que su alma, al menos en la parte más profunda de sí misma, permaneció siempre sumergida incluso cuando, en la parte inferior, tuvo que pasar todavía grandes pruebas y tentaciones y terribles sufrimientos [75].

En 1631 María entro en las ursulinas de Tours. Se encontraba entonces en un estado de unión mística habitual ya muy perfecta. Dos meses, más o menos, después de su entrada tuvo, por tercera vez en la vida, la visión de la Santísima Tri-

---

[74] *Relación* de 1654, ed.cit. II,458ss.

[75] En estos sufrimientos, no raras veces, venía a ser la salmodia su único consuelo: "La única cosa que me daba reposo era la salmodia, que parecía quitar todas mis penas, y que me llenaba de tan grande gloria interna, que el sentido, las palabras y las frases me eran manifiestas y a veces me daba un vuelco el corazón, y creo que mi gozo apareció también al exterior" (*Relación* del 1633, ed.cit. I,313).

nidad, durante la cual las tres divinas personas tomaron posesión de su alma y ella poseyó el mayor grado posible a las sesión de su alma y ella poseyó en el mayor grado posible a las tres divinas personas: "en la amplitud de la participación de los tesoros de la magnificencia divina" [76]. Era la mayor de las gracias recibidas por María, y el más fuerte presentimiento de la visión beatífica, como ella dice [77]. Pero la parte inferior del alma debió pasar todavía un período de tres años en grandísimos sufrimientos morales, hasta que, una tarde, por obra de Dios, todos desaparecieron como si jamás hubieran existido, mientras que ella había conseguido de ellos grandísimas ventajas espirituales de una purificación más perfecta. Así entró en un estado de unión con Dios cada vez más habitual y profundo.

En adelante las ocupaciones más diversas y los sufrimientos más fuertes afectaban sólo a la superficie del alma, por decirlo así, y no la distraían de su unión fundamental y permanente con Dios. Recibió el sentido vital y experimental para comprender la Escritura [78]. María ha descrito con suma finura los movimientos, incluso los más sutiles, de la propia psicología en este estado habitual de altísima contemplación mística. Y, especialmente, nos ha dado dos descripciones de gran eficacia y que se completan recíprocamente sobre los movimientos de su psicología en este grado de unión con Dios en los momentos de la recitación del oficio coral. Estos textos son importantes para nuestro fin. No creo que exista un testimonio psicológicamente más convincente del hecho y de la posibilidad de la unión perfecta entre la participación normal activa a la acción litúrgica y la unión mística habitual en sumo grado.

"Por cuanto concierne a mi unión con Dios, escribe María en su relación de 1633, en medio de todas mis cruces, cuando llegan al sumo mis sufrimientos, voy por la casa o camino por el jardín por obediencia, siento mi corazón, conmovido por continuos impulsos vivos y encendidos de amor y, a veces, parece que este corazón quería arrojarse y como salirse de su lugar para perderse en Él que es su vida. Aunque la parte inferior padece mucho, la superior se siente más vigorosa y capaz de obrar con mayor pureza y finura, porque no está embarazada con cosa alguna que la impida, y sin mandar nada a los sentidos, retiene todo en el fondo. Cuando estoy en el refectorio, la lectura paraliza los sentidos y esto hace que tenga la atención continuamente en Dios, y no recuerdo haberla perdido por un instante... En la recreación, aunque me recreo con mis hermanas, no deja de estar atento allí mi corazón. Cuando trabajo, la cosa más capaz de distraer que hasta aquí haya hecho, no siento esta ocupación interna a modo de fuertes y ardientes impulsos como cuando ando gi-

[76] *Relación* del 1654, ed.cit. II,286.
[77] *Relación* del 1633, ed.cit. I,299; *Relación* del 1654, ed.cit. II,286.
[78] *Relación* del 1633, ed.cit. I,301-303; *Relación* del 1654, ed.cit. II,288.

rando por la casa, sino siento mi corazón dulcemente atento y anhelando a Dios, y a veces advierto que esto es más frecuente que los puntos de aguja que hago: porque, como he dicho, lo encuentro siempre atento, incluso cuando me encuentro en medio de mis cruces. Estas no hacen nada contra mi atención a esta divina Majestad, más aún, me incitan e inducen a hablarle todavía más según las necesidades en que me encuentro.

Cuando asisto al coro, a la salmodia, mientras una parte recita su versillo, estoy en familiaridad con nuestro Señor considerando el sentido de cuanto se dice, o bien sigo la ocupación que Él me da, y cuando nuestra parte recita el suyo, paso del acto interior al exterior, y así, correspondiendo el uno al otro, no salgo de la intimidad con esta divina Majestad. Sin embargo no siento a tal punto la familiaridad con nuestro Señor, a causa de la aplicación de la voz, como cuando el otro coro recita. Mas mi espíritu no es amenguado por esto. En uno tengo la libertad de hablar interiormente y en el otro se necesita que la voz obre, y esto hace que sienta menos lo que se realiza en el interior.

Cuando me es descubierto el sentido de los salmos, o de las otras cosas que cantan en el coro, prende en mí una alegría que no la puedo explicar, porque me siento transportada de todos modos, esto es, interior y exteriormente, por un espíritu de alegría semejante al que tenía David cuando saltaba ante el arca de la alianza. Esto me sucede más especialmente en las laudes, donde todas las cosas son invitadas, una después de otra, a alabar a Dios y deseo que mi espíritu se entregue enteramente a estas divinas alabanzas.

Cuando estoy fuertemente presa de mis cruces, no siento estos movimientos de gloria, sino sólo una simple atención en Dios, al que hablo de mis sufrimientos, según aquello que recitamos que, a veces, es muy a propósito a lo que sufro, tanto por la conformidad que hay que tener en la voluntad de Dios, cuanto por conseguir fuerzas por sus promesas. En una palabra, encuentro alimento allí para todo.

Tengo con frecuencia distracciones en la imaginación, especialmente cuando estoy en la cruz, porque estando entonces retirada en el fondo del alma, hablando con Dios en el modo que he dicho, con gran simplicidad y sin ningún sentimiento, no pudiendo la imaginación alimentarse de cosas espirituales, corre de una parte a otra, recordando diversos objetos para ocuparse en ellos. Esto me importuna mucho, aunque no tiene la fuerza de apartarme de la unión con Dios" [79]

Este pasaje escribiólo María de la Encarnación en 1633, en el momento mismo en que se encontraba en las disposiciones en él analizadas. Por lo mismo, tiene un valor documental de primera importancia. En la relación de 1654, veinte años más tarde, habla todavía de la misma cosa y esclarece, con detalles interesantes, algunos puntos tocantes a la relación precedente.

---

[79] *Relación* del 1633, ed.cit. I,336ss.

"Entendí en francés todo lo que cantaban y recitaban en latín en el coro. Y esto transportaba mi espíritu de modo que, si no hubiese hecho violencia externamente, hubiera desaparecido. Cantando enardecíame y daba aire a mi espíritu y tocaba los sentidos. Éstos participaban de aquel bien, de modo que tuve grandes deseos de saltar y aplaudir e incitar a todo el mundo a cantar las alabanzas de un Dios tan grande, digno, que todas las cosas se consumen por su amor y servicio, y a hacer como la Esposa: *alegrarse y saltar de gozo al recuerdo del esposo* (Cant. 5,14), como yo gusté por la virtud de estas divinas palabras. Tuve deseos de incitar a todo el mundo a cantar un *Eructavit,* para proclamar las grandezas y las prerrogativas de mi esposo, cuyas palabras eran para mí espíritu y vida, con una exuberancia indecible.

En la salmodia vi su justicia, su juicio, su grandeza, su amor, su equidad, su belleza, su magnificencia, su libertad, y, finalmente, que a los ojos de la Iglesia, su Esposa, Él tenía: *sus manos torneadas llenas de jacintos* (Cant 5,14) y otras cosas más aptas para derramar la plenitud de su pureza en las almas de sus amantes. Vi que la bondad de este Esposo divino me había colocado en una pradera fértil y jugosa, que tenía mi alma en buen estado y que poseía gran reserva de estas cosas, porque no pude callar...

Estaba mi espíritu tan lleno y fecundo de todo lo que se cantaba en el coro, que, día y noche, éste era el tema de mi coloquio con mi Esposo celestial. Y esto me ponía fuera de mí, tanto, que andaba por el convento en un continuo arrobamiento. Y lo mismo cuando estaba en el trabajo. A veces me ensimismaba el recuerdo de la pureza de Dios y cómo todas las cosas proclaman su gloria. El salmo: *caeli enarrant gloriam Dei,* etc., tenía tales atractivos para mi alma, que hería mi corazón e incitaba a mi espíritu a decir: "Sí, sí, amor mío, vuestros testimonios son verdaderos; se justifican por sí mismos, hacen sabios a los necios; enviadme por todo el mundo para enseñarlo a los que lo ignoran". Hubiera querido que todos conociesen y gustasen las delicias que experimentaba mi alma. Desde este punto mi espíritu era conducido a otro. Era una cadena que no terminaba. Una vez, en estos sentimientos, hablé en francés en vez del latín; era mientras alababa en mí misma a la sagrada persona del Verbo, por el que todas las cosas han sido hechas. Era un *Laudate,* en los ímpetus que me causaba la salmodia" [80].

No nos parece insistir más. Si al leer a algunos místicos se saca la impresión de que la liturgia y la experiencia mística, especialmente en sus grados más altos, no tienen buena armonía o, que no se ve cómo puedan tenerla, leyendo a otros corrígese esa impresión fácilmente. El ejemplo de Casiano y de María de la Encarnación son por sí solos suficientes para establecer el hecho de que la liturgia, incluso entendida como participación normal activa en la misma acción litúrgica, y la experiencia mística, incluso en sus grados más altos, no sólo no son inconciliables, sino que también pueden estar en muy buena armonía. Además que, propiamente la acción litúrgica,

[80] *Relación* del 1654, ed.cit. II,288ss.

especialmente la recitación comunitaria y coral del oficio, puede ser un óptimo terreno donde nazca y se nutra la experiencia mística predicha; los salmos, recitados en común, pueden ser, por testimonios no equívocos, como un maravilloso espejo a través del cual puede a veces animarse y reflejarse la contemplación y la experiencia de Dios más sublime.

Por qué la experiencia mística y la participación activa en la acción litúrgica tienen tan buena armonía.

Al llegar a este punto podemos inquirir el porqué de ese hecho. La explicación teológica está en que la contemplación mística, aquello que la constituye sustancialmente, independiente de los fenómenos que, en ciertas personas y en ciertas circunstancias, por motivos diversos, pueden acompañarlo, no es precisamente contraria a la participación también activa, actual y comunitaria en la acción litúrgica con todo lo que ello necesariamente implica, como los normales movimientos somáticos comunitarios, el uso externamente normal de los sentidos exteriores y de la fantasía, la participación externamente normal en la recitación, en el canto, etc. Las llamadas "suspensiones" de los sentidos externos, internos, del entendimiento discursivo, de la misma voluntad, *en aquello que tienen de esencial y necesario para la unión mística,* no llevan consigo precisamente la imposibilidad de su utilización externamente normal, como se requiere en la participación activa a la acción litúrgica. Si esta imposibilidad se verifica, en ciertos casos, es debida simplemente al estado particular físico-psíquico del sujeto, particularmente a la educación de su sensibilidad y de su más o menos debilidad física. Todos los autores admiten que es ciertamente así para el éxtasis, en lo que el fenómeno tiene de externamente paralizante; hasta tal punto que se admite comúnmente, y afírmanlo los místicos, que, en el aspecto predicho, el éxtasis depende mucho del temperamento psicológico del individuo y que, con el tiempo, especialmente en los grados más altos de vida mística, aquel fenómeno, precisamente en lo que tiene de externamente paralizante, disminuye, o incluso desaparece con la misma educación de la sensibilidad del paciente y su progresivo robustecimiento psíquico-físico por el ejercicio sucesivo. Basta, pues, reflejar que la imposibilidad de la utilización externamente normal de los sentidos y de las potencias, a continuación de los mismos, no es otra cosa que un pequeño éxtasis parcial en su aspecto externamente paralizante: como la imposibilidad de hacer ciertos movimientos, la suspensión del habla, el hecho de no ver ni de oír más.

Es cosa conocidísima que, con la educación físico-psíquica

de la sensibilidad, y especialmente en el grado más alto de vida mística, que Santa Teresa llama matrimonio espiritual, los sentidos externos del místico y todas sus potencias, aun en la más alta unión habitual con Dios, están perfectamente libres para poder dedicarse a los oficios exteriores necesarios, incluso extremadamente complejos y exteriormente muy absorbentes. Cómo sucede esto en la unión habitual del matrimonio místico es conocido por las célebres afirmaciones de Santa Teresa al fin del *Castillo Espiritual* [81] y antes hemos dado un ejemplo de la misma María de la Encarnación.

Pero María de la Encarnación corrobora con ejemplos en cualquier momento, cada vez más clamorosos que los citados, la posibilidad de las uniones y contemplaciones místicas con ocupaciones externas muy absorbentes y, por lo mismo, la suspensión interna de los sentidos y de las potencias junto con su normal uso externo. Ella misma describe con su natural finísima psicología su propio estado mientras se encontraba en el tumulto de los mozos de cuerda, de los carreteros y de las ocupaciones de la casa de transportes. Aunque sufriese mucho por encontrarse en este ambiente tan poco espiritual añade:

"Sin embargo, experimenté que nuestro Señor quería que estuviese tan ocupada y Él aliviaba mi dolor con el recuerdo de sus palabras: *mi yugo es dulce y mi peso ligero* (Mt 13,11). Luego infundía en mi alma el efecto y la eficacia de estas palabras, lo cual calmaba mi dolor y hacía recorrer al alma sus caminos entre las cosas más groseras y materiales en las que el cuerpo estaba ocupado, mientras que el espíritu estaba unido al superadorable Verbo encarnado. Si suena el reloj, el alma se ve obligada a contar con los dedos, porque este intervalo de contar, aun por necesidad, interrumpe su coloquio amoroso con el Amado. Si es necesario hablar al prójimo, la mirada del alma no se aparta de Aquel a quien ama; cuando el prójimo le responde, se reanuda su coloquio y la atención a lo que es necesario no quita la suya propia. Lo mismo acontece cuando escribe en que la atención es doble: a su divino objeto y a la cosa de que se trata. Cuando hay que mojar la pluma en el tintero, ese tiempo es precioso, porque el espíritu y el corazón hacen su coloquio. Aunque si todos están presentes, nada hay que pueda distraerla" [82].

Se notará que María de la Encarnación dice esto de sí misma refiriéndose al año 1625, cuando aún no había recibido la gracia de la unión permanente o matrimonio espiritual, que tuvo lugar tres años más tarde, en 1628. Cuando recibió esta última gracia acentuóse todavía más el fenómeno, como se desprende por los textos antes citados o bien por este otro, que se refiere al año 1628:

---

[81] VII,4.
[82] *Relación* del 1654, ed.cit. II,230ss.

"Cuando ha llegado el alma a este estado, le importa muy poco estar en el tumulto de los negocios o en el reposo de la soledad. Todo le es indiferente, porque todo lo que la concierne, todo lo que la rodea, todo cuanto afecta los sentidos, no impide el gozo del amor actual. En la conversación y en el rumor del mundo se encuentra en la soledad, en la estancia del Esposo, es decir, en el fondo de su alma, donde lo acaricia y conversa con Él sin que nada pueda perturbar esta divina conversación. Allí no se oye ruido alguno. Todo está en reposo, y no podría decir si al alma que así se encuentra séale posible librarse de lo que sufre, porque, entonces, parece que no tiene ningún poder para obrar, y ni siquiera para querer, como si no tuviese libre albedrío" [83].

Nótese bien esta última frase. Mientras arriba decía que se puede estar en el tumulto de los negocios y muy ocupados externamente y conservar la unión mística, aquí dice que el alma, al mismo tiempo, parece no tener ningún poder para obrar y ni siquiera para querer. Las dos cosas juntas: uso externo normal y también interno de los sentidos y de las potencias, y al mismo tiempo, suspensión, "pasividad", de los mismos.

Todo esto, desde el punto de vista que aquí nos interesa, nos sirve para hacer un razonamiento simplicísimo *a fortiori*. Si, en pleno estado y actividad actual mística, puede existir suspensión de los sentidos y de las potencias junto con su uso normal externo, incluso intenso y absorbente, en público, en negocios y circunstancias completamente profanas, de modo que la suspensión mística de esos sentidos y potencias, en aquello que tienen de esencial y de necesario al estado místico, no impide precisamente, por sí misma, su uso normal externo en contingencias también comunitarias y profanas, ¡cuánto más valdrá esto cuando la ocupación externa y comunitaria es la acción litúrgica! Acción en la que lo que es ofrecido como objeto de ocupación de la actividad extrínseca de los sentidos y de las potencias no es otra cosa que el objeto mismo en que se encentra la contemplación mística de la misma actividad superior del entendimiento y de la voluntad o en inmediata conexión con esto.

Puede notarse, como hace H. Brémond, a propósito, precisamente, de María de la Encarnación [84], cómo la atenta lectura de los místicos demuestra qué falsa sea la opinión de que detrás de la expresión "suspensión" de las potencias, del entendimiento y de la voluntad, sospecha nada menos que una especie de vaciedad, de sueño o de insensibilidad por falta de vida. Lo verdadero es propiamente todo lo contrario: se trata de una vida, escondida y superior, pero realísima e intensa, de las mismas potencias, por encima de su modo ordi-

[83] *Cartas de conciencia*, ed.cit. I,360.
[84] *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* VI p.146ss.

nario y vulgar de obrar, por encima del discurso del entendimiento y de los actos determinados a objetos singulares y concretos de la voluntad. Lo mismo ha de decirse de la expresión "pasividad" de las potencias superiores, las cuales, en la contemplación mística, son sumamente activas, pero de una actividad que no es la agitación ni el esfuerzo de su modo ordinario de obrar, porque en la contemplación mística reciben su acción; pero se trata de un recibir que es inmensamente activo. Así, "suspendidos" el entendimiento y la voluntad, no es menester que por esto mismo sean incapaces de prestar su servicio a los sentidos para el desempeño exteriormente normal de las acciones externas. Más aún: "Los sentidos están de tal modo libres que el alma que se ha llegado a este estado puede obrar sin distracción en los negocios en que su ocupación la obligan" [85]. Entonces, la ocupación externa, aunque sea profana, más que impedir al alma en aquella unión que, en el fondo de sí misma, la une a Dios, "la alivia, porque estando los sentidos ocupados y abstraídos, permanece el alma más libre" [86]; es decir, como observa el mismo Brémond [87], "durante esta unión, el centro del alma no tiene las bridas del dominio y de la potestad de las facultades exteriores, de la sensibilidad, de la inteligencia, estando éstas ocupadas en otros objetos". ¡Cuánto más, añadimos una vez más, el alma, mientras están ocupados externamente los sentidos, quedará más libre para darse a su unión superior con Dios, si los objetos sobre los que los sentidos están ocupados son los de la liturgia!

Una objeción.

Se dirá, tal vez, que, sin embargo, aquel estado de unión mística en el que la actividad de los sentidos no impide la misma unión y la unión no inhibe la actividad de los sentidos, según la experiencia de los místicos conocida por nosotros, parece raro y parece no producirse más que en estados completamente superiores. De lo cual podría concluirse que la participación comunitaria y normalmente activa en la liturgia no es impedida más que en estos estados muy superiores y raros de la vida mística, mientras que lo es en los otros.

Y para confirmar esto podría recurrirse a ciertas experiencias como aquella de San Felipe Neri, que, mientras celebraba la santa Misa, se ponía tan fácilmente en éxtasis que se veía obligado, con toda clase de medios, a distraerse lo más posible inmediatamente antes y también durante la misma celebración para que ésta fuese litúrgicamente menos anormal. O bien el caso de San Ignacio de Loyola, el cual, durante la Misa, tenía

[85] Ibid., 166.
[86] Ibid., 167.
[87] Ibid.

tal abundancia de lágrimas místicas que con frecuencia se veía seriamente obligado a no continuar normalmente la celebración del santo sacrificio, o, mientras se dedicaba a la recitación del breviario, su espíritu salía tan fuera de sí por los pensamientos expresados en el breviario y tan atraído por Dios, que no podía continuar más que satisfacer su obligación jurídica, lo cual indujo a sus compañeros a pedir al Papa para él una dispensa formal. San José de Cupertino fué excluído durante muchos años del coro y de las procesiones por sus superiores a causa de los éxtasis que estas cosas le ocasionaban.

A esto se responde que no es preciso decir que el uso normal externo de los sentidos se deja sólo en los grados superiores de la unión mística, como el matrimonio místico. Es cierto, por el rontrario, que esto se verifica muy frecuentemente en la oración llamada de quietud. Santa Teresa misma nota, a propósito de esta oración: "Yo apenas entiendo cosa alguna cuando recito el latín, especialmente el Salterio. Mas encontrándome en esta oración de quietud no sólo me aconteció ender la expresión como suena en lengua vulgar, sino de ir más allá y penetrar el espíritu de la letra" [88]. Esta breve alusión lleva a las observaciones más explícitas y precisas de Casiano y de María de la Encarnación sobre la unión mística en el acto mismo de la recitación coral de los salmos; mas Santa Teresa nota esa experiencia en la oración de quietud. La oración ardiente durante la recitación y el canto de los salmos, de que habla Casiano, no parece verificarse en lo que Santa Teresa llama matrimonio espiritual, sino, según el esquema de Santa Teresa, en un grado inferior de vida mística semejante mejor a los ímpetus violentos y rápidos de amor como acontecen, por ejemplo, según sus descripciones, en los esponsales espirituales, o a los toques divinos de que habla San Juan de la Cruz [89]. María de la Encarnación tenía aquella libertad de los sentidos para ocuparse en las cosas externas no sólo en el estado de unión continua o matrimonio espiritual que tuvo

---

[88] *Vita* XV,8; R. HOORNAERT *(Liturgie ou contemplation:* Etudes Carmelitaines 17 [1932] vol.1 p.213ss.) recuerda la encuesta hecha por el P. Poulain en los monasterios de contemplativos sobre los efectos de la suspensión de los sentidos durante el canto y el oficio coral. "La respuesta más general ha sido que existe un pequeño obstáculo, mas fácil de superar. Se llega por lo menos, según se dice, a recitar materialmente las palabras, mientras la atención principal queda fija sobre la acción divina interna. Muy excepcionalmente, han declarado otros que el obstáculo podía ser fortísimo; otros finalmente, por el contrario, han dicho que jamás han encontrado esa dificultad" *(Des grâces d'oraison* XIV,18). Por eso, en el estado místico de quietud, los teóricos de la mística han distinguido un modo especial en que, no obstante la suspensión de los sentidos, éstos continúan sus normales operaciones externas. El mismo P. Poulain llama a este estado *quiétude agissante,* y habla, además, de quietud de júbilo (l.c., XIV,47; XIV,23 bis).

[89] Véanse, p.ej., *Subida* II,24 n.4-6 (ed.crít. del P. CRISÓGONO DE JESÚS, ed.3 [Madrid 1955] II,27 n.4-6 p.653ss.); ibid., II,30 (ed.crít. II,32 p.664ss.); *Cántico* 25 n.4-7 (ed.crít. n.5-8 p.1033ss.); ibid., 26 n.2 (ed.crít. p.1040ss.).

a partir de 1628, sino también antes. Finalmente, el ejemplo de Santa Gertrudis nos hará ver esta libertad de los sentidos para participar en modo externamente normal en la acción litúrgica en todos los grados de la unión mística. Los historiadores de la espiritualidad no han dejado de notar esta falta casi total de los fenómenos inhibidores del uso exterior de los sentidos en las místicas de Helfta, Matilde y Gertrudis, cuya mística está notoriamente encentrada sobre la participación activa en la acción litúrgica [90].

Siendo esto así, desde el punto de vista teórico y en la experiencia de los místicos, hay que decir que si, en ciertas ocasiones y en ciertas personas, se verifica la inhibición de los sentidos en la contemplación mística, prodúcese por circunstancias particulares y contingentes. Primeramente, por el estado de la sensibilidad religiosa del sujeto, la cual, como se sabe, está sujeta a la educación. Es norma bien conocida también en mística que Dios trata a todo sujeto respetando, en gran línea, sus disposiciones naturales, así como las circunstancias en que se encuentra. María de la Encarnación nota con insistencia que mientras se encontraba, por ejemplo, en la casa de su hermana en medio de todos los servidores de su negocio de transportes y recibía de Dios insignes gracias interiores, Dios, sin embargo, en cuanto al modo, al tiempo y a los lugares, dispuso siempre todo de modo no notasen nada los demás en el exterior: "nuestro Señor acomodaba el estado interior donde me tenía con el exterior en que me encontraba" [91]. Hay que creer, pues, que en un sujeto cuya sensibilidad religiosa es educada en el clima litúrgico y comunitario, esta norma de obrar de Dios tendrá, en gran escala, en orden a la inhibición del uso de los sentidos externos durante la acción litúrgica, otros efectos que en un sujeto cuya sensibilidad es de tipo y educación diferentes.

Conclusión sobre las relaciones entre la vida litúrgica y la vida mística.

En conclusión. No es, pues, una paradoja afirmar que liturgia, espiritualidad litúrgica y mística pueden estar juntas, y también juntas desarrollarse. Propiamente, como se concluía al fin del artículo precedente, en torno a la unión óptima que puede y debe existir entre liturgia, espiritualidad litúrgica y esfuerzo ascético laborioso hacia la perfección. Mas como al fin de aquel artículo se reconocían lealmente los peligros específicos que en liturgia y en espiritualidad litúrgica—como en cualquier otro tipo de espiritualidad—pueden existir contra la seriedad de la laboriosidad ascética en la tendencia hacia la

---

[90] Cf. *Diction. de Spiritualité* v. *Contemplation* fasc.14-15 p.1989.
[91] *Relación* del 1654, ed.cit. II,229.

perfección, del mismo modo reconocemos los peligros específicos de la espiritualidad litúrgica—como en cualquier otra espiritualidad—en el campo de la mística, de los cuales ha de guardarse solícitamente todo aquel que ama a la liturgia.

San Juan de la Cruz no es ciertamente completo en el modo de considerar la parte de la liturgia en la vida mística. Sin embargo, para el que ama a la liturgia y a la espiritualidad litúrgica, no es inútil la vigorosa amonestación que proclaman sus escritos sobre la necesidad para el hombre espiritual, solícito de disponerse a las gracias de unión mística con Dios, de no detenerse en la exterioridad de los ritos ni en los gustos sensibles de los aparatos exteriores del culto, sino, con seria preparación de vida mortificada, usarlos como medio rápido para alcanzar solícitamente la vida interior a que ellos deben conducir y que ellos, con su misma presencia y acción continua, debe nutrir y sostener.

Aparte de los matices propios en que se ha de realizar, la desnudez de espíritu continúa siendo un axioma en la espiritualidad litúrgica, como en cualquier otra espiritualidad, para disponerse o estar dispuestos a la unión mística. Se quiere decir que, respecto al uso de las cosas externas y al empeño que ha de haber en ellas, aunque sea tratándose del culto, el místico, en la espiritualidad litúrgica, como en cualquier otra espiritualidad, ha de realizar como una paradoja: estar muy presente y obligado y, al mismo tiempo, estar muy ausente y libre. Presente no sólo al espíritu o contenido de los ritos: Dios, Cristo, la Iglesia, el cuerpo místico, los actos de fe, de esperanza y caridad; sino también presente de cuerpo y con el uso normal de los sentidos en la comunidad externa y en la externa acción comunitaria en que se participa activamente. Y también ausente, porque la exterioridad que él usa y en que se introduce, al mismo tiempo en que la usa y se introduce ha de trascenderla. Que la paradoja no es más que aparente y que tal actitud sea posible—o mejor, que Dios puede ponernos en tal actitud—demuéstralo, por ejemplo, María de la Encarnación y lo que se ha dicho antes.

San Juan de la Cruz reclama, pues, al entusiasta de la liturgia que quiere disponerse a la unión mística, la trascendencia sobre los ritos y la exterioridad del culto. Y tiene razón, porque el entusiasta de la liturgia podría ser amenazado por este peligro. Como no sin razón el mismo San Juan de la Cruz y Santa Teresa, proponiendo un tipo de espiritualidad que no da relieve particular a la liturgia, sino que dan uno grandísimo a la interiorización individual, no se cansan de amonestar a sus discípulos contra el ansia posible de experimentalismo o gustos espirituales, o también de visionarismo o deseos de visiones y cosas semejantes. ¿Por qué tanta insistencia? Porque sentían, instintivamente, que un inexperto

discípulo de aquella vigorosa interiorización individual, no encentrada particularmente sobre la liturgia, podría correr peligros de esta otra parte [92].

Conclusión del capítulo: espiritualidad litúrgica y aspiraciones actuales.

De este modo se nos presenta la liturgia como capaz de ser el centro de una doctrina espiritual completa y, por lo mismo, de todo un estilo de vida cristiana completo hasta conducir a la más alta perfección. Es la espiritualidad litúrgica, la espiritualidad oficial que la Iglesia, como tal propone a totodos sus hijos. Los consejos prácticos que hay que dar en cada caso concreto para conducir a las almas por esta vía atañen a la explicación y casi al arte de la espiritualidad litúrgica. Puede constituirse una especie de directorio teórico-práctico que comprenderá un fondo común a toda dirección espiritual en toda espiritualidad católica, pero visto siempre con relación a la concentración de toda vida en la liturgia.

Es cierto también que, en su conjunto, la espiritualidad litúrgica está netamente caracterizada. Y no es menos cierto que muchos descubren nuevamente la espiritualidad litúrgica y la sienten adaptada a sus aspiraciones más profundas. Aspiración a la esencialidad, que es, al mismo tiempo, consideración de todos los valores en su objetividad unitaria y jerárquicamente relativa y un cierto caminar directo al núcleo central de las cosas; aspiración a la vida comunitaria y al encuadramiento del individuo en el conjunto organizado del que depende y que a su vez vivifica: aspiración al contacto inmediato con las fuentes primeras de la vida cristiana, especialmente con la vida eclesial en acto y con el mundo de la Biblia, con el color y los matices propios que tiene la misma Biblia; aspiración a la unidad entre la vida espiritual, Biblia, teología, apostolado; unidad que, como aparecerá todavía mejor en los capítulos sobre la liturgia y la pastoral, encuentra su natural lazo de unión en la liturgia [93].

Existe el hecho de que muchos creen sinceramente que el descubrimiento de la espiritualidad litúrgica sea una de las grandes palancas de la renovación de la vida cristiana de que

---

[92] No se crea que esta particular insistencia de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz contra las ansias posibles de experimentalismo de visiones, etc., se explique toda por la necesidad de poner en guardia contra la atmósfera del falso misticismo de los alumbrados, entonces de actualidad en España. San Ignacio de Loyola vivía en la misma época y en el mismo ambiente, y no sintió de igual manera la necesidad de defender a sus discípulos contra el ansia de experimentalismo o contra el deseo de visiones y cosas semejantes. Efectivamente, no parece que sea propiamente el peligro de falso misticismo lo que en la vida espiritual amenace al discípulo de Loyola.

[93] Cf. también CARDENAL LERCARO, *Attualità della liturgia. Atti della prima settimana liturgica nazionale* (Parma 1949) p.81-89.

somos testigos. En Francia, un óptimo conocedor del estado de ánimo de aquel país y especialmente de los jóvenes, el canónigo E. Masure, director del Seminario Mayor de Lille, reduce a tres las causas de donde la espiritualidad contemporánea, a su parecer, se caracteriza: el movimiento teológico-bíblico, el movimiento litúrgico, el movimiento de la Acción Católica. Sobre la importancia del movimiento litúrgico para la piedad contemporánea se atreve a decir: "El movimiento litúrgico ha provocado no ya precisamente una revolución (usamos sin razón esta palabra, porque este movimiento es eminentemente tradicional), sino una resurrección; y ésta da ahora a la Iglesia contemporánea y a la piedad moderna un alma interior toda renovada, donde el gesto sagrado y comunitario ha tomado toda su importancia" [94]. Tampoco en Italia ha pasado inobservada la ola de espiritualidad litúrgica, como demuéstralo palmariamente una encuesta hecha recientemente por el P. Colosio en la *Rivista di Ascetica e Mistica* a propósito de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Puede leerse allí la conclusión de la encuesta en torno a la décimotercera pregunta: "¿Qué puesto dar a la liturgia durante los ejercicios?" El P. Colosio dice, entre otras cosas:

"... Es bastante difícil resumir las respuestas. Podría decirse que el 60 por 100 son propensos a considerar en gran escala la oración litúrgica como elemento esencial de un curso de ejercicios, mientras que los restantes, generalmente ignacianos puros, sostienen que la liturgia es una bellísima y santísima cosa, pero que en relación con los ejercicios, que de suyo están encentrados sobre las meditaciones y sobre los exámenes de conciencia, es un elemento marginal que hay que usarlo con máxima discreción, para no quitar tiempo a los fines específicos de intensa concentración sobre un determinado y cerrado esquema de temas de oración. A quien no está penetrado del sistema ignaciano, este discurso aparecerá oscuro, áspero, inaceptable, casi... herético, especialmente si es un apasionado en la liturgia. En realidad, está fundado sobre el hecho de que el tiempo y las fuerzas psicológicas son limitadas y, por lo mismo, para impedir dispersiones de energías, hay que elegir una forma determinada de oración. Aquí no se trata de discutir en abstracto si la oración litúrgica sea superior a la privada; se trata sólo de proporcionar los medios al fin. Desde su punto de vista, tienen razón. Los liturgistas—que son la mayoría—parten de otro supuesto. Los días de oración son días de oración; ahora bien, la oración por excelencia es la solemne oración litúrgica, por lo mismo... Naturalmente, los ignacianos distinguen la mayor, diciendo que la oración "ejercital" es una oración cualificada, con un particular contenido y con el fin de someter al alma a alcanzar fines determinados. Si uno no se da cuenta de la particular fisonomía y estructura de los Ejercicios de San Ignacio, no entenderá jamás la reducción al mínimo que ellos hacen de la liturgia solemne durante los Ejercicios... Esto es un punto crítico, uno

[94] *Les tendances de la spiritualité contemporaine:* La spiritualité catholique, par J. Gautier, avec la collaboration de... (París 1953) p.272.

de los aspectos que hace a muchos tan poco simpáticos los Ejercicios ignacianos" [95].

Cito únicamente este texto para hacer ver que existen efectivamente matices y diversidades entre espiritualidad y espiritualidad [96] y, especialmente, para hacer resaltar—éste es, en efecto, el hecho nuevo, desde el punto de vista que nos interesa, en las conclusiones del autor—que entre nosotros, donde el movimiento litúrgico, aun siendo respetable, no ha tenido hasta aquí un carácter propiamente extraordinario, aquellos que ven, o intuyen, o sienten confusamente la necesidad de la espiritualidad litúrgica son ciertamente más numerosos de lo que comúnmente se cree.

Un autor alemán, en el Congreso de Lugano de 1953, tratando precisamente de varios tipos de espiritualidad en los siglos y queriendo caracterizar el nuestro desde el mismo punto de vista, intituló su disertación con razón "la era litúrgica en la era de la Iglesia" [97]. Mas, en verdad, se trata de un liturgista convencido. Pero, en el fondo, el autor a que nos hemos referido no ha dicho, sustancialmente, otra cosa que cuanto ha afirmado Pío XII cuando dijo:

"El movimiento litúrgico ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios respecto al tiempo presente, como un paso del Espíritu Santo en la Iglesia... La liturgia confiere a la vida de la Iglesia, y también a toda la conducta religiosa del tiempo presente, una impronta característica" [98].

Y, en modo todavía más específico, tocando directamente la cuestión de la espiritualidad litúrgica, Pío XII así hizo escribir por su prosecretario de Estado a S. E. Mons. Carlos Rossi, en el Congreso de Lugano:

"Nada... hay tan urgente en esta hora, tan grave y tan rica de esperanzas, como llamar al pueblo de Dios, la gran familia de Jesucristo, al sustancioso alimento de la piedad litúrgica, caldeada por el soplo del Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia y de cada uno de sus hijos. Conducidos de nuevo a aquella oración litúrgica que es como la voz del Espíritu Santo para venir en nuestra ayuda "con gemidos inenarrables", los fieles toman de nuevo contacto con valores de la vida cristiana, tan frecuentemente olvidados; de este modo se despertará más fácilmente en ellos la conciencia de lo que para el cristiano es la sustancia de la religión y de la piedad, es decir, la justicia del Evangelio de la que todos debemos vivir, cambiados en nuevas criaturas, según el modelo de Jesucristo. Mas sobre

[95] *La nostra inchiesta. Risultati e conclusioni:* Rivista di Ascetica e Mistica (año 26 de *Vita cristiana)* I (1956) p.393ss.

[96] Quien todavía dudase, puede leer íntegramente la predicha encuesta y la respuesta publicadas allí.

[97] E. FISCHER, *L'era liturgica della vita della Chiesa:* Participazione attiva alla liturgia. Atti del III Congresso... (Lugano 1953) p.55-71.

[98] Discurso del 22 de septiembre de 1956.

todo en el sacrificio de la Misa, centro de esta oración, es donde las almas encontrarán no una devoción, aunque augusta, como las otras de la vida cristiana, sino la fuente inagotable de la vida espiritual que nos viene de Jesucristo, perpetuamente inmolado en el sacrificio del altar y hecho manjar para los suyos para alimentarlos con justicia y con su amor" [99].

---

[99] Véase la carta en *Liturgisches Jahrbuch* 3 (1953) 323.

En torno a la espiritualidad litúrgica se plantean con frecuencia estas dos cuestiones: ¿La espiritualidad litúrgica es un método de oración? ¿Cuál es superior: la oración mental o la oración litúrgica? Para la primera cuestión: Si la oración litúrgica puede ser considerada como un método de oración, hay que ponerse de acuerdo sobre qué se entiende por método de oración. Si por método de oración se entiende en general un cierto modo o una cierta vía que conduce a la oración, incluso sus grados más altos, hay que decir que la espiritualidad litúrgica es o contiene un método de oración. Si por método de oración se entiende un método sistemático para llevar a la meditación discursiva encentrada sobre el ejercicio de las virtudes morales, por ejemplo, con una resolución práctica al fin, hay que distinguir: la acción litúrgica misma, desde este punto de vista, no es más que un método incompleto y limitado, como se ha dicho antes; mas la espiritualidad litúrgica en toda su extensión, incluso desde este punto de vista, tiene su método completo, hecho esencialmente de la misma acción litúrgica y de la meditación extralitúrgica concebida como preparación y expresión de la acción litúrgica. Si por método de oración se entiende un método de ejercitar en la oración la fe, la esperanza y la caridad, la acción litúrgica es un método de oración completa por sí misma; mucho más lo es en este sentido la espiritualidad litúrgica. Lo mismo se ha de decir si por método de oración se entiende un método para disponerse a la oración mística.

Sobre la otra cuestión: ¿Cuál es superior: la oración mental o la oración litúrgica?, hay que evitar, ante todo, entender inconscientemente la oración litúrgica sólo como oración vocal externa no acompañada de oración mental. Equivaldría a comparar la oración mental con una arbitraria caricatura de la oración litúrgica. Entendiendo, por el contrario, la oración litúrgica no menos que la oración mental en su sentido íntegro, se ha de decir que, desde cualquier punto de vista que se tome, la oración litúrgica *caeteris paribus* es superior a la oración mental, porque la oración litúrgica comprende en sí la oración mental y algo más; es decir, la oración mental también exteriormente expresada, como oración de la Iglesia oficial y comunitaria, eficaz *ex opere operato* o *ex opere operantis Ecclesiae*. El P. I. MENNESSIER (*S. Thomas: Somme théologique* [ed. "Rev. des Jeunes"] *La religion* I [París 1932] p.331) compara la oración en cuanto ejercicio de las virtudes teologales y los actos propios de la religión, y concluye por la superioridad de la oración mental. Lo que dice el P. Mennessier es verísimo, mas no toca en modo alguno la cuestión de la superioridad entre oración litúrgica y oración mental. La oración litúrgica no se agota toda en el ejercicio de los actos propios de la virtud de religión como si éstos no incluyeran actos de otras virtudes; sino que es el ejercicio de las virtudes teologales *en el cuadro* del ejercicio comunitario y oficial de la virtud de religión. La oración litúrgica son los actos de fe, esperanza y, principalmente, de caridad, eficaces *ex opere operentis Ecclesiae* y ofrecidos a Dios *in persona Ecclesiae* en homenaje debido a Él como sumo creador y providente. Es decir, la oración litúrgica contiene en sí la oración mental y algo más.

CAPITULO XXII

El ejemplo de una mística: Santa Gertrudis y la espiritualidad litúrgica

Cuando se trata de espiritualidad, los ejemplos tienen su particular importancia para integrar la teoría. Por lo que atañe a la espiritualidad litúrgica en especial, parece que, entre los escritos de los autores espirituales, el ejemplo más completo que permite considerar concretamente en una sola persona una realización viva de espiritualidad litúrgica, al menos en sus diversos aspectos más importantes, es el de Santa Gertrudis, llamada la grande, la mística de Helfta, nacida en el año 1256 y muerta en 1302-1303 [1]. Naturalmente, se trata de un ejemplo vivo, en el cual, como en todos los ejemplos vivos en materia de espiritualidad, especialmente cuando se quiere tomarlos como guía práctica, hay que saber leer con prudencia y discreción. Quiero decir que también en Santa Gertrudis, estudiada desde el punto de vista de la espiritualidad litúrgica, hay que saber distinguir lo que en ella aparece característico de toda espiritualidad litúrgica y aquello que es propiamente de la persona que la encarna y es debido a su sexo, a su índole personal, al cuadro especial de vida que fue el suyo, a la época en que vivió y que ella misma, a su modo, refleja, así como a la gracia particular y a la misión propia que tuvo de Dios. No ya que esta segunda serie de hechos no tenga importancia en la cuestión que nos ocupa. Se trata, es verdad, de cosas que no entran necesariamente en la espiritualidad litúrgica y que por lo mismo no deben, necesariamente—más aún: ni siquiera pueden—, ser deseadas y mucho menos imitadas por quien, entre nosotros, quiere armonizar su vida espiritual con la liturgia. Sin

[1] Se discute si fué cisterciense o simplemente benedictina. Mas si el monasterio de Helfta, en Eisleben (Alemania), no estuvo agregado jurídicamente a la Orden cisterciense, es cierto que el espíritu y la influencia de San Bernardo fueron fortísimos en la tonalidad espiritual de aquella casa. En el mismo monasterio, además de nuestra Santa Gertrudis, florecieron contemporáneamente otras tres notables místicas: Gertrudis de Hackborn, abadesa; su hermana Santa Mectilde o Matilde de Hackborn y Gertrudis de Magdeburgo. Las dos obras que se conservan de Santa Gertrudis son *Legatus divinae pietatis*, o *Revelationes*, de las cuales escribió de su propio puño el libro 2, mientras que los libros 3, 4 y 5 los dictó a una confidente, y ésta, a su vez, añadió, después de la muerte de Gertrudis, el libro 1, que antecede a toda la obra como introducción; y los *Exercitia spiritualia*. Edición crítica de los monjes de Solesmes; *Revelationes gertrudianae et mechtildianae*. T.1: *Sancta Gertrudis Magnae... legatus divinae pietatis. Accedunt eiusdem: Exercitia spiritualia;* editor Oudin (Poitiers-París 1875). Traducción española por el P. TIMOTEO ORTEGA, benedictino de Silos: *Revelaciones de Santa Gertrudis* (Beasaín 1938; ed.2 de la misma, Editorial Benedictina, Buenos Aires 1947); *Revelaciones de Santa Gertrudis*, por un P. Benedictino (Editorial Balmes, 1945). Cito según la edición solesmense.

embargo, su presencia de hecho en Santa Gertrudis nos ayuda a entender mejor cómo una espiritualidad auténticamente litúrgica, sin requerirlas necesariamente, no le son contrarias. Más aún: que una espiritualidad litúrgica es capaz de admitirlas y de asimilarlas.

Hay que considerar también, desde el principio, que, al traer aquí a Santa Gertrudis como un ejemplo de espiritualidad litúrgica, se tiene presente que ella no es un modelo totalmente completo como nosotros lo quisiéramos hoy. A la espiritualidad litúrgica de la misma Gertrudis, con ser tan variada y completa como experiencia de vida total, faltan, especialmente, dos cosas que tienen para nosotros gran importancia: la de su aplicación experimental en un cuadro de vida como lo conoce hoy el cristiano que vive en el mundo, y la de una gran experiencia pastoral comunitaria en el seno de una parroquia o de los grandes movimientos y confederaciones, por ejemplo, la acción católica, como hoy estamos habituados a conocer. Mas esto significa simplemente que ningún ejemplo del pasado, mucho menos un ejemplo del Medievo, aunque instructivo, podrá dar a nuestros contemporáneos para realizar en ellos mismos, con la propia investigación y los peligros propios, no sólo una espiritualidad litúrgica en general, sino aquella espiritualidad litúrgica que pueda ser adaptada a nuestras especiales necesidades de hombres del siglo XX.

1. Premisas

Liturgia y espiritualidad en las obras de Santa Gertrudis, consideradas en general.

Gertrudis, como ejemplo de espiritualidad litúrgica, significa, ante todo, el hecho general que aparece desde el principio al lector, incluso superficial, de sus escritos, que la visión litúrgica del mundo constituye efectivamente en ella la forma primaria y unificadora de todo su modo de vivir profundamente la vida del espíritu. La liturgia, como acción litúrgica de la Misa y de la comunión, de las horas canónicas, de las fiestas, de los períodos litúrgicos, constituye el cuadro no sólo externo, sino también interno, psicológico, de atención, de deseo, de amor, de coordinación, en el que se desarrolla toda su vida como acción de buscar a Dios, como unión gozosa con Él y como retorno hacia los hombres para conducirlos a Dios. En esta vida todo es: o acción vivida en acto de las realidades de la Misa y comunión, de las horas canónicas, de las fiestas y de los períodos litúrgicos, o preparación a estas

realidades en la liturgia, o prolongación y consecuencia de las mismas. En el *Legatus divini amoris* se trata sólo de aquello que acontece a Gertrudis en la Misa, comunión, maitines, horas canónicas y fiestas; o de aquello que le acontece en la preparación a las mismas o, como quiera que sea, en conexión con ellas. Si se exceptúan los diecisiete capitulos del libro primero de índole biográfica general escritos por su confidente, entre los 199 capítulos de los restantes libros del *Legatus*, pocos son los que no se refieren a la Misa, comunión, a las horas canónicas o a las fiestas o a cualquier acto litúrgico, y no muy numerosos aquellos donde se habla de algo que no acontece o durante estas acciones litúrgicas o en preparación de las mismas o como consecuencia de ellas. En la otra obra de Gertrudis, los *Ejercicios*, los objetos esenciales de que se ocupa son: la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y comunión; el aniversario de la toma de hábito monástico, el de la consagración virginal; el de la profesión monástica; su renovación, todo con estricta referencia a las respectivas acciones litúrgicas. Viene luego un ejercicio en forma casi de horas canónicas para prepararse a la muerte y otros dos para excitarse el amor divino y dar gracias a Dios.

Además, el *Legatus* y los *Ejercicios*, incluso en su composición y expresión literaria, están embebidos en la literatura porque aparecen en ellos muchos pasajes y reminiscencias litúrgicas. Tanto que, especialmente en algunos pasajes de los *Ejercicios*, esta expresión toma el aspecto de centón de la liturgia y de la misma Escritura vista a través de la liturgia.

Sentido y valor que daba Santa Gertrudis a sus visiones imaginativas.

No debemos callar que dos dificultades hacen bastante difícil la recta interpretación y la recta ponderación del valor real de los escritos gertrudianos, tanto que, desde el primer contacto, pueden alejar a más de un lector o, al menos, esconderle los verdaderos tesoros que encierran. La primera es que en el *Legatus* se habla por todas partes y siempre de visiones y de locuciones divinas. En toda la obra parece que no se hace otra cosa que referir sin fin cosas y escenas vistas y palabras supuestas oídas en esas visiones. Además, algunas de estas visiones son referidas de tal modo que parecen extrañas y extravagantes, o representaciones difíciles e incluso contradictorias: como aquella en que los miembros de Cristo florecen en otras tantas ramas que crecen y se expanden, o aquella del Corazón de Jesús como palacio con muchas habitaciones, o la de su cuerpo, mitad vestido de ricos vestidos y la

otra mitad desnudo y todo cubierto con llagas. Todo esto indispone a muchos lectores, que al primer contacto tienen la impresión de encontrarse en una atmósfera de ingenuo visionarismo, el cual, si llega a pensarse que se refiere a cosas realmente acontecidas, deja la impresión desagradable que propiamente se haga consistir en ello la santidad y el ideal de vida que se nos propone.

La segunda es que estas visiones y locuciones, así como los sentimientos que acompañan la expresión, se revisten en larga escala de modos de decir y de imágenes derivadas de las relaciones amorosas esponsales o matrimoniales entre el hombre y la mujer, o, al menos, de expresiones e imaginaciones que denotan una sensibilidad femenina de tal modo que el lector moderno, no pudiendo olvidar completamente el psicoanálisis, está fácilmente tentado a tachar de sensualidad y de erotismo más o menos encubierto y sublimado [2]. Ambos hechos producen fácilmente en el lector moderno, a primera vista, una desagradable impresión que puede impedirle llegar al verdadero meollo de los escritos gertrudianos.

Mas, como es verdad que aquella impresión primera no es puramente subjetiva, del mismo modo no es menos cierto que detenerse en ella y fundamentar sobre ella el juicio definitivo de los escritos gertrudianos, significa cometer un gran error. Ciertamente, no caerá en tal aberración aquel lector que, habiéndose despojado de sí mismo y experimentado la caridad, sabe muy bien en qué cosa consiste la perfección cristiana y la verdad del dicho paulino: *omnia munda mundis*. El *ab intrinseco* resuelve sin dificultad la cuestión. Mas en tan gran error no debería caer ni siquiera un lector simplemente inteligente, si tiene cuidado de informarse, ante todo, cuál era, para Gertrudis misma y para la confidente a quien había dictado o narrado sus experiencias, el valor real que daba a estas visiones.

Los escritos gertrudianos están salpicados por todas partes de una serie de observaciones sobre esta cuestión precisa del sentido y valor de las visiones, hechas por la misma Gertrudis o por su confidente. Ante todo, notemos que Gertrudis, aunque por incidencia, dice, dirigiéndose al Señor a propósito de una gracia mística de unión y visión de particular grandeza, después de la cual se maravillaba de poder vivir aún: "No ignoro que vuestra omnipotencia se junta con vuestra infinita sabiduría, para dispensar gradualmente las visiones, los besos, los abrazos divinos y las demás demostraciones del amor, conforme a las circunstancias, a los lugares, a los tiempos y a las

[2] Cf. III,18 p.151-157; III,21 p.165ss.; III,29 p.175; III,38 p.201; III,42; III,50; III,45; III,63 p.236; III,71 p.253,

personas"[3]. Preciosa observación de carácter general, aunque hecha a propósito de un hecho particular, que nos hace comprender cómo no escapó a la reflexión de Gertrudis la gran ley de la condescendencia divina que, en las mismas gracias místicas, adapta su modo de comunicarlas al lugar, al tiempo y a las personas.

Luego, y más precisamente todavía, a propósito de las gracias místicas, de las cuales la misma Gertrudis fué gratificada, ella, no menos que su confidente, hacen repetidamente una clara distinción entre lo que en aquellas gracias había de más sublime y de inexpresable y el aspecto imaginativo con que son narradas en las descripciones que hacen. El aspecto imaginativo es como la parte inferior de aquellas gracias, y aunque no duden de que también este aspecto, en Gertrudis, proceda verdaderamente de Dios, que en ella formaba tales imágenes[4], sin embargo, consideran que estas visiones tenían sólo un aspecto simbólico para el fin didáctico de la instrucción del prójimo, a fin de que, mediante imágenes y símbolos, el lector fuese atraído poco a poco a las experiencias más secretas de la unión con Dios. Gertrudis y su confidente están persuadidas, y lo repiten con frecuencia, que tal es el valor de este género de visiones y tal el fin para el que Gertrudis fué favorecida con ellas por Dios. Un día, en la fiesta de la Anunciación, mientras la comunidad, con ocasión de ciertas dificultades, recitaba el salmo *Miserere* en honor de la Virgen, Gertrudis vió a la Virgen misma teniendo en su seno cierto número de cajitas de perfumes que adornaba con piedras preciosas que el Señor la daba. Gertrudis fué instruída por nuestro Señor que aquellas cajitas de perfumes significaban las dificultades que la comunidad había soportado con paciencia, y las piedras preciosas significaban las oraciones que la misma comunidad ofrecía a la Virgen.

"Preguntóse luego la Santa por qué la instruía el Señor, lo mismo esta vez que tantas otras, por medio de imágenes tan materiales. Entonces Él le hizo notar que se le llamaba, en los cánticos de esta fiesta, la puerta cerrada que había visto el profeta Ezequiel, y le dijo: De igual modo que los profetas vieron con antelación el orden y modo de la Encarnación, de la Pasión y de la Resurrección bajo símbolos místicos y bajo formas e imágenes sensibles, así también, ahora, las cosas invisibles y espirituales no pueden explicarse

[3] II,21 p.101ss.

[4] La confidente de Santa Gertrudis, hablando de este aspecto imaginativo, cita (IV,25 p.382) un texto de San Bernardo (*In Cant.* 42), el cual, distinguiendo en el acto de la contemplación mística entre la contemplación propiamente dicha y las imaginaciones que la acompañan, dice que la primera viene de Dios, mientras que las segundas son formadas en nosotros por el ministerio de los ángeles. Sin embargo, es claro que la confidente de Gertrudis estaba persuadida que en ella aquellas mismas imágenes no provenían de su industria, sino de la infusión divina (I,1 p.10).

al entendimiento humano más que por medio de imágenes conocidas. Ésta es la razón por qué no se debe rechazar lo que es revelado bajo formas materiales, antes se debe esforzar uno por saborear las delicias espirituales que se ocultan bajo el símbolo de las cosas sensibles" [5].

Otras, con motivo de la alabanza de Dios, demuestra que, por obedecer a Dios y contra su propio gusto [6], ha consentido escribir y dictar estas cosas, con el fin preciso de conducir a los demás, por medio de estas descripciones imaginativas, como por medio de imágenes pintadas, para gustar un día aquellos más altos secretos de la unión divina.

"Vos sois testigos de mis vivos deseos de alabaros y daros gracias por esa inconmensurable bondad que no ha rechazado mi indignidad. ¡Ojalá que, al leer estas páginas, se sientan otras almas seducidas por la dulzura de vuestro amor y sean atraídas a gozar en vuestra intimidad de una dicha aún mayor, para que así podáis ser Vos glorificado! Los que estudian, comienzan por aprender el alfabeto, para llegar luego a la filosofía. Pues bien: que estas descripciones e imágenes lleven también a las almas a saborear en sí mismas este maná oculto, que no puede ser conocido más que por medio de figuras, pero del que sólo tiene todavía hambre aquel que ya lo ha saboreado" [7].

Las mismas ideas se repiten con insistencia por la confidente de Gertrudis [8].

Por lo mismo, para Gertrudis, es importante la explicación del significado de cada una de las visiones. En esta explicación se cifraba para ella todo el jugo y toda su utilidad. Jamás omitió hacerla, al menos brevemente.

Pero ¿creía Gertrudis que estas explicaciones eran inspiradas por Dios? La religiosa que escribió el libro primero del *Legatus* estaba persuadida de ello, y no admitía que allí pudiera verse el fruto de la simple industria de la misma Gertrudis [9]. Mas la Santa parece haber sido bastante más cauta. En el libro cuarto, por dos veces se propone explícitamente la cuestión de si aquellas explicaciones que describía de sus visiones imaginativas no debieran considerarse, por si acaso, fruto de su propia industria. Y la respuesta que refirió como habida del mismo Cristo es, en los dos casos, muy cauta. Una vez, en la vigilia de la Navidad, durante las vísperas, mientras se cantaba la doxología del himno *Gloria tibi Domine*, Gertrudis vió una multitud de ángeles que volaban por toda

[5] IV,12 p.334.
[6] Cf. II,5 p.70ss.
[7] II,24 p.113.
[8] P.ej., pról. p.4; I,1 p.10; IV,25 p.381ss.; IV,48 p.435; V,36 p.613.
[9] I,1 p.10.

la capilla en torno a las hermanas y cantaban con ellas. Preguntó entonces al Señor el significado de aquel hecho.

"Pero el Señor no le respondió nada. Sin embargo, ella continuó buscando laboriosamente la solución de esta duda, llegando a comprender, por fin, por inspiración divina, que los ángeles, cuando están presentes en nuestra tierra, piden al Señor conceda, a los que les imiten en la devoción, la igualdad con ellos por medio de una verdadera pureza de cuerpo y alma".

De este modo, Gertrudis había encontrado finalmente el significado de aquella visión; mas no sin antes haber ella misma indagado con cierto afán. Por eso tuvo una duda:

"La Santa tuvo entonces temor (temor muy natural en los humanos) de que esta luz no procediera del Espíritu divino, sino de su propio sentido. Pero a esta duda le respondió una palabra consoladora: No temas—le dijo el Señor—; porque tu voluntad está tan íntimamente unida con mi divina voluntad, que no puede escoger más que lo que yo escoja. Por lo tanto, tú deseas en todas las cosas, antes que nada y por encima de todo, mi gloria. Por eso, están tan sometidos a tu voluntad los espíritus angélicos, que si ellos no hubieran rogado por vosotras, como acabas de entenderlo, lo harían ahora mismo, sólo porque así te gustaría que lo hicieran. Sí; después que yo, que poseo el título supremo de Emperador, te he nombrado a ti emperatriz; todos mis príncipes celestes se inclinan de tal modo ante tu voluntad, que, si tú les mandaras lo que no han realizado jamás, lo harían al punto, conforme a tus órdenes, y volarían en seguida para ejecutar sin demora tu voluntad" [10].

Lo cual, sin embargo, digamos nosotros, no impediría que las explicaciones predichas que Gertrudis habría dado a sus visiones por supuesta inspiración divina, serían en realidad fruto de su industria humana y no de una especial inspiración divina propiamente dicha. Gertrudis no se alarma precisamente por esa conclusión, o, al menos, el Señor la amonestó de no alarmarse. Porque en otra ocasión, en que estaba atormentada por la misma duda en torno al origen divino de sus explicaciones, Cristo la respondió:

"¿Y por qué serían menos estimables mis favores cuando, para conseguirlos, hago que coopere lo que he creado en ti para mi servicio, pues se admite, y hasta se admira, el consejo que tomé conmigo mismo antes de crear al hombre diciendo: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra?*, etc. (Gen 1,26). Por lo que se refiere a las demás criaturas, ya sabes tú que me contenté con decir: *Hágase la luz, hágase el firmamento*, etc. (ibid., 1,36).

Gertrudis no se sintió del todo satisfecha, por lo cual observó: "Si yo invocara esta autoridad, otras personas podrían

[10] IV,2 p.297.

esforzarse en inventar, según su espíritu personal, muchas novedades, apoyándolas también en esa misma autoridad, sin haberlas recibido por eso de vuestra gracia". Mas con tal que se verifiquen determinadas condiciones previas, el Señor no encuentra inconvenientes en esta consecuencia:

"Respondióle el Señor: He aquí cómo hay que discernir en estos casos: un alma que ha experimentado que su voluntad está unida a la mía en todas las cosas y de tal modo que no hay nada, ni prósperas ni adversas fortunas, que pueda hacerla separarse de mi beneplácito; un alma que, además de esto, busca mi honor y mi gloria en todos sus actos personales o en aquellos que le son impuestos, hasta el punto de renunciar en todo a su propio provecho, esta tal puede afirmar, sin temor, todo cuanto le haga conocer y saborear en el secreto de su corazón el ejercicio de sus facultades, siempre que todo ello esté conforme con el testimonio de las Escrituras y sea útil para el prójimo" [11].

Como se ve, las precauciones son muchas. Como quiera que sea, verificándose estas precauciones, la cuestión de saber si las explicaciones propuestas hayan sido verdaderamente inspiradas por una gracia especial o bien hayan sido fruto del trabajo natural del que las da, pierde toda importancia. A nosotros toca revelar que todo esto sabíalo Gertrudis muy bien y que, por lo mismo, estaba muy lejos de atribuir importancia decisiva al origen propiamente sobrenatural o sólo natural de las lecciones que estaba obteniendo de sus visiones.

Y es cierto que estimaba mucho aquellas instrucciones destinadas a los demás. Hasta tal punto, que en una ocasión en que el Señor la dejó la elección de ser ella misma iluminada, o por vía completamente superior y más profunda, pero incomunicable a los demás, o por una vía inferior, pero comunicable, prefirió esta segunda por ser más útil a los otros.

"En efecto, la Santa tenía dos modos diferentes de gozar de Dios: por el primero era transportada tan completamente hasta Dios por el éxtasis, que no podía decir luego más que muy pocas cosas para utilidad de su prójimo; por el segundo penetraba en el sentido profundo de las Sagradas Escrituras. Su inteligencia, iluminada por Dios, encontraba en ellas un delicioso y extraordinario sabor. Parecía que se deleitaba entonces, por decirlo así, cara a cara delante del Señor, como se sienta un amigo en la intimidad delante de su amigo para jugar al ajedrez. En este caso la Santa podía hacer en seguida que aprovechara a los demás lo que ella misma había recibido. Ésta fué la razón por qué le preguntó el Señor si quería ser servida o si prefería servir. Pero la Santa, despreciando su propio provecho, para buscar el de Jesús, su Señor, prefirió servirle laboriosamente, para su gloria, antes que saborear pasivamente lo dulce que es el

[11] IV,14 p.343ss.

Señor y proporcionarse así una agradable satisfacción. Su elección pareció complacer a Dios de un modo muy particular" [12].

Todo esto parece que se refiere directamente a aquellas explicaciones doctrinales que Gertrudis impartía a los demás a propósito de sus visiones imaginativas. No me consta que se haya dudado del origen propiamente sobrenatural de esas mismas visiones, incluído su mismo aparato imaginativo. Sin embargo, es cierto que no se exageraba su importancia. Comprendemos mejor su sinceridad cuando las consideraba "imaginaciones pintadas", todas al servicio didáctico de los demás para atraerlos a un maná escondido "*quasi per ascensorios gradus imaginationum*", dice la confidente de Gertrudis [13]. Por lo mismo, no ha de verse en Gertrudis ningún visionarismo en sentido peyorativo.

Podemos preguntarnos entonces por qué aquella exuberancia de visiones imaginativas. La respuesta la da el mismo principio de Gertrudis que citábamos pocas páginas antes: Dios adapta el modo de comunicarse al lugar, al tiempo, a las personas. Gertrudis es una medieval. La sed de simbolismo en la piedad medieval, y no sólo en la piedad, es un fenómeno bien conocido y muy general en aquella época para que sea necesario insistir sobre ello [14].

Expresiones e imaginaciones tomadas de la vida nupcial.

Ese mismo principio por el que Dios adapta el modo de comunicar sus dones al lugar, al tiempo, a las personas, nos hará comprender, y reducir a sus justas proporciones, el otro fenómeno, chocante al primer contacto, en los escritos gertrudianos: las expresiones y las imaginaciones de evocación erótica. Gertrudis se introduce indiscutiblemente en la tradición mística llamada "nupcial", porque vive y explica sus relaciones místicas de la unión del alma con Dios en el cuadro imaginativo y con el vocabulario tomado de las relaciones esponsales o matrimoniales, siguiendo el ejemplo del Cantar de los Cantares y aplicando su lenguaje no sólo a las relaciones entre la Iglesia y Dios, sino también a las relaciones de cada alma con Dios. Todas las místicas de Helfta, como otras muchas místicas germánicas del siglo XIII [15], viven en esa atmósfera.

---

[12] IV,2 p.290.

[13] V,36 p.613. Es, en sustancia, la conocida doctrina a la que San Juan de la Cruz habría de dar una expresión clásica (*Subida* II,15, especialmente n.3.4.9; ed.crít del P. Crisógono II,17 p.602ss.).

[14] Cf., p.ej., M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle* (París 1957) p.159-220.

[15] Cf., p.ej., en *Diction. de Spiritualité* v. *Contemplation* fasc.14-15 p.1972ss.

La han aprendido, sobre todo, de San Bernardo. Santa Gertrudis, por su parte, acentúa aún más la dosis. Ciertamente, vale aquí aquello de *omnia munda mundis*. Sin embargo, es legítimo añadir una observación. No se quiere en modo alguno desconocer la legitimidad, en Gertrudis, como en tantos otros santos y santas, puestos al seguro por su misma eminente santidad; de representarse y expresar los arcanos más altos, y que trascienden toda imaginación y sensibilidad, de la unión mística con Dios, con las imágenes y vocabulario nupciales. Mas también es cierto que ese modo de obrar no está unido necesariamente con la mística. Existen auténticos místicos que lo ignoran completamente, por ejemplo, San Ignacio de Loyola. Además, es indudable que la presencia en un místico o en una mística de ese modo de representación, y especialmente su intensidad e insistencia, depende, en fin de cuentas, de factores naturales como el sexo, la sensibilidad, el temperamento, la educación, a los que Dios se adapta, usando de ellos como de los demás elementos de la naturaleza buenos en sí mismos. De todo esto es fácil deducir que en la lectura de escritos en los que estos elementos representativos y expresivos tienen alguna consistencia, cada uno, según su propio temperamento, puede tranquilamente saltarse, o también, según los casos, debe saltarse. Lo esencial es no dejarse impedir por aquellas *ascensorii gradus imaginationum*, que en los escritos gertrudianos chocan en cierto modo a nuestra sensibilidad legítimamente diversa, para llegar, como decía la confidente de Gertrudis, a aquellas intimidades más secretas y a las fuentes más puras y excelentes de la sabiduría, que bullen abundantes en estos escritos, y que no pueden en modo alguno comunicarse imaginativamente a la inteligencia de quien no tiene dicha experiencia [16].

Cuadro de la vida externa de Santa Gertrudis.

Finalmente, una breve indicación al cuadro externo en que vivió Santa Gertrudis. Al presentarla, en efecto, como un buen ejemplo de espiritualidad litúrgica, no podemos olvidar, para entender bien desde el principio los límites de este modelo, el cuadro especial de vida que fué el suyo. Este cuadro fué el de un monasterio de monjas benedictinas. La característica de la ordenación de semejante vida es, como se sabe, de estar precisamente encentrada en el cumplimiento de la liturgia: la Misa y el oficio divino. Las horas del *Opus Dei* dan el ritmo a toda la jornada; las fiestas litúrgicas, a todo el año. De este modo el calendario litúrgico es el calendario real no sólo ex-

[16] Cf. V,36 p.613.

terno, sino también interno, de esa vida, como aparece en modo característico en Gertrudis, la cual, para situar en el tiempo las gracias místicas de que habla, no considera el año más que en orden a las fiestas y a los ciclos litúrgicos, y la jornada en orden a las horas canónicas del *Opus Dei*. Se trata, pues, de un cuadro de vida en el que la liturgia domina no sólo cualitativamente, sino también cuantitativamente.

El resto de las ocupaciones en el monasterio de Helfta estaba constituído por el desempeño ordinario de los oficios necesarios para la marcha de una comunidad y por el estudio. Los estudios humanísticos eran tenidos en gran honor, pero más bien como fase preparatoria y por lo mismo encaminados a la educación de las niñas que se educaban en el monasterio. El estudio específicamente monástico era la *lectio divina:* estudio meditado de la Escritura, de los Padres y también de los autores más recientes, en relación con los grandes temas de la vida espiritual y litúrgica. Entendida la *lectio divina* de ese modo, preparaba inmediatamente a vivir la vida litúrgica profundamente. El paso de la *lectio* a la contemplación era considerado natural y continuo.

La escala de esta ascensión, bien conocida en toda la tradición monástica, era: *lectio, meditatio, contemplatio,* o bien más completa: *lectio, meditatio, oratio* (jaculatorias), *contemplatio* [17]. Los escritos gertrudianos hacen con frecuencia alusión a ella. Así, al fin de su obra, la confidente de Gertrudis, después de haber indicado el fin y la naturaleza del primer encaminamiento "por la escala de las imaginaciones corpóreas" hacia la experiencia mística, concluye de este modo:

"Haga, finalmente, que los principiantes, demasiado flacos para que puedan nadar en el río del amor divino, se sirvan de estas páginas como de un vehículo que les ayude a caminar hacia Dios. ¡Ojalá que las gracias concedidas a otras almas les conduzcan también a ellos, como por la mano, a la lectura, a la meditación y a la contemplación, para que comiencen a saborear lo dulce que es el Señor y lo verdaderamente feliz que es el hombre que espera en Dios y pone en Él toda su preocupación! [18]

En el cuadro de vida de su monasterio Gertrudis no parece haber ejercido oficios administrativos de alguna importancia. Jamás se hace alusión a ello en sus escritos. Tal vez fue cantora segunda auxiliar de Santa Matilde [19]. Fue exactísima en la observancia de todos los ejercicios regurales y de los trabajos ordinarios: "observaba con tal amor las costumbres de la Orden referentes a la asistencia al coro, a los ayunos y a

[17] Cf. *Diction. de Spiritualité* v. *Cantemplation* fasc.14-15 p.1946, 1960.
[18] V,36 p.613.
[19] V,1 p.510.

los trabajos comunes, que no se dispensaba nunca en nada de esto sin experimentar un profundo disgusto" [20]. Desde niña fué de mente despejada, superior a la mediana: "aparecía llena de saber y de elocuencia, y su inteligencia captaba tan fácilmente todas las cosas, que los que la oían quedaban admirados de ella. Cuando fué admitida en la escuela, la viveza de su espíritu y la finura de su inteligencia la hicieron superar muy pronto a las niñas de su edad en toda clase de ciencias" [21]. Cuando se despertó en ella el interés por el estudio se dió a él con toda avidez y pasión. Después de su conversión a una vida más perfecta, considerará luego con dolor de haberse dejado llevar, en los años de su adolescencia, por un sentido demasiado humano en el estudio. Incluso después de su entrada en la vida mística, el estudio, o con mayor exactitud, la *lectio* de la Escritura y de los Padres fué siempre en ella objeto de gran estima [22].

En el monasterio de Helfta el contacto con el mundo exterior era muy escaso. En el caso de Gertrudis misma fue reducido al mínimo. Habiendo entrado desde muy niña, a los cinco años, en el alumnado del monasterio, parece haber perdido muy pronto a sus padres, o al menos en el convento fué "una desterrada por los padres", ni tuvo al menos parientes o amigos muy cercanos de los que pudiera gozar el cariño natural [23]. A la edad de treinta y cuatro años, y tal vez más, no recordaba haber visto jamás a una madre acariciar a su hijo [24]. Todo esto, sin embargo, no la impidió tener un sentido eclesial despierto, dándose cuenta muy bien de los diversos géneros de vida y de las necesidades diversas de la Iglesia [25].

Estas noticias pueden bastar como preparación para comprender los escritos gertrudianos en general. Ahora bien, para estudiarlos más de cerca en el cuadro de una espiritualidad litúrgica, los examinaremos sucesivamente desde el punto de vista de la purificación ascética y del ejercicio de las virtudes, de la atención vital relativa dada a los diversos dogmas de la fe, de la vida mística propiamente dicha y, finalmente, de la oración extralitúrgica y de las devociones.

2. Purificación, ejercicio de las virtudes y vida litúrgica de Gertrudis

Aspecto general.

El sentido de purificación en la vida espiritual, como es conocido, perdura a su modo toda la vida, incluso cuando el alma ha alcanzado las cimas más altas. En Gertrudis no se

[20] I,11 p.32.
[21] I,1 p.7.
[22] I,1 p.8ss.; I,4 p.18.
[23] I,16 p.52.
[24] III,30 p.130.
[25] III,69; III,89; III,90.

trata de luchas dramáticas contra los vicios y las malas inclinaciones. Habiendo entrado desde muy niña en el convento, sin salir jamás de él, vivió una vida de extraordinaria limpieza y pureza, incluso en el primer período, aquel en que fué una religiosa simplemente honesta y laudable, apasionada por el estudio, sin llegar a ser espiritualmente muy fervorosa. La conversión a la vida espiritual y fervorosa aconteció a la edad de veintiséis años, a continuación de una turbación e intranquilidad de conciencia que duró un mes, y especialmente por una visión, tenida al atardecer, hacia el crepúsculo, después de Completas, en el dormitorio, y en la que Cristo la dió a entender que la quería toda para Él. Esta conversión es simplemente el momento en que Cristo, para atraerla toda hacia Él, la libra definitivamente del afecto demasiado natural que había tenido hasta entonces por el estudio y la condujo a un verdadero conocimiento de sí misma, infundiéndole al mismo tiempo un vivo sentimiento de sus imperfecciones y negligencias respecto a la suma pureza de vida que Dios exige [26]. Entonces comienza a reflexionar cómo debería corresponder a las gracias de Dios y vivir una vida de unión con Él:

"... me inspiraste que si yo, con un agradecimiento continuo, hiciera remontar hasta Vos, como el agua de un río que retornara a su fuente, las gracias de que he sido colmada; si me esforzara por crecer en las virtudes, como un árbol vigoroso, y por producir las flores de las buenas obras; si, despreciando todo lo terreno, remontara libremente, como las palomas, mi vuelo hacia las cosas del cielo, ajena a las pasiones y al tumulto de aquí abajo, para no apegarme más que a Vos solo, entonces, ¡oh Dios mío!, mi corazón se convertiría para Vos en una mansión llena de encantos" [27].

Entonces la dió Cristo la gracia de un sentimiento superior y continuo de su presencia en ella, sentimiento que, como ella atestigua después de nueve años, no perdió jamás, excepto una vez durante once días, por haberse dejado llevar de una conversación demasiado mundana, según creía [28]. Desde aquel momento Gertrudis se adhirió a Cristo con un desasimiento total de todo lo demás, con un maravilloso estado de libertad en todas las cosas, por lo cual: "en todo momento encuentro a mi amada, decía el mismo Cristo, para recibir mis dones, porque no soporta en su alma absolutamente nada que pueda obstaculizar mi acción" [29]. Defectos e imperfecciones le quedaron todavía, naturalmente, permitiéndolo Dios para salvaguardar su humildad [30]. Mas fueron atacados cada vez más profunda-

[26] II,1.2.
[27] II,3 p.63.
[28] Ibid., p.64.
[29] I,11 p.35.
[30] p.17.

mente en su misma raíz, sobre todo por un sentimiento profundísimo de la propia indignidad y vileza y de la bondad, misericordia y amabilidad de Dios, sentimiento que acompañó siempre a toda nueva gracia que recibía.

Es así cómo un profundo y sincero sentimiento de compunción, jamás dividido por el ardiente sentimiento de gratitud a Dios, invade todos los escritos de Gertrudis, testimonio cierto de su continuo estado de ánimo.

El libro segundo del *Legatus,* escrito por ella misma, se abre con esta exclamación:

"¡Que el abismo de la sabiduría increada llame al abismo de la admirable omnipotencia, para ensalzar esta incomparable bondad que hizo descender los torrentes de vuestra misericordia hasta el profundo valle de mi miseria! [31]

Al llegar al fin de este mismo libro, en un capítulo sintético, junto al catálogo de los mayores beneficios recibidos, no omitió añadir el elenco de sus ingratitudes [32], y terminó todo con la siguiente oración:

"Mientras tanto, conforme a vuestra promesa y al humilde deseo de mi corazón, dignaos conceder, a cuantos lean estos escritos con humildad, la gracia de glorificar vuestra divina condescendencia, de tener compasión de mi indignidad y de desear su propio adelantamiento. Haced, ¡oh Dios mío!, que, de estos corazones inflamados de amor y semejantes a incensarios de oro, suba hasta Vos un suavísimo perfume, que repare con exceso mi negligencia y mi ingratitud" [33].

La confidente de Gertrudis y testigo de su vida, que engrandece a porfía su sentido de la justicia, su ardiente celo por la salvación de las almas y la gloria de Dios, su exactitud en los ejercicios regulares, su compasión y discreta caridad, su sentido de delicada pureza y su extraordinaria confianza en Dios, exalta entre todas sus virtudes como la más notable su humildad:

"Entre todas ellas resplandecía especialmente la humildad, verdadera fuente de todas las gracias y guardiana de las virtudes. En efecto, se juzgaba tan indigna de los dones de Dios, que no hubiera podido consentir en aprovecharse de ellos ella sola. Por el contrario, se consideraba como un canal destinado, por una misteriosa disposición de la Providencia, a transmitir la gracia de los elegidos del Señor. No sólo se creía indigna de recibir estos dones, sino que hasta le parecía que no producían ningún fruto, si no hacía participante de ellos al prójimo, por medio de sus palabras o de sus escritos. Obraba en esto con tal amor de Dios y con un desprecio tan grande

[31] II,1 p.59.
[32] II,24 p.109-112.
[33] II,25 p.113ss.

de sí misma, que muchas veces se decía: "Aunque tuviera que sufrir más tarde los tormentos del infierno, como lo he merecido, me alegraría, sin embargo, de que Dios hubiera recogido en otras almas el fruto de sus dones". Le parecía que las gracias de Dios, depositadas en la más vil de las criaturas, habían de producir mucho más fruto que en su alma, y, por eso, estaba siempre dispuesta a recibirlas para hacer participante de ellas al prójimo, como si fuera para éste, sobre todo, para quien las había recibido. Examinándose a sí misma, se veía como la última de aquellos de quienes dice el Profeta: *Omnes gentes non sint, sic sunt coram te*: "Ante ti todas las gentes como si fueran" (Is 40,17). Y más abajo: *Quasi pulvis exiguus*: "Como un poco de polvo". Porque de igual modo que un poco de polvo, oculto bajo una pluma o bajo otro objeto semejante, es preservado de los rayos del sol por esta sombra liviana, así se ocultaba también ella, para rehuir el honor que pudiera venirle de tan sublimes favores. La gloria de éstos se la devolvía a Aquel cuya inspiración previene a los que Él justifica. Ella, por su parte, no descubría en su alma más que indignidad e ingratitud frente a unos dones tan gratuitos. No obstante esto, su deseo de la gloria de Dios la impulsaba a revelar las bondades que el Señor le prodigaba, y expresaba su intención con estas palabras: "Es justo que recoja Dios en el prójimo el fruto de los favores que ha otorgado a una criatura tan indigna como yo". Un día, durante el paseo, le dijo al Señor, con un profundo menosprecio de sí misma: "Vuestro mayor milagro, ¡oh Dios mío!, es el que pueda soportar la tierra a una pecadora como yo" [33*].

La compunción.

Es cierto que en Gertrudis el sentimiento de su indignidad y de la misericordia y bondad de Dios fué el gran instrumento de su purificación cada vez más profunda. Aunque por largos años la consumiese la enfermedad y la tuviese con frecuencia en el lecho, lo cual, naturalmente, fué en las manos de Dios un instrumento para alcanzar el mismo fin de su purificación cada vez más profunda, por lo que puede verse a través de sus escritos, también en este caso, más que por medio del dolor, como tal, ese fin se conseguía por medio de una penetración cada vez más intensa en la bondad y en la amabilidad de Dios y en su indignidad propia, sentimiento que Dios le infundía en las gracias de unión que le concedía con ocasión de su enfermedad.

Ahora bien, todo esto acontece en Gertrudis siempre en relación estricta con la vida litúrgica. Así que en ella: las gracias de intensa unión con Dios, el sentimiento profundo de la propia indignidad, el conocimiento y la corrección de los propios defectos, y la vida litúrgica, son cosas inseparables. Es visitada por Dios en la vigilia de la Asunción, mientras tiene lugar el capítulo de la comunidad después de vísperas:

[33*] I,11 p.31-33.

"No hay término que pueda expresar cómo, ¡oh luz increada!, que venís de lo alto, visitasteis mi alma con las entrañas de vuestra dulzura y de vuestra bondad. Por eso, permitidme, ¡oh fuente de todos los bienes!, permitidme que inmole sobre el altar de mi corazón la hostia de la alabanza, para que pueda experimentar con frecuencia, con todos vuestros elegidos, esta unión tan dulce, esta dulzura tan unificante, que había permanecido totalmente desconocida para mí hasta aquel instante. Cuando considero lo que había sido mi vida antes de aquel día y lo que ha sido después de él, debo proclamar sinceramente que fué aquél un don completamente gratuito y que no lo había merecido en modo alguno. Me disteis entonces un conocimiento tan luminoso de Vos, que permanecí mucho más impresionada de la dulce ternura de vuestra familiaridad, que no lo hubiera quedado con los castigos. Sin embargo, no recuerdo haber experimentado estas delicias en otros días más que en aquellos en que me llamabais Vos al banquete de vuestra mesa real" [34].

Nótense estas últimas palabras: el conocimiento de Dios y el amor de su amistad experimentados en las gracias de unión han atraído más poderosamente a Gertrudis que los otros medios de corrección, y todo esto unido con la acción litúrgica, especialmente en los días de comunión. Es un notable signo de su modo general de progresar en la purificación.

Mas en los escritos de Gertrudis, en este campo, no se tienen sólo afirmaciones generales. Más de una vez se hace alusión a la purificación en el cuadro de la vida litúrgica de determinadas tendencias menos perfectas. En varias ocasiones se habla de cierta tendencia de Gertrudis a la impaciencia [35].

He aquí un incidente:

"En los días que siguieron a la fiesta de San Bartolomé se vió invadida por una tristeza profunda e indefinible, que le hizo perder la paciencia. Como consecuencia de esta flaqueza, quedó sumergida su alma en unas tinieblas tan espesas, que le parecía haber perdido las alegrías de la presencia divina. Por fin, el sábado, mientras cantaban la antífona *Stella maris Maria*: "María, estrella del mar", recobró de nuevo la alegría espiritual por la poderosísima intercesión de la Madre de Dios. El domingo siguiente, mientras se regocijaba de saborear las dulzuras de su Dios, se acordó de su impaciencia pasada y de sus más defectos, y concibió un gran desprecio de sí misma. Entonces pidió al Señor la gracia de poder enmendarse, pero lo hizo con tal abatimiento, por causa de sus muchas y grandes miserias, que exclamó como desesperada: "¡Oh misericordiosísimo Padre!, dignaos acabar con los males a que yo no sé poner límites ni medida: *libera me, Domine, et pone me iuxta te, et cuiusvis manus pugnet contra me:* "libradme, Señor, y ponedme a vuestro lado, y que se levante contra mí cualquier mano" (Iob 17,3).

---

[34] II,2. Cf. también II,24 p.107.

[35] P.ej., II,15; II,16 p.144; III.4. Cf. I,11 p 35; I,12 p.39; I,16 p.51; III,30 p.191; III,55 p.229; III,63 p.237; IV,2 p.288.

El Señor la dió a entender que no debía despreciarse; que estas dificultades y defectos no significaban que ella no tuviese caridad, y que la caridad cubre la multitud de pecados, y que Él suele angustiar la conciencia de sus elegidos para despegarlos de las cosas terrenas [36].

Gertrudis, inteligente y ya apasionada por las letras y el estudio, poseía además el don natural de la elocuencia. Era una de esas personas que cuando hablan de cualquier motivo que les interesa lo hacen saber con tan íntimo ardor de ánimo y con tanta discreción al mismo tiempo que encantan naturalmente a cuantos las escuchan [37]. Después de su conversión a una vida más perfecta se servía de este don para hacer bien a los demás [38]. Pero podría existir algún peligro de vanidad y de complacencia en sí misma. Un día consideró que no tenía ya tanto éxito al hablar ni atraer a los demás como antes. Y se lo dijo al Señor:

"¿Cómo podréis atraer hacia Vos a otros por medio de un alma tan indigna como la mía? Ya he perdido en gran parte el don que tenía en otro tiempo de hablar e instruir?" Díjole a esto el Señor: "Si tuvieras todavía el don de la palabra, atribuirías quizás a tu elocuencia esa facilidad con que atraes hacia mí las almas. Te he privado en parte de ese don para que sepas que ese poder no procede de ti, sino que te ha sido concedido por una gracia especial" [39].

Gertrudis tenía, naturalmente, un ánimo delicado, sensible a las bellezas de la naturaleza [40]. Sus escritos, especialmente las imágenes en las que, como por misterioso reflejo de las gracias más espirituales y sublimes que la misma imaginación y sensibilidad, se traduce en cualquier modo su experiencia de la unión mística, demuestran un fondo de temperamento naturalmente delicadísimo y tan ardiente que, si no hubiera sido protegido por el ambiente y especialmente protegido, fortificado, purificado y sublimado por la gracia, hubiera podido caer en la sensualidad [41]. Esa desviación, ciertamente, no tuvo lugar [42]. Pero se comprende que tal naturaleza, habituada desde niña a las bellezas de los oficios corales, incluso después

[36] III,4 p.121ss.
[37] I,1 p.9.
[38] Cf., p.ej., I,1 p.8ss.
[39] IV,30.
[40] Cf., p.ej., II,3; I,8 p.26.
[41] Es el hecho, al que antes hemos aludido, del uso del vocabulario con evocación erótica en Gertrudis. Nótese que el fenómeno no se aplica bastante por el influjo del estilo del Cantar de los Cantares. Este libro, como ha observado muy bien el P. DOYÈRE (*Le mémorial spirituel de S. Gertrude* [París 1953] p.31), no es una fuente principal de inspiración del *Legatus*, especialmente en el libro 2, escrito por la misma Gertrudis. Y el poco lugar que el Cantar tiene en los escritos de Gertrudis, lo obtiene probablemente a través de la liturgia más bien que de modo directo.
[42] I,9.

de una entrega absoluta a Dios en una vida más perfecta, haya podido gustar en la liturgia, además del maná de vida espiritual que Dios la suministraba continuamente en ella, el aspecto de belleza artística. Esto vale especialmente para el canto gregoriano, cuyo valor estético es cosa reconocida por todos los entendidos. Es cierto que Gertrudis amó profundamente la asistencia a los oficios, especialmente los días de fiesta, y que fué para ella motivo de grandísima mortificación ser con frecuencia privada de ellos, a causa de su enfermedad [43]. Parece incluso que propiamente ella haya tenido que soportar en ese campo las purificaciones pasivas por las que han de pasar cuantos son llamados a las cimas más altas de la perfección. Como quiera que sea, el Señor la hacía ver que ser privada de los oficios a causa de la enfermedad ayudaba enormemente a la santificación, pues la purificaba de todo afecto puramente natural [44].

Es cierto, pues, que ella amó profundamente al canto gregoriano [45]. Pero también aquí quería purificarla Dios de una complacencia con visos bastante humanos.

"En cierta fiesta impedía cantar a la Santa un malhadado dolor de cabeza. Entonces preguntó al Señor por qué permitía que le sucediera esta desgracia, sobre todo en los días festivos. A lo que le respondió Él: "Por miedo a que, seducida por el encanto de las sagradas melodías, te hagas menos apta para recibir los toques de la gracia." Pero ella objetó: "Vuestra gracia, Señor, podría guardarme muy bien de caer en ese peligro". "Efectivamente—le respondió el Señor—; pero es más ventajoso para el alma el que, por medio de la prueba y del sufrimiento, le sean quitadas las ocasiones de caer, pues así tendrá el doble mérito de la paciencia y de la humildad" [46].

"Después de haber cantado maitines con perseverante devoción se preguntó la Santa si no habría desmerecido a los ojos de Dios por cualquier negligencia, pues no había gozado de las luces intelectuales que acostumbraba a recibir en la oración. Pero entonces fué divinamente instruída con estas palabras del Señor: Si se examina la balanza de la justicia, ciertamente que ha merecido ser privada de las dulzuras y luces espirituales, porque al poner un placer natural en la sonora melodía del canto has seguido el impulso de tu propia voluntad. Sin embargo, recibirá una recompensa en la vida futura, porque has preferido los trabajos de mi servicio a tu propio reposo" [47].

Aparecen también claros en Gertrudis los rasgos de un carácter que hubiera podido degenerar en fiereza, e incluso en arrebatos de resentimiento e ira [48]. Una tarde se dejó llevar

[43] Cf., p.ej., III,37 p.189; IV,9 p.324, y con frecuencia en el libro 4.
[44] Cf., p.ej., III,30 p.189.
[45] Cf., p.ej., II,16 p.87; III,30 p.85ss.; III,59; III,14; IV,41 p.417; IV,46 p.426.
[46] III,30 p.185ss.
[47] IV,41 p.418.
[48] Cf., p.ej., II,12; II,13; II,1 fin: *cervicem meam indomitam...*

de una conmoción de cólera. A la mañana siguiente, en la oración, se le presentó Cristo en una figura que inspiraba compasión, lo cual excitó en ella un fuerte remordimiento de conciencia y el preferir más bien haber visto a Cristo ausente de su alma en ese momento, "pero sólo en aquel momento en que había descuidado rechazar al enemigo que me entretenía con sentimientos tan contrarios a vuestra santidad" [49]. Otra vez se resintió fuertemente de una observación que la hizo una religiosa de su monasterio de que para encontrar verdaderamente a Jesús era preciso que ella vigilase sobre sus sentidos como velaban los pastores sobre sus rebaños.

"Esta advertencia me desagradó y me pareció fuera de propósito, pues habíais Vos fijado tan bien mi alma en vuestro amor, que me parecía poco conveniente serviros como sirve a su amo un pastor mercenario. Estuve dando vueltas en mi espíritu a estos pensamientos con abatimiento desde la mañana hasta la tarde."

A la tarde, sin embargo, al fin de Completas, mientras se recogía en el mismo lugar de la oración, Cristo mismo se dignó endulzar su tristeza con una comparación.

"Y añadiste que si se insinuara en mi espíritu cualquier influencia para obligarlo a torcer mis afecciones, fuera a la derecha, por la esperanza y la alegría; fuera a la izquierda, por el temor, el dolor y la cólera, yo debería hacer tomar en seguida esta afición, gracias a la vara de vuestro temor, el centro de mi corazón, por medio de la guarda de mis sentidos, e inmolarla, como se inmola a un cordero recién nacido, para servirla en vuestra mesa" [50].

De modo semejante instruyóla Dios sobre la necesidad del desinterés, incluso en la plegaria [51] y sobre la necesidad del deseo de padecer [52].

Poder unificador de la liturgia.

De este modo, en Gertrudis, como se nos aparece en el *Legatus* y en los *Ejercicios,* no advertimos nada de aquella lucha penosa y dramática de las purificaciones activas y pasivas que vemos en la vida de tantos santos y de tantos místicos sobre todo. Ella, desde el primer instante en que podemos seguirla, se nos aparece, como agua de una pureza cristalina, sólo enturbiada aquí y allá por alguna que otra burbuja [53]. El progreso de purificación, que también ha debido

[49] II,12.
[50] II,13.
[51] II,16 p.87.
[52] III,5.
[53] Véanse las palabras de Cristo: "Desde su infancia la he llevado entre mis brazos, conservándola inmaculada hasta el momento en que ella se unió espontáneamente a mí con toda la fuerza de su voluntad. Y entonces, a mi vez, me di a ella con mi virtud divina" (I,3).

verificarse en ella, desde el momento de su entrada en la vida mística, no aparece con gran relieve, según los documentos que poseemos. Sin embargo tampoco en ella como en cualquier otra alma que Dios conduce a las cimas más elevadas de la santidad, no pueden faltar estas purificaciones, de cualquier modo y forma que sean. Hemos puesto de relieve los rasgos característicos que encontramos en sus escritos.

Pero lo que aquí nos interesa hacer constar es que este aspecto de purificación se inserta naturalmente y sin complicaciones, como los otros elementos de su santidad, en el cuadro de su vida litúrgica, que es el de su vida espiritual. Las gracias de unión y de iluminación, recibidas en íntima unión con su vida litúrgica, ejercitan naturalmente su fuerza purificadora sobre la escoria que todavía en cierto modo la manchan y de la que ella se da cuenta en seguida a través de la luz de estas gracias. De este modo su esfuerzo moral toma un aspecto nada complicado, sino simple y al mismo tiempo eficaz. No vemos en ella penitencias extraordinarias de alguna clase; ni métodos complicados o simplemente muy estudiados para el examen de la propia conciencia y la práctica de las virtudes morales. Vemos simplemente un gran amor por la *lectio divina:* estudio reflexivo de los Padres espirituales y especialmente de la Escritura que ella: "de gramática convertida en teóloga, jamás dejó de gustar... y venían a ser para su boca, un panal de miel; para sus oídos, una dulce melodía; para su corazón, un gozo espiritual" [54]; un gran celo por la buena observancia de un monasterio [55], por la oración, por los maitines y por todos los ejercicios y por todas las prácticas regulares, de las cuales jamás se dispensaba, como hemos visto, sino por motivo de grave enfermedad [56]. Vemos especialmente a Gertrudis toda abrazada con el pensamiento y el deseo a los grandes encuentros del amor con Dios en la acción litúrgica, sobre todo en los días de fiesta y de comunión. Estos encuentros son el gran dinamismo de su vida espiritual, incluso para el esfuerzo ascético y purificador de su interior, porque de ellos toma luz y fuerza para ver siempre mejor sus imperfecciones y detestarlas, para desear ser librada de ellas y hacer el propósito de trabajar con este fin.

Especialmente ha tenido para ella grandísima importancia moral y ascética la preparación a las fiestas y a la participación en el sacrificio de la Misa. Quiere ir preparada al encuentro con Dios. De ahí el deseo de ser iluminada por el mismo Dios para disponerse del modo que a Él más agradare [57]. De ahí los ejercicios que hacía para prepararse y las plegarias que dirigía a Dios para que Él mismo la preparase

[54] I,1 p.8.
[55] I,8 p.24.
[56] I,11 p.34.
[57] Cf., p.ej., IV,20; IV,23.

con toda clase de virtudes [58]. De ahí las gracias de la iluminación de sus propios defectos en estas mismas ocasiones [59].

Esfuerzo ascético y conciencia de la gracia. La "suppletio".

De ahí también el temor de llegar al momento de la comunión o de la fiesta sin estar suficientemente preparada. Mas, ¿quién, confiando en sus propios esfuerzos, puede juzgarse suficientemente preparado para ir al encuentro de Dios? Gertrudis lo sabe muy bien. ¿A qué recurrir entonces? A su asidua práctica de la *suppletio*, es decir, a pensar, ante todo, en los méritos de Jesucristo, en los dolores, en los deseos, en las plegarias, en el amor de su santísima humanidad; de unirse a ellos y ofrecerlos al Padre para que *suplan* su indignidad, sus negligencias, sus defectos, sus pecados [60]. Con frecuencia recurre también Gertrudis a los méritos de la Virgen y de los santos. Hecho esto, a pesar de la fuerte conciencia de su indignidad y del escaso valor de sus esfuerzos ascéticos en prepararse al encuentro con Dios en la acción litúrgica, se queda plenamente tranquila. No sólo no se encuentra en ella una mínima huella de mente jansenística o pelagiana o semipelagiana, sino ni siquiera de subsconciente sobreestima del esfuerzo voluntarístico del hombre en sus relaciones con Dios. Sin rasgo alguno de tendencia laxística o quietística, en su psicología domina tranquilamente la conciencia de la soberanía de la gracia y de la *suppletio* que hace Cristo a los pobres esfuerzos de aquellos que les están unidos sinceramente con buena voluntad y pureza del corazón.

"Esta confianza le inspiraba también un modo muy espiritual de considerar la sagrada comunión, pues no leía o no escuchaba nada, concerniente al peligro de recibir indignamente el cuerpo del Señor, sin acercarse al sacramento con una esperanza más firme aún en la bondad de Dios. Si se había olvidado de rezar las oraciones con que es siempre conveniente prepararse a la comunión, no por eso se abstenía de ella, pues, como juzgaba sus actos nulos o de poco valor, creía que todos los esfuerzos del hombre, frente a este incomparable don gratuito, son como una gota de agua comparada con la inmensidad del océano. Aunque no viera ningún modo de prepararse dignamente, sin embargo, después de poner su confianza en la infinita bondad de Dios, se esforzaba con el mayor esmero por recibir el sacramento con un corazón puro y con un ferviente amor. Atribuía a sola su confianza en Dios todo el bien espiritual que recibía, y hallaba que este bien era tanto más gratuito, cuanto que

---

[58] P.ej., IV,37; IV,38.
[59] P.ej., IV,2 p.288; IV,7 p.319.
[60] Cf., p.ej., IV,17; IV,28; IV,35 p.402; IV,39; IV,40. Cf. *Ejercicios* VII p.699ss.

este don de confianza le había sido otorgado por el Autor de toda gracia, sin ningún mérito de su parte" [61].

De lo cual puede verse cuán eminentemente positivo, cristológico y teocéntrico fué el ascetismo de Gertrudis. Es uno de los frutos de su formación en la escuela de la liturgia, la cual, en el binomio inseparable Dios-hombre, gracia-esfuerzo humano, concentra la atención más sobre Dios y sobre la gracia que sobre el hombre y el esfuerzo humano y cuyo modo propio de sanar al hombre y estimular el esfuerzo humano es precisamente dirigir su atención y su amor, ante todo, sobre la gracia, sobre Cristo y sobre Dios.

El amor como homenaje incesante de alabanza y de acción de gracias.

Por eso, respecto al ejercicio de las virtudes, la vida de Gertrudis, según sus escritos, aparece sumergida principalmente en el ejercicio de las virtudes teologales, y en primera línea del amor de Dios, actuando continuamente como homenaje incesante de alabanza y de acción de gracias, incitado por el recuerdo de su grandeza y bondad, experimentadas cada vez más en las gracias recibidas. Amor siempre en acto como incesante homenaje de alabanza y de acción de gracias: parece que ésta sea verdaderamente la fórmula que expresa la nota dominante de esta vida como lirismo a Dios, pero a la que acompañan y nutren también muchas otras armonías, entre las que se encuentra un profundo sentimiento de compunción de la propia miseria. El libro segundo del *Legatus* y los *Ejercicios,* escritos por la propia mano de Gertrudis, son sumamente característicos en eso. Y la misma fisonomía no puede menos de reflejarse también en los libros III, IV y V del *Legatus* dictados por ella. Ahora bien, esa fisonomía es típicamente característica del espíritu de la liturgia, espíritu de amor adorador y de acción de gracias que determina excelentísimamente la purificación de las escorias y la adquisición de las otras virtudes.

3. La atención vital relativa dada a los diversos dogmas de la fe y la vida litúrgica en Gertrudis

Para darnos cuenta del carácter litúrgico de una espiritualidad, no menos importante que la consideración de cómo acontece y es concebida en ella la purificación y el ejercicio de las virtudes, es el darse cuenta de cuáles sean entre las verdades de la fe las que predominan efectivamente en ella la atención

[61] I,10 p.29ss.

vital explícita de un individuo determinado, o también su psicología subconsciente, y qué importancia relativa adquiere allí cada una de ellas. Conocemos ya suficientemente cuál sea el equilibrio especial que, en este campo, propone la liturgia a la psicología del creyente. Ahora bien, es cosa notabilísima cómo el gran armazón de la visión litúrgico-dogmática del mundo, explicado en los tres primeros capítulos de esta obra, se reproduce en Gertrudis con mucha fidelidad, salvo, por defecto, algunos rasgos menos o nada destacados (principalmente la visión de la historia sagrada en su preparación en el Antiguo Testamento creo que falta del todo, y la lucha contra Satanás apenas se acentúa en los escritos gertrudianos) [62] y salvo, como por exceso, un conjunto de devociones en el sentido moderno cuyas relaciones con el cuadro litúrgico serán estudiadas más adelante.

Como quiera que sea, quede en claro ya desde ahora que esas consideraciones devotas, como la del Sagrado Corazón de Jesús, la pasión de Cristo, los miembros de Cristo, las llagas de Cristo, aunque aparezcan a primera vista a un lector moderno de las *Revelaciones* y de los *Ejercicios* y aunque, efectivamente, los historiadores de la espiritualidad, al indagar el origen y desarrollo de la piedad moderna, se complacen en resaltar fuertemente, no rompen en la psicología de Gertrudis el equilibrio respectivo de los dogmas según la visión propuesta por la liturgia. Están subordinados a ello, lo completan, o, si se quiere, se mezclan con ello, pero no lo apagan. Mucho menos lo apaga, como hemos visto en su lugar, lo que un lector moderno de las *Revelaciones* podría estar tentado en llamar algo apresuradamente la exagerada importancia, en el concepto de la vida espiritual que resulta de estas obras, dada a las visiones y a las revelaciones. Considerando profundamente las cosas, se nota sin dificultad que lo que domina, efectivamente, la psicología de nuestra mística no es otra cosa, en su esencia, que la gran visión dogmática actuada por la liturgia. De este modo la liturgia no es sólo el cuadro externo de la vida de Gertrudis, sino la misma forma interna y determinante de su visión de los dogmas y del lugar relativo que da a cada uno en todo el conjunto.

La Santísima Trinidad.

En el *Legatus* y en los *Ejercicios* la primera cosa que se encuentra es siempre Cristo. Mas es fácil advertir que Cristo es, ante todo, el mediador. De Cristo se sube incesantemente al Padre, a la Trinidad, y, aunque más raramente, a Dios. El centro y el vértice de la atención de Gertrudis no es simple-

[62] Cf., p.ej., IV,49 p.481ss.; V,32 p.606; *Ejercicios* I p.619ss.625; V p.671.

mente Cristo, ni simplemente la Trinidad, sino que su mente sigue una dialéctica cristológico-trinitaria. El pensamiento de Gertrudis va incesantemente de Cristo a la Trinidad [63], a propósito de la cual usa con frecuencia la fórmula: *fulgida semperque tranquilla Trinitas* [64], y a la cual gusta referirse con las fórmulas litúrgicas de la fiesta de la Trinidad. Esta fiesta, con su modo de considerar el misterio principalmente bajo el aspecto intratrinitario y sus fórmulas acentuadamente admirativas y contemplativas, parece haber sido muy grata a Gertrudis [65]. Las visiones de Gertrudis tienen por objeto frecuentísimamente lo que acontece en el cielo en presencia de la Trinidad. Con frecuencia se ve ante el Padre, al que Cristo la presenta [66]. A veces es la Virgen o su ángel de la guarda quien hace el mismo oficio [67]. Muchas veces contempla a Cristo, que suplica al Padre por Gertrudis o por los hombres y le ofrece sus méritos para suplir sus defectos y perdonar sus pecados [68]. En la fiesta de la Anunciación:

"Durante las vísperas, al cantar la antífona: *Haec est dies,* cuando llegaron estas palabras: *Hodie Deus homo factus est,* se arrodilló la comunidad, para venerar el gran misterio de la Encarnación del Señor. Al oír dichas palabras el Hijo de Dios y Rey supremo, emocionado por ellas, como si le recordaran el amor que le obligó a hacerse hombre por nosotros, se levantó rápidamente de su trono real y, permaneciendo de pie con respeto ante Dios Padre, le dijo: *Fratres mei venerunt ad me:* "Han venido a mí mis hermanos" (Gen 46,31)" [69].

O bien el texto siguiente:

"En el domingo *Invocabit,* creyendo la Santa insuficiente su preparación para la comunión, suplicó devotamente al Señor se dignara atribuirle el santo ayuno de cuarenta días y cuarenta noches que había soportado Él aquí abajo por nuestra salud, para poder suplir así el ayuno de Cuaresma que ella no podía practicar por causa de sus enfermedades. Al oír esta petición el Hijo de Dios, se levantó gozoso y diligente, y fué a doblar sus rodillas ante Dios su Padre, diciéndole al mismo tiempo: ¡Oh Padre mío!, por ser vuestro único y coeterno y consubstancial Hijo, conozco en mí insondable sabiduría toda la extensión de la flaqueza humana mucho mejor que esta misma criatura y que toda otra cualquiera. Por eso me compadezco de mil maneras de esta flaqueza. En mí deseo de remediarla,

---

[63] Cf., p.ej., II,5 p.70ss.; II,7 p.73; III,12 p.336; IV,2 p.290ss.; V,12 p.336; IV,35 p.399; especialmente IV,41.
[64] P.ej., II,7, p.73; II,11 p.80.
[65] Cf., p. ej., IV,41.
[66] P.ej., III,17 p.147; III,18 todo el capítulo, especialmente p.159; III,30 p.177ss.; IV,19 p.360.
[67] P.ej., III,23.
[68] P.ej., III,18 p.151-53; III,30 p.184ss.; III, 31; III,40 p.204; III,41; IV,6 p.316; IV,9 p.324; IV,25; IV,39 p.412.
[69] IV,12 p.337.

os ofrezco, santísimo Padre mío, la abstinencia de mi sagrada boca, para reparar con ella las palabras inútiles que ha dicho esta elegida. Os ofrezco también, ¡oh Padre justísimo!, la mortificación impuesta a mis santísimos oídos, para reparar de este modo todas las faltas en que haya incurrido ésta por el sentido del oído. Os ofrezco además la mortificación de mis ojos, para lavar todas las manchas que hubiere podido contraer ésta con miradas ilícitas; y la mortificación de mis manos y de mis pies, por todas las imperfecciones de sus obras y de sus pasos. Finalmente, ofrezco, Padre amantísimo, a vuestra Majestad mi delífico Corazón, por todos los pecados que ella hubiere cometido de pensamiento, de deseo y de voluntad. Entonces pareció le ver su alma delante de Dios Padre, cubierta con vestidos blancos y rojos y adornada con ricos aderezos, como una hija de alta prosapia" [70].

"Después de esto, se adelantó inmediatamente el Espíritu Consolador por entre el Padre y el Hijo y, poniéndose delante del alma, llenó con su resplandor el corto espacio de que ya hemos hablado, el cual representaba la profunda indignidad del alma. Despojada totalmente el alma de su miseria por la fuerza de esta claridad divina, fué gozosamente sumergida en la fuente viva de la eterna luz" [71].

En la misma ocasión, durante la Misa, instruyóla el Señor sobre las palabras que se leen en la epístola: *in Spiritu Sancto*, cuyo sentido es que la buena voluntad para practicar las virtudes nos es dada por el Espíritu Santo.

Otras veces Gertrudis misma ofrece todo al Padre por medio del Hijo, o por medio del Hijo y del Espíritu Santo, como en la fórmula siguiente: "Señor, te ofrezco esta obra por medio de tu único Hijo en la virtud del Espíritu Santo, para eterna alabanza" [72]. O bien Gertrudis ofrece al Padre el mismo Hijo, sus méritos o la hostia santa [73]. Otras veces es el Padre mismo quien habla a Gertrudis o la bendice y la adorna de virtudes [74]. En otras se le aparece el Espíritu Santo obrando en ella o en otros [75]. A propósito del Espíritu Santo, es notable en ella la fórmula que con frecuencia usa: *in Spiritu Sancto; in virtute Spiritus Sancti*. Más de una vez contempla Gertrudis en el cielo a la Trinidad que infunde gozo y delicias en los santos:

"En la fiesta de Todos los Santos vió en espíritu la Santa inefables misterios referentes a la gloria de la adorable Trinidad y cómo esta bienaventurada y gloriosa Trinidad, encerrada dentro de sí misma, sin principio ni fin, sobreabunda en gozo y en bienandanza y proporciona a todos los santos la alegría y la gloria eternas. Sin embargo, le fué completamente imposible traducir lo que había contemplado con tanta claridad en el espejo de la luz divina, no

[70] IV,17 p.354ss.
[71] Ibid., p.357.
[72] III,30 p.184.
[73] P.ej., III,18 p.153; IV,25; IV.39 p.412.
[74] P.ej., IV.2 p.288ss.292.
[75] P.ej., III,48; IV,17 p.357.

revelando más que lo que va a seguir, y aun esto tuvo que explicarlo por medio de una especie de parábola" [76].

Con estas últimas expresiones se alude claramente, como nos daremos cuenta mejor cuando estudiemos directamente la cuestión, a una visión mística inefable de la Trinidad, considerada por los autores místicos como la gracia más sublime de que pueda gozarse aquí abajo.

Cristo, mediador.

Es cosa inconcusa que Gertrudis sube hasta la Trinidad a través de Cristo, hombre y Dios, con una acentuación particular sobre la humanidad de Cristo, unida en Él a la divinidad y como mediadora entre Dios y los hombres [77]. He aquí un texto característico:

"En la fiesta de la resplandeciente y siempre tranquila Trinidad recitó la Santa en honor de este misterio el siguiente verso: "Gloria a Vos, soberana, excelentísima, gloriosísima, nobilísima, dulcísima, benignísima, siempre tranquila e inefable Trinidad; Deidad una e igual antes de todos los siglos, ahora y por siempre jamás". Al ofrecer esta oración al Señor, se le apareció el Hijo de Dios revestido de su humanidad, en la cual se llama *menor que el Padre*. Estaba delante de la adorable Trinidad con toda la gracia y frescura de su juventud. En cada uno de sus miembros había una flor de tal brillo y tal belleza, que nadie de aquí abajo podría formarse una idea de ella. Esta visión quería significar que, hallándose la pequeñez humana en la absoluta imposibilidad de llegar jamás a la inaccesible alabanza de la suprema Trinidad, se ha apoderado de nuestros débiles esfuerzos Jesucristo, en esa humanidad por la que Él es llamado menor que el Padre, y los ha ennoblecido, para hacer de ellos un holocausto digno de la suprema e indivisa Trinidad.

Al cantar las Vísperas, presentó el Hijo de Dios a la gloriosa Trinidad su sagrado Corazón, que Él mismo tenía en sus dos manos, como una melodiosa lira. Sobre esta lira iban a resonar dulcemente ante Dios el fervor de las almas y todas las palabras de los cánticos sagrados. Los que cantaban sin devoción especial, por rutina o buscando una satisfacción puramente humana, no producían más que un sordo murmullo sobre las cuerdas más bajas; en cambio, los que se dedicaban a cantar devotamente las alabanzas de la adorable Trinidad, hacían resonar, por medio del Corazón de Jesús, una suave y melodiosa vibración en las cuerdas más sonoras. Cuando se cantó la antífona: *Osculeter me*, se oyó una voz que, saliendo del trono, dijo: "Acérquese mi Hijo muy amado, en quien tengo todas mis complacencias, y dé un beso infinitamente dulce a todo cuanto encierra de delicias mi esencia". Acercándose entonces el Hijo de Dios, en forma humana, dió este dulce beso a la incomprensible Divinidad, a la que sólo su santa humanidad ha merecido estar apegada por el lazo de una inseparable unión... La Santa comprendió también que,

[76] IV,55 p.471. Cf. también IV,12 p.334ss.
[77] Cf., p.ej., III,20 p.162; IV,35 p.406; IV,41.

cada vez que se nombraba en esta fiesta la persona del Hijo, Dios Padre colmaba a este bienamado Hijo de sus incomparables e infinitas ternezas, las cuales glorificaban maravillosamente la humanidad de Jesucristo y, al mismo tiempo, los elegidos recibían por esta glorificación un nuevo conocimiento de la incomparable Trinidad.

Al cantar, durante los laudes, la antífona: *Te iure laudant,* alabó, la Santa con todas sus fuerzas a la adorable Trinidad, deseando poder cantar esta antífona en la hora de su sagrada agonía con un fervor capaz de consumir sus fuerzas y de hacerle perder la vida alabando a Dios. La resplandeciente y siempre tranquila Trinidad pareció inclinarse entonces con amor y ternura hacia el santísimo Corazón de Jesús, que era tocado en su presencia y resonaba con dulzura, bajo la forma de una maravillosa lira, y añadió a esta divina lira tres cuerdas, las cuales se pusieron acordes con la invencible omnipotencia del Padre, con la sabiduría del Hijo y con la benignidad del Espíritu Santo, para pagar sin cesar todas las deudas de su alma con entera satisfacción de la Santísima Trinidad" [78].

Cuando se piensa que textos semejantes se encuentran esparcidos por toda la obra de Gertrudis; que al mismo concepto expresado en ellos se añade el gran tema de la *suppletio* por medio de Cristo, tema tan central en las místicas de Helfta y tan importante, especialmente, en Santa Gertrudis; que los mismos temas del Sagrado Corazón, de la pasión de Cristo, de sus llagas, de la eucaristía como presencia real, tan destacado en ella, se unen íntimamente con el de la *suppletio* por medio de Cristo y son como otras tantas escalas por las cuales Gertrudis, por Cristo, sube hasta el Padre; que finalmente, como aparecerá mejor en seguida, en las mismas gracias místicas de la más alta contemplación, aparece en Gertrudis continuamente la mediación de Cristo, puede comprenderse cuán profundamente haya vivido Gertrudis el *Per Dominum Nostrum Iesum Christum Filium tuum* de la liturgia.

Liturgia celestial.

Otro pensamiento central en la espiritualidad de Gertrudis es la costumbre de considerar en las acciones litúrgicas las realidades celestes que corresponden con ellas; de pasar de la liturgia terrestre a la liturgia celeste, de la liturgia de los hombres a la de Cristo, de los ángeles y de los bienaventurados, y de considerar la liturgia terrestre sobre el fondo de la celeste. Muchas visiones suyas tienen por objeto precisamente lo que acontece en el cielo mientras se celebra la liturgia aquí abajo. Los textos citados hasta aquí sobre la Trinidad y sobre Cristo son un exponente de ellos. Pero existen, además, otros sumamente característicos, como la visión de los maitines de la Asunción, cantados en el cielo, cantados por los ángeles y por los

[78] IV,41 p.415ss.

santos mientras los cantaba la comunidad en la tierra [79]. Digna de mención en este sentido es la visión de la Misa celebrada por el mismo Cristo en el cielo, con los ángeles y los bienaventurados, a la que Gertrudis asistió en espíritu, mientras en la tierra su comunidad cantaba la Misa *Gaudete in Domino,* a la cual no pudo estar presente por hallarse enferma. Todas las partes de la Misa fueron cantadas en esa ocasión por Cristo, por los ángeles y por los santos. Después del *Sanctus,* por ejemplo, cuando los bienaventurados terminaron de cantar: *Dominus Deus sabaoth,*

"se levantó de su trono real el Señor Jesús, verdadero Sacerdote y Pontífice supremo, y presentó con sus dos manos a Dios Padre su sacratísimo Corazón, bajo la forma de altar de oro de que ya hemos hablado, inmolándose Él mismo por la Iglesia de un modo tan inefable y tan noble, que ninguna criatura es digna de penetrar o de aspirar a comprender este misterio. En este mismo instante, en que el Hijo de Dios ofrecía su sagrado Corazón a Dios Padre, sonó la campana del monasterio, anunciando la elevación de la hostia en la iglesia. El Señor realizaba, pues, al mismo tiempo en el cielo lo que ejecutaba en la tierra por medio de su ministro. Sin embargo, la Santa ignoraba por completo la hora que era y lo que se cantaba en la Misa en aquel instante" [80].

Se admirará el profundo concepto teológico y tradicional, explicado en su lugar, que encierran estas representaciones imaginativas. El mismo concepto se encuentra también en otras visiones en que se aparece Cristo presidiendo la Misa y los oficios litúrgicos que se realizan en la iglesia o en el capítulo de las monjas [81]. Entre estas visiones, es notabilísima la de Cristo, rodeado siempre de ángeles y de santos, que preside en persona el rito que en la vigilia de Navidad se celebra en el capítulo de la comunidad [82].

La unitotalidad del cosmos.

Es agudo en Gertrudis, y específicamente derivado de la liturgia, el sentido de la unidad de todo el cosmos: ángeles, santos, almas del purgatorio, hombres o Iglesia militante; unidad concretizada y realizada principalmente en la acción litúrgica.

La Virgen.—El lugar de la Virgen en la espiritualidad de Gertrudis es indudablemente grande, como era de esperar en un alma que vive en la primitiva tradición cisterciense. Gertrudis recibió del mismo Cristo a la Virgen como especial protectora y guía [83], por lo cual, al fin del segundo libro del *Legatus,* en

[79] IV,48 p.434ss.
[80] IV,59 p.490ss. Igualmente, SANTA MATILDE, *El libro de la gracia especial* II,5.
[81] P.ej., IV,59; III,17.
[82] IV,2 p.293ss. El mismo hecho en el *Libro de la gracia especial* I,7.
[83] III,1 p.118.

el capítulo en que resume todas las gracias recibidas, dice: "Finalmente, me habéis dado por abogada a vuestra dulcísima Madre, la bienaventurada Virgen María, recomendándome varias veces a Ella con tanta ternura como la que pondría un esposo al confiar a su propia madre la esposa por él elegida" [84]. Navidad, las fiestas de la Virgen en el año litúrgico, son siempre para Gertrudis momentos de intensa preparación espiritual y de grandes gracias. Y, en general, todos los textos de la liturgia que se refieren a la Virgen son para ella ocasión de elevarse a Ella con el pensamiento y con el afecto. María ocupa siempre un lugar de honor en el cuadro en que Gertrudis, en tales ocasiones, recibe sus gracias. He aquí, por ejemplo, un texto característico del concepto que se formaba Gertrudis del lugar de María en el cielo y en la tierra: en la fiesta de la Anunciación:

"En Maitines, durante el canto del invitatorio: *Ave María*, etc., vió la Santa tres impetuosos arroyos que brotaban, como de su fuente, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y que corrían después hasta el corazón de la Virgen Madre, para remontarse de nuevo, con la misma rapidez, a su fuente divina. Esta influencia de la Santísima Trinidad es la que había hecho que la Bienaventurada Virgen llegara a ser omnipotente cerca del Padre, llena de sabiduría cerca del Hijo, y llena de bondad cerca del Espíritu Santo. La Santa comprendió también que, a cada *Ave María* que rezan devotamente los fieles, estos tres arroyuelos rodean por todas partes a la Bienaventurada Virgen, atraviesan su santísimo corazón y se remontan luego otra vez a su fuente primera, causando con ello admirables efectos. Porque este flujo y reflujo se transforma en fuentes de alegría, de delicias y de felicidad sin fin, las cuales invaden a los ángeles y santos, mientras que los fieles sienten renovarse en ellos, al repetir esta salutación, todo el bien que les ha venido por el misterio de la Encarnación" [85].

Angeles.—No menos vigoroso es el sentido de Gertrudis acerca de la unidad con el mundo angélico. Hemos visto que en las visiones de lo que acontece en el cielo en torno a la Santísima Trinidad, o en las de Cristo que preside invisiblemente los oficios litúrgicos de la tierra, los ángeles están siempre presentes como la corte en torno a su rey. Éste no es más que un punto en que se manifiesta el sentido de Gertrudis por la unidad con el mundo angélico. Existen otros que demuestran que esa unidad era para ella una realidad profundamente vivida. En el capítulo sintético, al fin del libro segundo del *Legatus*, da gracias a Dios no sólo porque le ha dado por protectora especial a la Virgen, sino también porque le ha concedido la protección constante de los ángeles:

---

[84] II,23 p.108.
[85] IV,12 p.334ss.

"Muchas veces enviabais para mi servicio especial a los más nobles príncipes de vuestra corte celestial, no sólo a los ángeles y a los arcángeles, sino también a los ministros de las más altas jerarquías. Vuestra bondad, ¡oh Señor!, los escogía en armonía con sus aptitudes especiales y con mis necesidades espirituales" [86].

Naturalmente, el ángel custodio ocupa un puesto especial en la atención de Gertrudis. Una vez

"asistía la Santa a Misa con toda su mayor devoción posible. Al llegar al *Kyrie eleison,* la tomó entre sus brazos, como a un niño, el ángel que Dios la había dado por custodio, y la presentó a Dios Padre para que la bendijera diciendo: "¡Oh Padre todopoderoso!, bendecid a esta vuestra hijita"... Luego la presentó al Hijo, diciendo: "¡Oh Hijo del Rey eterno!, bendecid a la que es vuestra hermana"... Finalmente la presentó al Espíritu Santo con estas palabras: "Bendecid, ¡oh amigo de los hombres!, a la que es vuestra esposa" [87].

Otra vez Gertrudis parece ver a su ángel custodio en el cielo, tendiendo uno de sus brazos al Señor y otro a la Santa, y oyó que decía: "Animado por tan larga intimidad con que he inclinado con tanta frecuencia al Esposo divino hacia esta alma, y con que he elevado a esta alma hacia el Esposo por medio de la alegría espiritual, me atrevo a acercarme en este momento" [88].

En el mismo sitio se lee que

"un día, próximo a la fiesta del arcángel San Miguel, en que debía comulgar la Santa, hallábase ésta meditando en los auxilios que la liberalidad divina se dignaba otorgar a su indignidad por medio de los otros espíritus bienaventurados. Entonces deseó pagarles este servicio de alguna manera, y ofreció al Señor el vivificante sacramento de su cuerpo y de su sangre. Dijo, pues: ¡Oh amadísimo Señor!, os ofrezco este admirable sacramento en honor de los grandes príncipes de vuestra corte celestial y por el aumento de su gozo, de su gloria y de su felicidad". Entonces el Señor, atrayendo y uniendo con su divinidad, de un modo tan maravilloso como inefable, el sacramento que le había sido ofrecido, derramó sobre los espíritus bienaventurados delicias tan grandes, que, si no hubieran estado ya en la gloria, esto hubiera bastado para colmarles de dicha. Al ver esto, vinieron a saludar con respeto y por turno a la Santa todos los órdenes de los ángeles..." [89]

De este modo le agradecían su obsequio. Naturalmente, se encuentra en Gertrudis la persuasión tradicional de que los ángeles están presentes en los oficios litúrgicos. Ya hemos visto cómo los ángeles están presentes en la celebración de la Misa

[86] II,23 p.108. Cf. también *Ejercicios* I p.622ss; II p.627ss.; VI p.686.688.
[87] III,24 p.167ss.
[88] IV,53 p.466.
[89] IV,53 p.465ss

a propósito de aquellas visiones en que Cristo aparecía celebrando la Misa. Veamos también cómo están presentes en la salmodia. En la vigilia de Navidad:

"Durante el himno de Vísperas, al *Gloria tibi, Domine,* vió la Santa una gran multitud de ángeles que volaban en torno a las hermanas y cantaban alegremente con ellas esta misma estrofa. Entonces preguntó al Señor, qué provecho sacan los hombres cuando se unen a ellos los ángeles en la alabanza divina y en la salmodia; pero el Señor no le respondió nada. Sin embargo, ella continuó buscando laboriosamente la solución de esta duda, llegando a comprender, por fin, por inspiración divina, que los ángeles, cuando están presentes en nuestras fiestas de la tierra, piden al Señor conceda, a los que les imiten en la devoción, la igualdad con ellos por medio de una verdadera pureza de cuerpo y alma" [90].

Los santos.—Gertrudis tenía constantemente presente el pensamiento de los santos, como lo demuestra el hecho de que, en las visiones del cielo, contempla siempre a los santos que, junto con los ángeles, asisten a Cristo y a la Trinidad y están en derredor suyo, formando su corte. Demuéstralo también la serie, no pequeña, de revelaciones, referidas especialmente en el libro IV del *Legatus,* tenidas en las fiestas de los santos y en torno a los mismos y durante el año litúrgico. Gertrudis muestra un afecto especial por San Juan Evangelista, que había recibido del Señor por especial protector [91], por San Benito, San Bernardo, San Agustín y San Gregorio.

Las almas del purgatorio.—Se ha notado por todos los historiadores de la espiritualidad la tierna solicitud de Gertrudis por las almas del purgatorio. Cada día se esforzaba por acudir en su ayuda con la oración, en la cual encontraba también gran provecho para sí misma. Así, un día de Navidad, durante la Misa *Dominus dixit,* se esforzaba por reanimar su fervor, pero sin obtener resultado, hasta el momento en que se puso a rogar por los pecadores, por las almas del purgatorio y por cuantos se encontraban en alguna tribulación. Inmediatamente sintió Gertrudis los efectos de esa oración. Y así sucedía habitualmente. Gertrudis recordaba a este propósito cierta tarde en que determinó anteponer el recuerdo de las almas de los difuntos, recitando la colecta: *Omnipotens sempiterne Deus, cui numquam sine spe misericordiae...* al recuerdo que solía tener por sus padres al recitar la oración: *Deus qui nos patrem et matrem...* De lo cual Cristo se mostró sumamente complacido [92]. Pero donde Gertrudis rogaba por los difuntos de modo especial era durante la celebración litúrgica, principalmente durante la Misa. He aquí cómo lo hizo un día próximo a la Asunción:

[90] IV,2 p.297.
[91] IV,4.
[92] II,16 p.87.

"A la elevación de la hostia, durante la Misa, rogó la Santa al Señor por las almas de todos los fieles difuntos, para que Él se dignara librarlas de sus penas el día de su gozosa Ascensión. Entonces le pareció ver que el Señor arrojaba en medio del purgatorio barritas de oro, provistas de tantos garfios como oraciones se le ofrecian por dichas almas. Cada uno de los garfios retiraba a algunas almas de aquel lugar de tormentos, para colocarlas luego en las rientes praderas del eterno reposo. Por esta visión comprendió la Santa que, si se unen varias personas por caridad, para rogar por las almas del purgatorio, pueden librar gran número de ellas, sobre todo de aquellas que, durante la vida, practicaron de un modo especial las obras de caridad" [93].

La Iglesia militante como cuerpo de Cristo y comunión de los santos.—Todo esto dice bastante sobre la viva realidad en la psicología de Gertrudis del concepto sobre el cuerpo místico como unión en Cristo mismo de la Iglesia militante con los ángeles y los santos y las almas del purgatorio. Pero no menos agudo es en Gertrudis el sentido de la Iglesia militante considerada en sí misma como cuerpo místico de Cristo y comunión de los santos, con diversos miembros, diversas funciones, diversas necesidades, en las que, en un aspecto sobrenatural, por libre aceptación de Dios, unos son solidarios con otros, Dios acepta las intercesiones y los méritos de unos en beneficio de otros, y cada uno tiene deberes precisos para con los otros en beneficio de todo el cuerpo. El concepto de Cristo, que, en cierto modo, se identifica con los mismos fieles sus miembros incluso imperfectos, o directamente pecadores, encuentra, por ejemplo, una vigorosa expresión en aquella visión en la que parece a Gertrudis ver a Cristo:

"Mientras rogaba por una persona, se le apareció Jesucristo, Rey de la gloria, para mostrarle, bajo la forma física de su cuerpo, a la santa Iglesia, la cual es su cuerpo místico, pues Él es llamado Esposo y Cabeza suya, como lo es en realidad. Se le apareció, pues, con el costado derecho adornado de magníficos vestidos reales, mientras todo su costado izquierdo estaba desnudo y cubierto de llagas. La Santa comprendió que la parte derecha representaba a todas las almas elegidas que pertenecen a la Iglesia y que son prevenidas por el Señor con las bendiciones de su dulzura, por un don especial de la gracia y por los méritos de sus virtudes personales. La parte izquierda, por el contrario, figuraba a los imperfectos, los cuales están todavía cargados de vicios y defectos" [94].

La visión quiere inculcar enteramente la necesidad de que todo cristiano trate con gran prudencia y caridad a cada miembro de Cristo, no sólo a los buenos, sino también a los pecadores:

---

[93] IV,35 p.404.
[94] III,75 p.264s.

"Si, según esta revelación—se observa al fin del mismo capítulo—, el Señor parece identificarse con su Iglesia, hasta el extremo de que los buenos son como el costado derecho de su cuerpo y los malos el costado izquierdo, todo cristiano debe buscar con la mayor atención el modo de poder ayudar al miembro sano o al miembro enfermo de Cristo[95].

La verdad de la participación de los méritos y de las oraciones entre los miembros de la Iglesia militante sentíala vigorosamente Gertrudis, como lo demuestra el texto siguiente:

"Habiéndose encomendado devotamente otra persona a las oraciones de la Santa, entró ésta en el oratorio y pidió en seguida al Señor hiciera que dicha alma tuviera parte en todas las obras buenas que Dios permitiera ejecutar a su indigna sierva, es decir, en sus ayunos, oraciones, y demás actos de piedad. Respondióle el Señor: "Comunicaré a esa alma todos los favores que la liberalidad sin límites de mi divinidad te concede gratuitamente y los que te concederá hasta la muerte". Replicó luego la Santa: "Puesto que la Iglesia entera participa de todo lo que os dignáis realizar en mí o por mí, indigna sierva vuestra, y también en todos vuestros elegidos, ¿recibirá de vuestra bondad esta persona algo más cuando, con interés especial, os suplico hagáis participante de los beneficios que me otorgáis a mí?" Respondióle a esto el Señor... "... aunque la Iglesia participa de todos los favores concedidos a cada uno de los fieles en particular, el alma que los recibe personalmente saca de ellos mayor provecho; y luego, aquellos a quienes ella desea comunicárselos, sacan también de ellos más ventaja que el resto de los demás cristianos"[96].

Por lo mismo sentía Gertrudis fuertemente la necesidad de rogar por toda la Iglesia militante y suplir las negligencias y las ofensas que se hacen al Señor. El mismo Señor la mostró cómo debía de hacerlo, cuando la enseñó a dividir con este fin la jornada en tres partes:

"Desde por la mañana hasta la hora de Nona me tributarás, desde el fondo del corazón y en nombre de toda la Iglesia, alabanzas y acciones de gracias por todos los beneficios de que he colmado a los hombres desde el principio del mundo hasta el presente, y especialmente por la inmensa misericordia con que me inmolo todos los días sobre el altar, desde por la mañana hasta la hora de Nona, por la salvación del mundo. Sin embargo, los hombres ingratos parecen despreciar todos estos bienes, para entregarse a la embriaguez y a la satisfacción de sus depravados gustos... Desde la hora de Nona hasta la tarde te ejercitarás en toda clase de buenas obras, uniéndolas con los actos santísimos que practicó mi humanidad. Obra así con la intención de expiar la negligencia universal con que el mundo responde a mis beneficios.

"... Por la tarde acuérdate, con amargura de tu corazón, de la impiedad del género humano, pues no sólo me ha negado el homenaje

[95] Ibid., p.267.
[96] III,76 p.268ss.

de su agradecimiento, sino que ha provocado también mi cólera con toda clase de pecados. En expiación de todos estos crímenes ofréceme tus penas, unidas a las amarguras de mi Pasión y de mi muerte" [97].

De este modo procuraba Gertrudis con frecuencia desagraviar con sus oraciones, sus buenas obras y, sobre todo, con su amor, los pecados y las negligencias que se cometen en la Iglesia [98].

Profundísima era, en este contexto, la conciencia en Gertrudis de que el oficio divino, recitado oficialmente en la Iglesia, tiene un valor particularísimo de impetración ante Dios, porque, realizado por mandato de la Iglesia como tal, quien lo recite realízalo *in persona Ecclesiae* y Dios, a este título, acepta aquellas súplicas en beneficio de toda la Iglesia. Un día, mientras rogaba por una persona que se había recomendado a sus oraciones para que pudiese desempeñar dignamente el oficio de hebdomadaria en la lectura de los salmos,

"vió en espíritu al Hijo de Dios tomar consigo a dicha hermana, para presentarla ante el trono del Padre Eterno. El Hijo rogó después a su Padre celestial hiciera partícipe a dicha alma del ardiente amor y de la felicidad con que Él mismo había deseado la gloria de su Padre y la salvación del género humano. Quería que, ayudada la hebdomadaria con este auxilio, pudiera conseguir la realización de todos sus deseos. Cuando el Hijo terminó de invocar a su Padre, esta persona, por la que Él había rogado, apareció cubierta con vestidos semejantes a los suyos. Y, así como leemos que el Hijo de Dios está de pie ante el Padre, para interceder por su Iglesia, así estaba también esta persona de pie, como otra reina Ester, ante Dios Padre, para rogar con el Hijo por su pueblo, es decir, por su comunidad. Cumplió toda su obligación sin abandonar esta actitud; y el Padre celestial aceptó sus palabras de dos maneras: primero, como un señor que recibe de un fiador el importe de la deuda de que éste sale garante por los deudores; luego, como un señor que recibe de su mayordomo una suma de dinero para repartirla entre sus amigos preferidos. La Santa vió además al Señor escuchar todas las oraciones que dicha hermana le dirigía por la comunidad, y colocar delante de Él a dicha persona, para que entregara a las otras hermanas del monasterio todo cuanto quisiera pedir para ellas" [99].

Toda la creación.—El concepto de la unidad con la criatura inferior en la gran visión del reino de Dios, sin tener en los escritos gertrudianos un relieve muy acentuado, aparece en ellos lo suficientemente clara. En el pasaje siguiente puede verse el ansia de Gertrudis por presentar todo lo creado en obsequio del Creador. En una fiesta de la Epifanía:

---

[97] IV,14 p.343.
[98] Cf., p.ej., IV,21 p.362-64.
[99] III,82 p.275.

"Mientras se leían estas palabras del Evangelio: *Et procidentes adoraverunt eum,* etc., excitada la Santa por el ejemplo de los Magos, se elevó en espíritu a un gran fervor y se prosternó a los pies del Señor con la más humilde devoción, para adorarle en nombre de todo cuanto existe en el cielo, en la tierra y en los infiernos. Sin embargo, como no encontrara ninguna ofrenda digna de Dios, se puso a recorrer el mundo con el más ansioso deseo, buscando por toda la creación alguna cosa que pudiera ser ofrecida a su único Amado. Mientras corría así, con la sed de sus fervientes deseos, jadeante y abrasada de amor, halló cosas despreciables, que toda criatura hubiera desechado como inútiles para poder contribuir a la alabanza y a la gloria de Dios. Sin embargo, ella las tomó con avidez, para ofrecérselas al único a quien debe servir toda criatura. Encerró, pues, en su corazón todas las penas, dolores, temores y ansiedades que han podido sufrir las criaturas, no por la gloria de Dios, sino como consecuencia de la flaqueza humana, y se las ofreció al Señor como una mirra escogida. En segundo lugar, juntó toda la falsa santidad, la devoción de apariencia que han afectado los hipócritas, los fariseos, los herejes y todas las gentes de esa índole, y se la presentó al Señor como el sacrificio de un incienso de agradable olor. Por la tercera ofrenda se esforzó en recoger el afecto natural y hasta el mismo falso e impuro amor derrochado en vano por tantas criaturas, para presentárselo a Dios como un oro muy precioso. En virtud del ardiente y amoroso deseo con que ella se esforzaba por enderezar todas las cosas a la gloria de su Amado, estas miserables ofrendas se tornaron como el oro purificado en el crisol y separado por la fusión de todas sus escorias. Entonces la Santa se las presentó así al Señor, después de haberlas comunicado este maravilloso valor" [100].

Que estas ansias de Gertrudis por conducir a todas las criaturas a alabar y glorificar a Dios se extienden también a las criaturas inferiores, se ve claramente también en su ejercicio sexto, en el que se incita al alma a alabar y a dar gracias a Dios. Entre otras cosas, así amonesta a la lectora:

"Ahora, como casi completamente derretida y desfallecida por la contemplación de la inmensidad de las riquezas y de las delicias de la gloria de tu Dios, por la contemplación de la inestimable belleza de su alabanza, por la contemplación de la gloria de los que le asisten y de la meliflua hermosura de su esplendidísimo y gloriosísimo rostro, invita a todas las criaturas a que le alaben, diciendo el himno: *Benedicite omnia opera Domini Domino*" [101].

La confidente de Gertrudis, resaltando con insistencia su profundo sentido de compasiva caridad por todos los sufrimientos, añade con vigor que extendía este sentido a todas las criaturas inferiores:

"Su tierna compasión no se ejercitaba solamente con los seres racionales, sino que alcanzaba también a todas las criaturas. Cuando

[100] IV,6 p.316ss.
[101] P.684.

veía a los pajarillos, o a otros animales padecer hambre, sed o frío, se enternecía de compasión por las obras de su Señor. Entonces, considerando la soberana nobleza y perfección de que se reviste toda criatura, contemplaba a su Autor, ofrecía a Dios, como un tributo de alabanza, las incomodidades de estos seres desprovistos de razón, y le suplicaba tuviera piedad de las obras de sus manos y remediara sus necesidades" [102].

La oración de Gertrudis tenía en elevado grado un sentido cósmico general que abarcaba el cielo y la tierra, como demuéstralo, por ejemplo, un pasaje como el siguiente; durante una Misa:

"Luego rogó, según su costumbre, en el primer *Agnus Dei* por la Iglesia universal, para que la gobernara Dios en todo como un padre; en el segundo *Agnus Dei* pidió el alivio de las almas del purgatorio y, en el tercero, suplicó al Señor se dignara acrecentar los méritos de los santos y de los elegidos que reinan con Él en el cielo" [103].

La Misa.

Los autores de la historia de la espiritualidad resaltan unánimemente la importancia de la eucaristía en la espiritualidad de Santa Gertrudis y colocan justamente este hecho en la gran corriente de piedad eucarística desarrollada en el siglo XIII y que culminó en la institución de la fiesta litúrgica del *Corpus Christi*. Efectivamente, no puede dejar de notarse el puesto eminente que ocupa la eucaristía en la espiritualidad gertrudiana. Bastará sólo pensar en su afirmación bien explícita de que después de nueve años que llevaba de vida mística no recordaba haber recibido gracia alguna especial que no le hubiese sido concedida en días de comunión sacramental [104]. La afirmación es confirmada por su biógrafa al hablar del deseo extraordinario que siempre tuvo Gertrudis de comulgar y de la confianza tan extraordinaria con que lo hacía [105]. Sabemos ya la enorme importancia que tenía para ella la preparación para la comunión [106]. No menos notable es la importancia psicológica que tenía para Gertrudis el momento de la elevación de la hostia en la Misa [107]. Siendo todo esto cierto, tócanos a nosotros resaltar, ante todo, que esta piedad eucarística de Gertrudis está encentrada vigorosamente sobre la Misa y en segundo lugar que la misma Misa—el sol de la vida espiritual de nuestra Santa—es vigorosamente sentida y vivida como sacrificio y no sólo como momento en que se realiza la presencia real

[102] I,8 p.26.
[103] IV,39 p.414. Cf. también IV,13 p.399; IV,55 p.471ss.
[104] II,2 p.62.
[105] I,10 p.29ss.
[106] Cf., p.ej., III.18.
[107] Cf. p.ej., III,15 p.141; III,18 p.153; III,30 p.190.

de Cristo bajo las especies eucarísticas. Característica es la afirmación de Gertrudis de que la suma preparación para la comunión suele ser la asistencia a la Misa. Por eso un día que no pudo asistir por hallarse impedida, se lamentaba con el Señor:

"Ved aquí, ¡oh amadísimo Señor!—exclamó—, que, por disposición de vuestra divina Providencia, no puedo ir a Misa. ¿Cómo podré, pues, recibir dignamente vuestra sagrada carne y vuestra preciosa sangre, puesto que mi mejor preparación consiste en unirme en espíritu con el ministro que celebra, siguiendo las diferentes partes del sacrificio?" [108]

De lo cual se ve la íntima unión en la psicología de Gertrudis entre la comunión y la Misa. La Misa misma es para ella, ante todo, el sacrificio en el que Cristo se inmola infaliblemente sobre el altar por el ministerio de los sacerdotes en favor de su Iglesia. En él considera, ante todo, su valor de acción de gracias, de expiación, de propiciación, de reemplazo. Un día de la Asunción, a la elevación de la hostia, entendió Gertrudis que decía el Señor: "vengo a inmolarme a Dios Padre en favor de mis miembros" [109]. Otra vez, también, en el momento de la elevación:

"Mientras el sacerdote ofrecía la sagrada hostia en la santa Misa, ella presentó también a Dios esta misma hostia en reparación de sus pecados y para suplir todas sus negligencias. Entonces le fué revelado que su alma, ofrecida a la divina Majestad, había sido aceptada con la misma complacencia con que lo había sido Jesucristo, esplendor e imagen del Padre y Cordero sin mancha, al inmolarse en aquel mismo instante sobre el altar por la salvación del mundo. Dios Padre la veía inmaculada y limpia de todo pecado a través de la inocentísima hermandad de Jesucristo y, por medio de su perfectísima divinidad, la hallaba adornada y enriquecida con todas las virtudes con que la gloriosa divinidad adornó a su santa humanidad... Por ella supo que, cada vez que una persona asiste con devoción a la santa Misa, uniéndose con Jesucristo, que se inmola a sí mismo para rescatar al mundo, es verdaderamente considerado por Dios Padre según el beneplácito que Él tiene en la hostia santa que le es ofrecida" [110].

Según el mismo espíritu, alaba Gertrudis en el ejercicio séptimo la bondad, la piedad y la liberalidad de Dios por el gran don del sacrificio eucarístico:

"¡Oh piedad, oh bondad, oh dulce liberalidad de Dios!: Vos guardáis en vuestros tesoros un maravilloso regalo, ante el cual se extasía y se admira la tierra y semejante al cual no se ha encontrado jamás ningún otro en todos los siglos de los siglos. Ofrecéis por mí todos los días a Dios Padre, en el altar, tal sacrificio y tal in-

[108] III,8 p.126.
[109] III,16 p.146.
[110] III,18 p.153.

cienso de holocausto, que excede todo mérito y vale verdaderamente para pagar toda mi deuda. Presentáis al Padre al Hijo de su verdadero agrado, para aplacarle y reconciliarle de veras conmigo. ¡Ea! Renovad mi vida por medio de este sacramento, el cual puede suplir perfectamente todos mis defectos y puede reparar toda mi deuda..." [111]

4. Vida mística y vida litúrgica en Gertrudis

La vida mística, aspecto principal en Gertrudis

Santa Gertrudis se nos presenta, ante todo, como una mística. Cuando comenzó sus escritos habían pasado ya nueve años que había recibido las gracias místicas más insignes. Y siguió recibiéndolas en los años que siguieron a la redacción del *Legatus* hasta su muerte. Al lector algo enterado de la literatura mística no es difícil reconocer en los escritos gertrudianos muchas de esas gracias de vida mística y que hoy se llaman contemplación, propiamente dicha. Reconocer, hemos dicho, pero entendámoslo en sentido de entrever. Porque Gertrudis casi nunca hace una descripción psicológica, ni siquiera elemental de estos estados. Ni tampoco se preocupa de distinguir los grados y matices o de explicarlos en su aspecto teológico, aunque sea sumariamente. En esto no puede compararse Gertrudis con una Teresa de Avila. Gertrudis, como toda la tradición anterior, especialmente la occidental [112], apenas insinúa el momento subjetivo del acto y del estado propiamente contemplativo y místico de sus experiencias. Por el contrario, se preocupa toda de alabar en ellos a Dios y de referir lo que en algún modo ha podido reflejarse de aquellas gracias en su misma imaginación y en su entendimiento discursivo, describiendo las personas, los objetos, las escenas, cuyas imágenes se le presentaban en sus "visiones" y deduciendo de ellas amonestaciones y directivas de vida para provecho de los demás.

Mas recordemos aquí lo que decíamos al principio de este capítulo, a propósito del valor que Gertrudis atribuye a sus visiones imaginativas y a las interpretaciones que de ellas propone. Conoce muy bien que aquello que refiere, en las visiones que describe, así como los pensamientos que de ellas deduce, es sólo una parte mínima e inferior a las gracias recibidas. Aquello que en cierto modo puede comunicarse. Cosas, dice, que no pueden servir más que de primeros rudimentos y atractivos para atraer en cierto modo al lector e inducirlos a dar los primeros pasos para llegar un día a experimentar los gustos ine-

[111] *Ejercicios* VII p.714.
[112] Cf., p.ej., *Diction. de Spiritualité* v. *Contemplation* fasc.14-15 p.1929ss.

fables del verdadero maná que trasciende inmensamente toda humana representación. Recordemos el texto ya citado. Gertrudis ha escrito aquellas cosas

"a fin de que se sientan otras almas seducidas por la dulzura de vuestro amor y sean atraídas a gozar en vuestra intimidad de una dicha aún mayor, para que así podáis ser Vos glorificado. Los que estudian, comienzan por aprender el alfabeto, para llegar luego a la filosofía. Pues bien: que estas descripciones e imágenes lleven también a las almas a saboerar en sí mismas este maná oculto, que no puede ser conocido más que por medio de figuras, pero del que sólo tiene todavía hambre aquel que ya lo ha saboreado" [113].

El maná escondido está, pues, más allá de las descripciones imaginativas y de los mismos conceptos discursivos de las visiones.

Aquel maná son las gracias místicas propiamente dichas, es la misma contemplación en sentido auténtico. Por las breves, pero muy frecuentes, alusiones que se hacen en los escritos gertrudianos, puede comprenderse claramente que se trata de gracias místicas propiamente dichas y de verdadera contemplación con los caracteres específicos comunes con que las ha reconocido toda la tradición mística y con los colores propios de la tradición cisterciense a que pertenecía Gertrudis. Son aquellos momentos que Gertrudis califica con las notas acostumbradas de extraordinaria conciencia de la presencia de Dios y de unión con Él, percibida experimentalmente y caracterizada por su aparición imprevista en el alma y por su inefabilidad y por lo mismo por su incomprensibilidad para quien no tiene experiencia de ellas.

Gracias místicas sin tensiones psicológicas ni distanciamientos con la vida litúrgica.

A nosotros nos interesa especialmente conocer cuál sea en Gertrudis la relación de su vida mística con su vida litúrgica. Ahora bien, encontramos en nuestra Santa no sólo la convergencia del hecho de tantas y altísimas gracias místicas en una persona cuya espiritualidad estaba toda encentrada en la liturgia, sino también que estas gracias místicas altísimas y la misma contemplación más sublime se verifican en gran escala en el bello medio de la acción litúrgica comunitaria o en íntima unión con ella, sin que la invasión mística sea obstáculo a su participación comunitaria pública en la acción litúrgica y sin que su participación comunitaria y pública en la acción litúrgica sea impedimento a la invasión mística. Antes al contrario, lejos de ocasionarse impedimentos, se ayudan y se nutren

[113] II,24 p.113.

mutuamente. La irrupción mística acontece en Gertrudis durante las procesiones, durante la Misa, durante la recitación coral de las horas canónicas, durante un sermón en la capilla, durante los oficios litúrgicos que celebra la comunidad en el capítulo, y ello, indiferentemente, mientras se canta, mientras se recita, incluso mientras ella misma canta o recita, o en los intervalos de silencio que se encuentran en estas mismas acciones. O bien acontece inmediatamente antes o después de la acción litúrgica, continuando lo que allí comenzó o comenzando aquello que luego continúa en ella. Y por los textos que refieren estos hechos místicos no se deduce la existencia de ninguna tensión psicológica entre el estado místico en Gertrudis y su participación activa en la acción litúrgica.

Con mayor precisión, esa tensión se anota en los escritos gertrudianos, en cuanto me consta, una sola vez, cuando un día en el coro la presencia mística de Dios la subyugó de tal modo que no pudo seguir con exactitud los movimientos rituales que hacía la comunidad. El hecho se cuenta de esta manera en el libro IV, capítulo 15, del *Legatus:* en el domingo de Quincuagésima, cuya Misa comienza con las palabras *Esto mihi*:

"En la Misa, mientras dirigía la Santa al Señor las palabras del Introito, atribuyéndoselas a Él mismo, como si le convinieran muy bien en estos días en que el pueblo le ultraja de un modo especial [114], díjole el Señor a la Santa: "Sé mi protectora, ¡oh amada mía!, proponiéndote defenderme, si te fuera posible, o contra los insultos de que me abruman los hombres, sobre todo en estos días; porque arrojado ahora por todos, y deseoso de descansar, vengo a refugiarme en ti". Al oír estas palabras, la Santa le apretó fuertemente entre sus brazos y trató de meterle en lo más íntimo de su ser. Pero, de pronto, fué arrebatada fuera de sí, y quedó tan íntimamente unida con Dios, que no se preocupó de seguir el movimiento del coro, al levantarse y sentarse. Advertida de ello por una hermana, se dió cuenta entonces de que no obraba como las otras, y rogó al Señor le ayudara a vigilar bien sus movimientos, para evitar así toda singularidad. Díjole entonces el Señor: "Confíame esa facultad afectiva, llamada amor, para que ella te sustituya cerca de mí, mientras tú vigilas los movimientos de tu cuerpo."

Y Gertrudis:

"¡Oh amabilísimo Dios!, si puede reemplazarme en cualquier parte uno de mis afectos, prefiero con mucho abandonar a mi razón la guía de mi cuerpo, para estar toda entera y más libremente con Vos." Desde ese momento consiguió de Dios la gracia de no ser jamás arrastrada por el atractivo interior hasta el punto de faltar la corrección en su actitud exterior" [115].

---

[114] Cf. en el mismo c.15 p.348ss. Se alude también a las diversiones de Carnaval.

[115] IV,15 p.349ss. La última frase en latín es: "Quod ex tunc dono accepit quod numquam sic fuit Deo unita interius, quin recto moderamine

Principales gracias místicas recibidas por Santa Gertrudis en la misma acción litúrgica o en conexión con ella.

Con todo, en Gertrudis gracias semejantes de unión y contemplación tenidas propiamente durante la acción litúrgica comunitaria fueron frecuentes e incluso en grado altísimo desde el principio de su entrada en la vida mística. Como ya sabemos, en ella, según la tradición más escogida cisterciense inaugurada por San Bernardo, estas gracias se expresan con frecuencia en la forma de mística nupcial, derivada del Cantar de los Cantares, y con temas de carácter amoroso, como abrazos y besos y cosas semejantes [116]. Veamos algunos ejemplos entre sus escritos:

"No ignoro, decía dirigiéndose al Señor, que vuestra omnipotencia se junta con vuestra infinita sabiduría, para dispensar gradualmente las visiones, los besos, los abrazos divinos y las demás demostraciones del amor, conforme a las circunstancias, a los lugares, a los tiempos y a las personas. ¡Oh Señor!, os doy gracias, uniéndome a ese mutuo amor que reina en la adorabilísima Trinidad, por la dulce experiencia que me habéis dado con tanta frecuencia de vuestro beso divino. A veces, cuando me hallaba sentada en el coro, pensando en Vos en lo íntimo de mi alma, o cuando rezaba las horas canónicas o el oficio de difuntos, sucedía que depositabais en mis labios, dos o más veces, durante un solo salmo, el beso del amor, beso sagrado, cuya suavidad excede a los perfumes más exquisitos y a la más sabrosa miel. Muchas veces noté también el amor de la mirada que fijabais en mí, y mi alma ha sentido el poderoso apretón de vuestros abrazos" [117].

No se crea que las formas más profundas de aquella unión según la mística nupcial no se realizaron en Gertrudis en la misma acción litúrgica y mientras participaba en ella activamente con las demás monjas. El mismo capítulo 21 del libro segundo del *Legatus* presenta un ejemplo clarísimo, entre otros muchos, que podían espigarse entre sus escritos:

---

exterius facienda sequeretur". Esta frase va traducida como hemos hecho. No se quiere decir que desde aquel momento no tuvo Gertrudis más favores semejantes de unión interna con Dios, sino dones interiores, que la dejaban libre el uso del cuerpo. Efectivamente, el hecho aquí narrado es el mismo que el narrado en el libro 2, capítulo 8, o bien en el capítulo 14 del mismo libro. Mas después de los hechos a que se alude en el libro 2, capítulo 8, o en el capítulo 14 del mismo libro, Gertrudis recibió, ciertamente, gracias de unión verdaderamente grandes. Véanse, p.ej., II,16 (cf. II,23 p.108); II,21; II,22; IV,25. La confidente de Gertrudis quiere, pues, decir simplemente que las gracias de unión que ella recibió después del domingo *Esto mihi*, aunque no fueron pequeñas, sin embargo, no le impidieron realizar correctamente los movimientos necesarios, como se lo habían impedido en aquel domingo.

[116] Cf., p.ej., textos en J. DECNANET, *La contemplation au XIIe siècle:* Dict. de Spiritualité fasc.14-15 (1952) p.1954.

[117] II,21 p.101ss.

"El segundo domingo de Cuaresma, al cantar, durante la procesión que precede a la Misa, el responsorio: *Vidi Dominum facie ad faciem*, etc., mi alma fué iluminada de pronto por el inefable y maravilloso brillo de la luz divina, y apareció ante mi rostro otra cara, que parecía adherida a la mía. Esta cara es aquella de la que dice San Bernardo: "No recibe la luz, sino que la da a todo. No impresiona a los ojos del cuerpo, sino que alegra el corazón. Es agradable, no por el brillo de la tez, sino por los dones de su amor" [118]. Sólo Vos sabéis, ¡oh Dulzura de mi vida!, hasta qué punto penetró vuestra suavidad, no solamente mi alma, sino también mi corazón y mis miembros, en aquella visión en la que vuestros ojos, brillantes como el sol, parecían colocados directamente sobre los míos. Por eso, os pido la gracia de poder testimoniaros mi agradecimiento, sirviéndoos fielmente el resto de mi vida.

Aunque la rosa sea más agradable en la primavera, cuando se halla en el apogeo de su esplendor y de su perfume, sin embargo, tampoco nos hace olvidar en el invierno, con su suave aroma, el recuerdo de su belleza primaveral. De igual modo, el alma halla también una fuente de profundas alegrías en el recuerdo de los favores que ha recibido... Después de haber aplicado contra mi indigno rostro vuestra amabilísima faz, donde se revela la abundancia de toda la Beatitud, sentí que salía de vuestros divinos ojos una incomparable y suave luz. Pasando por mis ojos y penetrando hasta lo más íntimo de mi ser, esta luz comenzó a obrar en todos mis miembros con una fuerza tan maravillosa, que ya no sé cómo explicarla. Fué primero como si me hubiera arrancado la medula de los huesos. Aniquilando luego mis mismos huesos y mi carne, hubiérase dicho que toda mi sustancia no era ya otra cosa que aquel resplandor divino, el cual, jugando consigo mismo con un encanto incomparable, henchía al mismo tiempo mi alma de una gran dulzura y serenidad. ¡Oh! Y ¿qué diré yo todavía de esta dulcísima visión, si es que puedo llamarla visión? Porque me parece realmente que se agotaría en vano toda la elocuencia del mundo, para describirme durante todas los días de mi vida este sublime e inusitado modo de contemplaros, incluso en la gloria celestial, si vuestra condescendencia, ¡oh Dios mío!, única salud de mi alma, no me lo hubiera enseñado con esta dichosa experiencia. Sin embargo, añado de buen grado que, si ocurre con las cosas divinas lo que con las cosas humanas, es decir, que si la fuerza de vuestro beso divino sobrepuja, como yo así lo creo, la dulzura de esta visión, es entonces verdaderamente necesaria la fuerza de lo alto para sostener a la criatura humana, porque sería imposible a un alma gozar de un favor semejante, aunque no fuera más que por un solo momento, y continuar después unida a su cuerpo" [119].

Añade Gertrudis que nunca, hasta el momento en que escribía eso, le fué concedido experimentar la virtud divina como en aquella excelentísima mirada de amor de Dios sobre ella.

Una gracia semejante a ésta habíala recibido ya Gertrudis en una noche de Navidad:

---

[118] SAN BERNARDO, *In Cant.* 31, especialmente el n.6.
[119] II,21 p.100s.

"¡Oh Omnipotencia admirable y de una sublimidad inaccesible! ¡Oh Sabiduría insondable en sus profundos abismos! ¡Oh Caridad, toda deseable y de una extensión sin límites! ¡Con qué abundancia se han elevado los torrentes de vuestra Divinidad, más dulce que la miel, para desbordarse sobre mí, miserable gusano de la tierra, que no sé más que arrastrarme por la arena de mis defectos y de mis negligencias! Séame permitido, sin embargo, relatar, como pueda y como lo deseo durante el destierro de mi peregrinación por la tierra, las beatificantes delicias y las dulces suavidades por las que, *el que se adhiere a Dios, se hace* un mismo espíritu con Él (1 Cor 6,17). A mí, pobre granito de polvo, me ha sido concedido el saborear algunas gotas de esta beatitud infinita, tan abundantemente derramada. Esto es precisamente lo que voy a contar aquí.

Fué en esa sagrada noche en la que los cielos parecieron destilar miel, cuando descendió sobre la tierra el dulce rocío de la divinidad. Mi alma, semejante a un vellocino expuesto al relente de la caridad, y toda embebida en este celeste rocío, quiso meditar este misterio. Con el ejercicio de su devoción deseó, por decirlo así, prestar su ayuda al divino alumbramiento con que, semejante a un astro que emite su rayo, produjo la Virgen a su Hijo, verdadero Dios y verdadero hombre. Súbitamente me pareció que me presentaban y que recibía en mi corazón un niñito muy pequeño, nacido precisamente en aquel mismo instante, en el cual residía seguramente el don de la soberana perfección, el don por excelencia. Cuando mi alma lo retenía en sí misma, se vió de pronto totalmente transformada en el color del divino infante, si es que se puede llamar color a lo que no puede compararse con nada de lo visible. Entonces comprendió el sentido de estas inefables palabras: *Erit Deus omnia in omnibus:* "Será Dios todo en todos" (1 Cor 15,28). Tomó también con insaciable avidez la deliciosa bebida que le fué ofrecida divinamente en el mismo instante con estas palabras: "De igual modo que yo soy *la figura de la sustancia de Dios Padre* (Hebr 1,3) en la Divinidad, así serás tú también la figura de mi sustancia en la humanidad. Recibirás en tu alma deificada las influencias de mi divinidad, como el aire recibe los rayos del sol. Penetrada hasta la medula por esta luz unificante, te harás apta para una unión más íntima conmigo" [120].

Al fin del libro segundo del *Legatus* cuenta Gertrudis [121] explícitamente esta gracia entre las más grandes que había recibido hasta entonces, junto con aquella del domingo *Esto mihi* y con otra recibida un domingo después de Pentecostés, de todas las cuales dice:

"Me indujiste a una tal unión contigo, que yo me maravillo más que de un milagro cómo, después de aquellos momentos, haya podido subsistir como una persona humana entre los humanos".

---

[120] II,6 p.71ss.; cf. SANTA TERESA, *Castillo* VI,10,2.5.

[121] II,23 p.108ss. Otra fórmula general de inmersión mística en Dios por la luz del Espíritu Santo habida durante la misa de un primer domingo de Cuaresma mientras Gertrudis atendía a la lectura de la epístola, se tiene en IV,17 p.357. Cf. también IV,39 p.414 después de la comunión.

Nótense las dos descripciones precedentes de gracias de unión mística durante la acción litúrgica, entre otras cosas los siguientes caracteres: el modo imprevisto con que la gracia de unión mística propiamente dicha irrumpe en Gertrudis; el hecho de que la meditación precede inmediatamente el paso imprevisto a la contemplación propiamente dicha; el paso de Cristo a Dios, de la humanidad de Cristo a Dios; Cristo aparece siempre como mediador; el carácter de la unión que penetra el fondo mismo de la sustancia del alma hasta ser notada con expresiones de inmersión y de transformación de la sustancia de Gertrudis en la luz divina; el carácter de extrema dulzura; pregusto de la visión y de la unión en el cielo; la afirmación de que, sin una especial protección divina, se moriría al recibir estas gracias [122].

En Gertrudis, además, por dos veces, la gracia de la unión mística toma la forma y el grado de una transverberación de amor. La primera vez túvola Gertrudis en 1287 o en 1288, en el domingo *Gaudete*, durante la Misa, cuando, antes de la comunión, se sintió con deseos de pedir al Señor que traspasase su corazón con una saeta de amor. Recibida la comunión, vió cómo un rayo de sol, a modo de saeta, partía del corazón de Cristo en una imagen de Jesús crucificado pintada en su misal y llegaba hasta ella, dilatándose y restringiéndose para dilatarse otra vez y herirla de nuevo: "y así durante algún tiempo, y excitaba tiernamente mi amor". Su efecto pleno aconteció el miércoles siguiente, en las cuatro témporas de Adviento, mientras los fieles veneran la anunciación y la encarnación en un rito que se realiza después de la Misa, en conexión con el evangelio *Missus est*, que se lee aquel día en la Misa.

"De pronto, os vi aparecer ante mí, y me hicisteis una herida en el corazón, diciendo estas palabras: Concéntrense aquí todos los cariños de tu alma. Es decir, fíjese en mi amor todo el conjunto de tus placeres, de tus esperanzas, de tus alegrías, de tus dolores, de tus temores y de todos tus sentimientos" [123].

Mucho más característica, eficaz e importante en la vida de Gertrudis fué la segunda transverberación de amor. Vale la pena citar el texto íntegramente:

---

[122] Es siempre difícil, y con frecuencia vano, querer encontrar en las gracias místicas tenidas por diversos santos todos los grados por los cuales Dios hizo pasar a Santa Teresa, y que ella describe según la propia experiencia. Habría que demostrar que las etapas por las cuales Dios hizo pasar a Santa Teresa representan el esquema único posible. Existe luego la dificultad de que, con frecuencia, los otros santos no describen con precisión psicológica los propios estados. Sin embargo, a propósito de estas gracias de Santa Gertrudis, se pueden ver las que describe Santa Teresa en el *Castillo*, en la sexta morada, a propósito de la unión llamada intensa y de lo que Santa Teresa llama desposorio espiritual. Véase, p.ej., un resumen en F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia* ed. ital. II (Roma 1938) p.888ss.

[123] II,5 p.68ss.

"Predicando un día un hermano en la capilla pequeña, dijo estas palabras: El amor es una flecha de oro, y el hombre es dueño en cierto sentido de todo cuanto alcanza con esta flecha. Es, por lo tanto, una locura apegar su corazón a las cosas de la tierra y abandonar las del cielo". Estas palabras encendieron un gran amor en el corazón de la Santa, la cual exclamó: "¡Oh mi único y verdadero Amado!, ¿por qué no podré tener yo ese dardo? Lo lanzaría en seguida para traspasaros con él y apoderarme de Vos para siempre". Entonces vió al Señor, que se disponía a disparar contra ella un dardo de oro: "¿Querrías traspasarme tú—le dijo—con un dardo de oro?" "Pues yo lo tengo, y voy a herirte de tal modo con él, que ya no sanarás nunca de esta herida". Ahora bien, este dardo parecía que estaba armado de tres puntas: una delante, otra en el medio y la tercera al final, para indicar con ello el triple efecto de amor que produce su herida en un alma. La primera punta del dardo traspasa el alma, la torna lánguida, por decirlo así, y le hace perder el gusto de las cosas pasajeras hasta tal punto, que ya no vuelve a encontrar más en ellas ni placer ni consuelo. La segunda traspasa el alma, la convierte en una especie de enfermo calenturiento, que pide con impaciencia el remedio de su gran fiebre; esta alma se abrasa efectivamente en un deseo tan ardiente de unirse con Dios, que se le hace imposible el respirar y el vivir sin Él. La tercera punta traspasa el alma y la empuja hacia bienes tan inestimables, que no puede decirse otras cosas, sino que esta alma está entonces como separada del cuerpo y bebe a grandes tragos en los embriagadores torrentes de la Divinidad.[124].

El hecho aconteció no mucho antes de la muerte de Gertrudis. Y de ahí que el deseo de la muerte, que ya antes era fortísimo en Gertrudis, aumentó enormemente[125]. Es demasiado conocido en la vida de Santa Teresa de Avila el hecho de su transverberación, así como la descripción y la explicación que ella hace de este fenómeno místico[126], para que sea

---

[124] V,25 p.581ss.
[125] Cf., p.ej., V,23ss.; I,10 p.30ss.
[126] He aquí lo esencial de la relación que Santa Teresa da en su *Vida*: "Víame morir con deseo de ver a Dios, y no sabía adónde había de buscar esta vida si no era con la muerte. Dábanme unos ímpetus grandes de este amor, que, aunque no eran tan insufrideros como los que ya otra vez he dicho ni de tanto valor, yo no sabía qué me hacer, porque nada me satisfacía, ni cabía en mí, sino que verdaderamente me parecía se me arrancaba el alma... Estos ímpetus son diferentísimos (de los que provienen de la devoción sensible)... No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia del Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón a las veces que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parece traía yerba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por él. No se puede encarecer ni decir el modo con que llega Dios el alma y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma, como he dicho, estar muriendo de este mal... ¡Oh, cuántas veces me acuerdo, cuando ansí estoy, de aquel verso de David: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum*, que parece lo veo al pie de la letra en mí. Cuando no da esto muy recio, parece se aplaca algo, al menos busca el alma algún remedio, porque no sabe qué hacer, con algunas penitencias... Mas es tan grande el primer dolor, que no sé yo qué tormento corporal le quitase. Como no está allí el remedio, son muy bajas estas medicinas para tan subido mal; alguna cosa se aplaca y pasa algo con esto, pidiendo a Dios la

necesario insistir sobre ello. Santa Teresa, en la graduación que, según su experiencia personal, pone entre los diversos grados de unión y contemplación mística, coloca el de la transverberación de amor inmediatamente antes del sumo grado o matrimonio espiritual. Pero no es necesario que indique propiamente este grado preciso.

En Gertrudis se verificó el fenómeno místico llamado cambio de corazones [127], que consiste esencialmente en una transformación profunda de la voluntad y de los afectos del hombre obrada sobrenaturalmente por Dios, por la cual, desde entonces, esta voluntad y estos afectos están totalmente unidos a la voluntad de Dios, que el hombre, en un grado de perfección superior, no quiere ni ama otra cosa que aquello que quiere y ama el mismo Dios. Se llama cambio de corazones, porque a veces esa gracia es acompañada de una visión intelectual o imaginativa en la que es simbolizada por un cambio de corazones entre Cristo y el místico. Gertrudis atestigua haberla recibido varias veces en el libro segundo del *Legatus*, hacia el 1289:

"Para acrecentar todavía más estos favores, me habéis admitido también a la incomparable familiaridad de vuestra ternura, ofreciéndome la nobilísima arca de vuestra divinidad, es decir, vuestro Corazón sagrado, para que encuentre en él mis delicias. Como prueba más evidente aún de vuestra tierna intimidad, Vos me dabais vuestro Corazón gratuitamente o me lo cambiabais por el mío. Por este Corazón divino he conocido yo vuestros más secretos juicios, y por él me habéis dado tan numerosos y tan dulces testimonios de vuestro amor, que, si no conociera yo vuestra inefable condescendencia, me maravillaría de veros prodigarlos a vuestra misma santa Madre, aunque ella sea la criatura más excelente y reine con Vos en el cielo" [128].

No aparecen en los escritos gertrudianos mayores detalles sobre las gracias señaladas a que Gertrudis alude aquí.

¿Estaba incluído también en las gracias místicas antes referidas: cambio de corazones, traspaso de amor, Dios todo en todos, *vidi Dominum facie ad faciem;* estaba también incluído en ellas lo que los autores espirituales llaman unión transfor-

---

dé remedio para su mal, y ninguno ve sino la muerte, que con ésta piensa gozar de el todo su Bien... Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mi hacia el lado izquierdo en forma corporal... Víale en las manos un dardo de oro largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísmo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios... Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios..." (*Autobiografía* c.29 [ed. del P. Silverio, Burgos 1915] p.231ss.). Véase un resumen en el mismo sentido en el *Castillo* VI,2,2.

[127] Cf., p.ej., *Diction. de Spiritualité* v. *Cœurs (échange de)* fasc.2 (1948) 1046ss.

[128] II,23 p.107.

mativa y Santa Teresa: matrimonio espiritual? Aunque los datos que tenemos no sean suficientemente claros, parece, sin embargo, que no se pueda negar. Son numerosísimas en Gertrudis, desde el comienzo de su vida mística, las expresiones en las que las relaciones con Cristo se manifiestan en términos matrimoniales. Pero ¿trátase siempre de lo que Santa Teresa llama matrimonio espiritual? Se ha de decir que en los escritos gertrudianos son numerosísimos los rasgos de las gracias místicas concedidas a Gertrudis, que Santa Teresa, por su parte, cuenta como característicos de ese estado superior. Así, en primer lugar, el concepto general del alma que viene a ser en adelante como una sola cosa con Dios, un solo espíritu con Él, en el sentido de una perfectísima conformidad de voluntad [129]. A este rasgo se refieren ante todo en Gertrudis las gracias antes insinuadas. El mismo rasgo es fuertemente destacado por su biógrafa en el libro primero del *Legatus*. Una vez se habla allí de esto como de gracia futura que Dios, según se dice, había revelado a una persona, habría hecho ciertamente a Gertrudis:

"Llegará a una unión tan grande con Dios, que sus ojos no verán más que lo que Dios se digne ver por ellos; su boca no dirá más que lo que le plazca a Dios decir por ella; y así sus demás sentidos. ¿En qué momento y de qué modo realizó Dios esta promesa? Esto sólo lo saben Él y el alma que recibió tan insigne favor. Sin embargo, también tuvieron conocimiento de él aquellos que llegaron a conocer más delicadamente en ella el don de Dios" [130].

Las características insinuadas de que Gertrudis no verá, ni hablará, etc., sino lo que Dios por ella quisiere ver, hablar, etc., son sumamente propias del estado de unión suprema. Otra vez la perfecta conformidad entre Gertrudis y Cristo es referida como ya acontecida a propósito de una petición de Santa Matilde referente a la misma Gertrudis y de la respuesta recibida por el Señor:

"La hermana Matilde preguntó todavía al Señor... por qué motivo Gertrudis en todo momento se apresura a cumplir todo cuanto se presentaba a su espíritu, como si para ella fuera una misma cosa el orar, el leer, el escribir, el instruir, al prójimo, el corregir o el consolar. Y el Señor le respondió: Ha unido de tal modo su alma a mi sagrado Corazón, que, habiéndose hecho un mismo espíritu conmigo, su voluntad se armoniza con la mía, como los miembros de un hombre se armonizan con su voluntad. En efecto, el hombre concibe un pensamiento y dice: Haz esto, y la mano obedece al punto. O dice de nuevo: Mira aquello, y en seguida se abren sus ojos a la luz. De igual modo, ella permanece unida a mí por la gracia, a fin de cumplir en todo momento lo que yo espero de ella. La he esco-

[129] Cf. SANTA TERESA, *Castillo* VII,2 n.3-5.
[130] I,16 p.51.

gido para morada mía, de modo que su voluntad y, por consiguiente, la obra de esta buena voluntad, está cerca de mi Corazón, siendo como el brazo con el que yo obro. Su inteligencia es como el ojo de mi humanidad, cuando busca lo que me agrada. El ardor de su alma es como mi lengua, cuando, bajo el impulso del Espíritu Santo, dice lo que yo quiero. Su juicio disreto me sirve como de olfato. Yo inclino los oídos de mi misericordia hacia la criatura que le ha inspirado a ella una tierna compasión, y su intención me sirve de pies, porque nunca se propone otro fin que aquel al que yo mismo puedo tender. Importa, pues, que se apresure siempre, impulsada por el soplo del Espíritu, y que, apenas haya acabado una obra, la encuentre pronta para seguir una nueva inspiración" [131].

Del mismo tenor son las palabras que Cristo, según otras personas, pronunció de Gertrudis:

"En ninguna parte de la tierra me hallarás morando con tanto gusto como en el sacramento del altar y, por lo tanto, en el corazón y en el alma de esta Amante, en la que he puesto, de un modo admirable, las complacencias de mi Corazón...; soy todo de ella, y me entrego con delicias a los brazos de su amor. El amor de mi divinidad la une inseparablemente a mí, como la acción del fuego une el oro a la plata, para formar con los dos un metal precioso" [132].

Otro signo del supremo grado de unión, según Santa Teresa, es la búsqueda ardiente de la sola gloria de Dios en todo lo que se desea y se hace, con indiferencia tranquila no sólo para con el hecho de tener o no tener gustos y consolaciones divinas, sino también para continuar viviendo o morir, mientras que antes el deseo de la muerte, como medio de caminar inmediatamente a gozar del Señor, era ardentísimo [133]. También este rasgo es fuertemente resaltado en Gertrudis por su biógrafa:

"Si, por casualidad, le privaba Dios de los favores a que estaba acostumbrada, no se inquietaba por ello, pues le era indiferente, por decirlo así, el gozar de la gracia o el verse privada de ella. En efecto, durante la prueba, se apoyaba en la esperanza y creía firmemente que todo coopera al bien de las almas, tanto que se trate de acontecimientos exteriores como de operaciones íntimas... Era también la confianza la que le inspiraba un frecuente deseo de la muerte, deseo tan perfectamente templado por la unión con la voluntad divina, que le era siempre indiferente el vivir o el morir. En efecto, por la muerte esperaba gozar de la bienaventuranza; mientras que la vida le era ocasión de aumentar la gloria de Dios" [134].

Finalmente, otro rasgo distintivo del grado supremo de unión y que se encuentra en Gertrudis, es el celo ardentísimo

---

[131] I,16 p.50ss.
[132] I,4 p.15ss. Véase, p.ej., en SANTA TERESA las dos candelas que unen sus llamas respectivas (*Castillo* VII,2 n.4).
[133] Cf. SANTA TERESA, *Castillo* VII n.3.2.6.8.
[134] I,10 p.29ss.

por las almas, la unión perfecta de Marta y María en una sola persona [135], en cuanto es compatible con su propio estado.

Aunque los documentos no nos permiten determinar con toda precisión las fases del desarrollo sucesivo y los diversos grados de la vida de Gertrudis hasta el supremo grado de la contemplación mística, no puede negarse, sin embargo, que Gertrudis haya alcanzado tal grado.

Para confirmar esto, veamos las gracias de la contemplación de la Santísima Trinidad concedidas a Gertrudis, ya que estas gracias siempre se han considerado en conexión con los grados supremos de la vida mística.

En los escritos gertrudianos se hacen diversas alusiones en torno a las gracias altísimas de contemplación mística de la Santísima Trinidad tenidas por Gertrudis en diversas ocasiones durante la acción litúrgica. Mas, su confidente que las refiere, al hacer ver que Gertrudis ha tenido ciertamente estas gracias, no deja de notar con insistencia que tales gracias, mucho más que las otras, son sumamente inefables, y que la misma Gertrudis no ha podido expresar sino poquísima cosa de lo que ella contempló entonces. Puede verse en un pasaje ya referido por nosotros en otro contexto:

"En la fiesta de Todos los Santos vió en espíritu la Santa inefables misterios referentes a la gloria de la adorable Trinidad y cómo esta bienaventurada y gloriosa Trinidad, encerrada dentro de sí misma, sin principio ni fin, sobreabunda en gozo y en bienandanza y proporciona a todos los santos la alegría y la gloria eternas. Sin embargo, le fué completamente imposible traducir lo que había contemplado con tanta claridad en el espejo de la luz divina, no revelando más que lo que va a seguir, y aun esto tuvo que explicarlo por medio de una especie de parábola" [136].

La misma confidente de Gertrudis, al fin de un capítulo sobre las gracias recibidas por la Santa en diversas ocasiones en la fiesta de la "fúlgida y siempre tranquila Trinidad", añade:

"No hay palabras que puedan hacer comprender a la inteligencia humana las gracias y las revelaciones recibidas por esta Santa en la gran fiesta de la Trinidad, fiesta de la que aquélla era especialmente devota. Por eso, repitamos por estos favores, y por aquellos que sólo Dios conoce, las alabanzas y las acciones de gracias puestas en este día en nuestros labios por los oficios de la Santa Madre Iglesia" [137].

---

[135] SANTA TERESA, *Castillo* VII,4 n.12ss. Para Santa Gertrudis véase, p.ej., I,11 p.31-33: piensa recibir los dones de Dios para comunicarlos a otros, como haría un canal; libre de la vanagloria; I,5 p.18-19: ansiedad de comunicar a los demás los dones recibidos; de lo contrario, los consideraba como recibidos en un estercolero; no puede creer que los dones recibidos de Dios sean para sí, sino para los demás. Cf. también I,1 p.8ss.; I,7 p.23; II,5 p.70ss.; II,24 p.113.

[136] V,55 p.471.

[137] IV,41 p.418.

Otra notabilísima gracia de unión y contemplación de la Trinidad fué dada a Gertrudis una vez durante la acción litúrgica que se desarrollaba en la iglesia y a la que ella no podía asistir corporalmente por hallarse enferma en el lecho, pero sí con el corazón. En esta ocasión, como ella misma cuenta, por medio de especial gracia de conformidad con Cristo, recibió una conformidad mucho más profunda con la misma Trinidad a modo de sello y de fuego en el alma que, quemando los afectos humanos, restituyóla, según la doctrina de San Bernardo, la antigua semejanza con Dios perdida por el pecado de Adán [138].

Aunque los documentos no nos permitan determinar con precisión las fases del desarrollo de los diversos grados de la vida mística de Gertrudis hasta el matrimonio espiritual, sin embargo, parece que no se puede dudar de que este grado lo haya poseído la Santa.

Santa Gertrudis nos ofrece notables casos de gracias místicas que no duraron poco tiempo, sino días enteros e incluso años, con intensidad más o menos grande. Ya en los comienzos de su vida mística gozó en sí de una especialísima y continua presencia de Cristo. Cuando escribió el recuento de sus gracias místicas, hacía ya nueve años que la cosa continuaba:

"Por la noche, antes de tomar mi descanso, al arrodillarme para orar, llamó de pronto mi atención este pasaje del Evangelio: "Si alguien me amare y guardare mi palabra, también le amará mi Padre, y vendremos a él, y haremos en él nuestra mansión" (Io 14,23). Al instante sentí que mi corazón, este corazón de barro, se había convertido en morada vuestra... Desde aquel momento, ¡oh Dios mío!,

---

[138] "Mientras se acercaba la hora de la procesión, después de haber recibido el alimento vivificante, pensé en el Señor que estaba en mí, conocí que mi alma se había vuelto blanda como la cera cerca del fuego, estaba recostada sobre el pecho del Señor como para recibir un sello. Y de pronto pareció que se derramaba toda en torno de Él y penetrar en el interior de este sagrario donde habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad, y así ser marcada con el carácter de la fúlgida y siempre tranquila Trinidad" (II,7 p.73). Gertrudis termina este relato exaltando la omnipotencia del amor divino, que es como fuego devorador, que antes obra en secreto, pero luego irrumpe en el exterior, seca las imperfecciones humanas, doblega la dureza de la voluntad y destruye todo mal en el alma hasta hacer brotar un himno de acción de gracias. Solamente este fuego restablece en nosotros la semejanza sobrenatural con Dios que tenía el hombre antes del pecado, y que el mismo pecado destruyó. Se trata, pues, de una gracia especial de conformidad con la Santísima Trinidad. Se notará cómo Gertrudis es conducida y asemejada a la Trinidad a través de Cristo y de su humanidad. Otra gracia mística notable recibida en relación inmediata con la oración litúrgica fué la que recibió Gertrudis cuando un día, a causa de su debilidad, asistía a los maitines, sentada aparte en un lugar destinado a las enfermas, sin poder tomar parte en el coro como las demás monjas. Eran los maitines de la Asunción de la Virgen. A partir del sexto responsorio, Gertrudis fué raptada en espíritu para asistir a los maitines que en el mismo momento se cantaban en el cielo, y tuvo admirable conocimiento y deleite en los textos, de los que narró algo "sicut ad exteriorem intellectum possunt exponi". Esto duró hasta terminar el *Te Deum*, cuando volvió en sí de esta gracia su mismo cuerpo, maravillosamente fortalecido (IV,48 p.434ss).

Vos me habéis mostrado, unas veces un semblante benévolo, otras un semblante severo, conforme estuviera yo más o menos alerta para combatir mis defectos... Aunque mi espíritu hallara su placer en cosas pasajeras, sin embargo, si, después de horas, de días y, dígolo con dolor, de semanas pasadas lejos de Vos, volvía a penetrar de nuevo dentro de sí misma, os hallaba siempre a Vos, presente en el fondo de mi corazón. Desde hace nueve años no os habéis ocultado a mi amor, fuera de una vez, durante los once días que precedieron a la fiesta de San Juan Bautista, porque quisisteis hacer sentir a mi alma el disgusto que os había causado una conversación mundana. Esta severidad duró hasta la feria segunda, vigilia de la fiesta, durante la misa *Ne timeas Zacharia*" [130].

Una vez, durante la mayor parte del Viernes Santo y del Sábado Santo, estuvo como en continuo éxtasis. Su confidente refiérelo de esta manera:

"Hay que añadir, sin embargo, que la Pasión del Señor estaba profundamente grabada en su alma: la Santa la contemplaba constantemente con ardiente amor y casi con exceso. Al verla ocuparse con tanta insistencia en este recuerdo, se diría que era como miel para su boca, como una melodía para su oído y como júbilo para su corazón. Por eso, cuando, en la tarde del Jueves Santo, oyó el ruido de las tablas, llamando a Completas, se conmovió todo su corazón, como si se le hubiera anunciado la agonía de su amigo más fiel, más íntimo y más querido, y se hubiera apresurado a correr sin aliento para asistir a su muerte. Se esforzaba por recogerse dentro de sí misma, para meditar la Pasión del Señor y compartir con ternura los sufrimientos de su Amado, a fin de pagar así la deuda de su felicísimo amor para con Aquel que había padecido por ella. Durante todo ese día, lo mismo que en el Sábado Santo, su alma permanecía tan íntimamente unida con el alma de su Amado, que le era muy difícil aplicar sus sentidos a las cosas exteriores. Sin embargo, si se trataba de realizar obras de caridad, recobraba entonces toda su libertad, y las ejecutaba sin vacilación... Por eso pasaba ella la mayor parte de este santo día y del Sábado Santo como arrebatada fuera de sus sentidos, y nada sería capaz de comprender a la inteligencia humana la íntima y fortísima unión que reinaba entre esta alma y su amado Señor. Él, por su parte, estaba también dulce e inseparablemente apegado a ella, y como fundido con ella, por la amorosa compasión que la Santa tenía de los dolores de su Esposo. Si esta última contemplación no puede ser traducida en palabras ni en imágenes, ello no es una imperfección, sino todo lo contrario: es una sublime perfección. Así nos lo ha hecho comprender San Bernardo en su comentario al Cantar de los Cantares, cuando explica estas palabras: *Murenulas aureas faciemus tibi* (Cant 1,10): "Te haremos unas ajorcas de oro esmaltadas de plata", dice: "Cuando aparece, en el alma arrebatada en éxtasis, una luz súbita, que brilla divinamente en ella con la rapidez del rayo, se presentan también, yo no sé de dónde, para templar su brillo o para sacar de ella una enseñanza, imágenes tomadas de los objetos inferiores y divinamente adaptadas al alcance de nuestros sentidos.

[130] II,3 p.63ss.

Por medio de estas imágenes se ve'a en cierto modo aquel puro y deslumbrante rayo de verdad, haciéndose soportable a los ojos del alma... No se debe estimar como un favor menor el que se digne Dios tratar directamente con el alma, ni el que conserve puro de toda imagen corporal, y como guardado bajo el sello de una estrecha amistad, lo que pasa entre el alma y Él solo" [140].

Ya en el primero o segundo año después de la gracia del comienzo de su vida mística, recibió Gertrudis la estigmatización invisible mientras pensaba, en el refectorio, de un modo más fervoroso de lo acostumbrado, en una oración en la cual se pedía precisamente a Cristo que imprimiese en el alma las señales de su pasión:

"En aquel momento de que he hablado estaba yo ocupada en meditar las palabras de dicha oración, cuando sentí que, a pesar de mi indignidad, recibía, por una operación completamente divina, los favores por tanto tiempo anhelados. Me fué dado a entender interiormente que acababais de imprimir los adorables estigmas de vuestras sagradas llagas en lugares reales de mi corazón. Con estas llagas curasteis mi alma y me ofrecisteis, para beber, la copa embriagadora que contiene el néctar del amor" [141].

La lección de Gertrudis sobre las relaciones entre vida mística y vida litúrgica.

En conclusión: el examen de las relaciones entre la vida mística y la vida litúrgica en Gertrudis nos da, por vía de ejemplo, una gran lección práctica. Esta lección es que toda la vida mística, comprendidos sus grados más altos, como los conocemos por la experiencia de los santos, en lo que tienen de esencial—y, añadamos, de deseable—, puede perfectamente y con toda comodidad nacer, desarrollarse y madurar en el cuadro de una espiritualidad litúrgica, es decir, de aquella espiritualidad en la que los elementos comunes a toda espiritualidad católica son considerados y vividos en la proporción y en el equilibrio relativo que es impuesto por el predominio, al menos cualitativo, de los valores de la acción litúrgica como elemento determinante y ordenador de todos los demás.

Más aún: la lección práctica que nos da Gertrudis es que la vida mística puede perfectamente y con toda comodidad nacer, desarrollarse y madurar en un cuadro de vida donde la acción litúrgica es el elemento no sólo cualitativamente determinante, sino también cuantitativamente predominante.

Finalmente, la lección práctica que nos da Gertrudis es que

[140] IV,25; nota p.381ss.
[141] II,4 p.67. En el capítulo 23 del libro 2 señala Gertrudis esta gracia entre las más insignes de las que hasta entonces había recibido.

las gracias místicas, incluso las más elevadas, y la contemplación más sublime en lo que tienen de esencial, pueden encontrarse perfectamente en la misma acción litúrgica comunitaria y pública, por no hablar sólo de su existencia en la parte extralitúrgica de una vida dominada por una espiritualidad litúrgica.

En una palabra, el ejemplo de Gertrudis nos libra en absoluto, una vez para siempre, si es que hubiere necesidad para ello, de la sospecha y del temor, especialmente para ciertos lectores de autores místicos, sobre todo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, de que una espiritualidad litúrgica aceptada plena e íntegramente, de modo especial si se centra no sólo cualitativamente, sino también cuantitativamente, sobre la acción litúrgica, sea un cuadro poco apto, por no decir contraproducente, para la vida mística, por ser demasiado propenso a la distracción. La superación de este vano temor tiene también una importancia práctica notabilísima. Baste pensar, para darse cuenta de ello, en la gran cuestión discutida en teología mística de las relaciones entre la perfección cristiana y la vida mística y de la vocación general a la vida mística. El ejemplo de Gertrudis, probablemente mejor que ningún otro, nos muestra concretamente que también quien admite, con los debidos matices y explicaciones, la inseparabilidad entre perfección cristiana y vida mística y la vocación general a la vida mística, puede ordenar tranquilamente su vida con todo el corazón, plena e íntegramente, en torno a la liturgia tal como la presenta la Iglesia, dando incluso a la liturgia un predominio cuantitativo si así lo desea o lo induce su vocación personal o comunitaria, sin vanos temores ni prejuicios, mirando siempre a la meta más alta a la que Dios llama aquí abajo a los hombres.

Hemos demostrado con un razonamiento teorético y con ejemplos que la espiritualidad litúrgica, siendo una espiritualidad al alcance de todos, no es simplemente una espiritualidad de segundo rango, buena a lo sumo, para el pueblo rudo y para los principiantes en el camino de la perfección, sino que da a la vida cristiana un cuadro completo e íntegro que asimila y ordena todos los elementos hasta conducir a quien la sigue a la más alta perfección. ¿Cómo es posible que se haya dudado, tratándose de una espiritualidad de la Iglesia como tal que ella todavía hoy propone a sus hijos?

5. Oración extralitúrgica, meditación, devociones y espíritu litúrgico en Gertrudis

Hemos visto que en Gertrudis la vida de purificación y ejercicios de las virtudes, la atención vital relativa dada a cada uno de los dogmas de la fe, la vida mística, incluso en sus ma-

nifestaciones más altas, se templan en la liturgia, se encuentran en la liturgia y se determinan por la liturgia. Nos queda por examinar un gran campo de la vida espiritual de Gertrudis en el que el influjo determinante de la liturgia no aparece menos evidente, es decir, el de su oración fuera de la acción litúrgica y el de sus "devociones" en el sentido plenamente moderno.

Para la oración y meditación de Gertrudis fuera de la acción litúrgica, no debemos, evidentemente, examinar cómo Gertrudis, incluso fuera de la misma acción litúrgica, ha meditado y orado mucho e intensamente. Esto ocurre en cualquier santo. Se trata más bien de ver cómo esa oración y meditación fuera de la acción litúrgica haya sido determinada sustancialmente por los valores de la acción litúrgica.

Concordancia de su devoción con los oficios de la Iglesia.

Efectivamente, examinado el caso de Gertrudis, vemos que la abundante y continua meditación y oración fuera de la acción litúrgica, en su misma estructura intrínseca y en la psicología de Gertrudis, no sólo no sofoca los valores de la acción litúrgica o le es contraria, pero ni siquiera la sobrepone o yuxtapone o aleja de ella, sino que la ordena y subordina como preparación o consecuencia.

En los escritos gertrudianos existen, a este propósito, dos observaciones explícitas que tienen un valor extraordinario y que nos dan la clave para comprender todo el espíritu de las oraciones, meditaciones y ejercicios extralitúrgicos de Gertrudis en relación al espíritu de la liturgia.

"El domingo *Oculi* (tercero de Cuaresma) recurrió la Santa al Señor; según su costumbre, para poner su devoción de acuerdo con la liturgia, y le rogó le indicara el ejercicio que debería practicar de un modo especial en esta semana. Respondióle a ello el Señor: "Ahora leéis en los oficios de la Iglesia que José fué vendido por treinta monedas. Muévate, pues, este ejemplo a comprarme a mí, con treinta y tres padrenuestros, la santísima vida que llevé aquí abajo para obrar la salvación de los hombres. Haz luego participante de este fruto a toda la Iglesia, para gloria mía y para salud de las almas". Después de seguir este consejo, vió en espíritu a la santa Iglesia semejante a una esposa vestida y adornada de un modo admirable con el fruto de la perfectísima vida de Cristo" [142].

"En otra ocasión, dice su confidente, teniendo ocupada la mente en la Pasión del Señor, entendió que, cuando se saborean las oraciones o las lecciones de la Pasión del Señor, tiene esto un valor infinitamente más grande que cualquier otro ejercicio" [143].

[142] IV,20 p.360ss.
[143] III p.205ss.

Es de notar en estos dos textos la afirmación de que Gertrudis acostumbraba a cuidar de que sus devociones estuviesen de acuerdo con la liturgia del tiempo en que se encontraba, y que juzgaba el mejor ejercicio de la vida espiritual el de saborear las oraciones y las lecciones litúrgicas, al menos en torno a la pasión. Aunque estas dos citas se refieren a dos casos determinados, sin embargo, por el modo en que hace las oraciones, los ejercicios y las devociones fuera de la liturgia, puede verse que para Gertrudis tienen valor de gran universalidad.

Los "Ejercicios" de Santa Gertrudis y la liturgia.

En este campo, en efecto, conocemos muy bien cuál era el "método" de Gertrudis, no sólo por el *Legatus*—testimonio por sí muy persuasivo—, sino también por los *Ejercicios*. Al componer estos *Ejercicios*, muéstrase Gertrudis muy de su época. Ya a partir de los siglos VII y VIII, aparece en Occidente una literatura de libros de preces, compuestos por personas privadas para ser recitados sin carácter oficial, en los cuales la piedad personal de los compositores y de las épocas diversas, fuera de la liturgia, tenían largo curso [144]. Este género literario se difundió mucho en la época carolingia y especialmente a partir del siglo XI. Grandes nombres concurrieron a enriquecerlo, como Pedro Damiano, Juan Gualberto, Juan de Fécamp, Anselmo de Aosta. Hacia fines del siglo XIII, siempre como expresión y aliento de la piedad privada fuera de la acción litúrgica, nacieron los "libros de horas", distintos del Salterio propiamente dicho, los cuales tuvieron mucha aceptación, especialmente en el siglo XV y hasta el año 1550 más o menos. Ahora bien, la íntima conexión con la misma liturgia de todas estas producciones de piedad privada extralitúrgica, comprendidos al principio los mismos "libros de horas", los cuales, sin embargo, se apartaron poco a poco cada vez más, es cosa que ha sido puesta de relieve por todos aquellos que conocen esta literatura. Es la misma piedad privada extralitúrgica que se expresa en una perspectiva litúrgica, con términos litúrgicos, con extractos y reminiscencias litúrgicas, o bíblico-litúrgicas, o patrístico-litúrgicas, entremezcladas con algunas composiciones privadas del mismo estilo, en orden a la preparación de la acción litúrgica o como prolongación de la misma [145].

---

[144] Véase, p.ej., un rápido panorama de la cuestión, con abundante bibiografía, en J. LECLERCQ, *Dévotion privée populaire et liturgie au moyen âge:* Etudes de Pastorale Liturgique *(Lex Orandi* 1) (París 1944) p.149-73.

[145] El P. Leclercq, buen conocedor de esta literatura, la caracteriza del modo siguiente en un párrafo que incluyo íntegro, porque conviene perfectamente a los *Ejercicios* de Santa Gertrudis: "Esta devoción nació de la misma liturgia, y, lejos de ser separada de ella, se inspira en ella misma

Santa Gertrudis entra perfectamente en esta corriente. En su biografía se lee que, después de su conversión, cuando de "gramática" vino a ser "teóloga",

"compuso también *oraciones* más dulces que el panal de miel, y *Ejercicios espirituales*, muy propios para edificar. Estos *Ejercicios* los escribió en un lenguaje tan correcto, que los maestros, lejos de encontrar nada que reprender en su doctrina, saborearon, por el contrario, con gusto estas obras de un genio fácil, sembradas o, mejor dicho, perfumadas todas ellas con las palabras de la Sagrada Escritura, lo que no pueden por menos de apreciar los teólogos y las almas piadosas" [146].

Las oraciones no han aparecido hasta ahora, pero se han conservado hasta nuestros días algunos de estos *Ejercicios*. Por ellos viene a ser Gertrudis para nosotros una de las más insignes representantes de la literatura medieval sobre las preces. Veamos algo de su contenido bajo el aspecto litúrgico que aquí nos interesa. El primer ejercicio es una reevocación en forma de meditación de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación, eucaristía, siguiendo, a grandes rasgos, los pensamientos principales del mismo ritual e intercalando en todo oraciones y aspiraciones con vista a reavivar en el alma, con la fe y la caridad, las gracias recibidas entonces. De este modo entra Gertrudis en este ejercicio:

"Si quieres presentar inmaculada al Señor, al fin de tu vida, la túnica de la inocencia bautismal e íntegro y sano el sello de la fe cristiana, procura tener durante algún tiempo, sobre todo en Pascua y en Pentecostés, la memoria de tu bautismo. Desea renacer en Dios por la santidad de una nueva vida y ser restituida a nueva infancia" [147].

---

y la prolonga. De ella toma sus fórmulas enteras o calcadas en ellas. Los libros de piedad citan continuamente las partes más diversas del oficio y de la Misa: responsos, antífonas, lecciones, colectas, secuencias, prefacios, etcétera... Se componen a menudo de textos escogidos; ya tomando los salmos de acción de gracias y de súplicas y los cánticos bíblicos del mismo género, ya tomando sólo los versos de los salmos que expresan súplicas e intercalando textos tomados de la liturgia. La parte de inspiración libre viene a ser cada vez mayor a medida que el tiempo avanza, y hay que reconocer que en los libros de horas cada vez va ocupando la liturgia un lugar más reducido. Pero entonces, como en toda la Edad Media, la devoción privada sigue los esquemas litúrgicos: repartición de textos según los ciclos litúrgicos del tiempo y de los santos y según las horas canónicas, división en salmos, lecciones, versos y oraciones, composición en forma de himnos y letanías. Si dejan de introducir elementos litúrgicos, los libros de oraciones y los libros de horas imitan los libros litúrgicos. La oración privada se inserta de un modo natural en el culto común de la Iglesia y adopta su estilo; mas a la sobriedad, a la pureza clásica de la oración antigua, ella añade la ampulosidad del espíritu medieval. La liturgia viene a ser el clima espiritual donde se desarrolla la devoción; la mantiene en contacto con las fuentes doctrinales en las que se alimenta ella misma: la Escritura y los Padres; la dirige sin cesar a la contemplación de las verdades profundas que los ciclos litúrgicos la evocan cada año; le asegura la solidez teológica y, al mismo tiempo, la dignidad, la simplicidad, la delicadeza y el gusto que la caracterizan" (l.c., p.154ss.).

[146] I,1 p.9.

[147] P.618.

Con el mismo método evoca en el segundo ejercicio el acto litúrgico de la vestición monástica. En el tercero trata de la *Consecratio virginum,* teniendo presente, siempre en el mismo modo, las partes esenciales del rito litúrgico. El cuarto trata de la profesión monástica, distinta de la consagración de las vírgenes. El ejercicio quinto actual está compuesto de dos ejercicios originariamente, según parece, distintos, y cada uno tenía por fin "reavivar el amor". No sigue, como los precedentes, el esquema general de un acto litúrgico, sino con un lirismo altísimo que se expresa, naturalmente, en un lenguaje tejido de reminiscencias bíblicas y litúrgicas; da rienda libre a los sentimientos del amor. La primera parte divide la jornada en tres tiempos: mañana, mediodía y tarde; la segunda, en siete tiempos, según las siete horas canónicas. El sexto ejercicio está intitulado: "De alabanza y de acción de gracias". Tampoco sigue un esquema de rito litúrgico. Si bien puede verse cierto matiz litúrgico en la expresión profundamente lírica, personal y sin esfuerzo del estilo con reminiscencias litúrgicas y escriturísticas, en los salmos y cánticos enteros intercalados y en la actitud profundísima, la de adoración, alabanza y acción de gracias. El séptimo ejercicio está dedicado a la reparación de los pecados como preparación para la muerte. Está dividido en siete tiempos, como las siete horas canónicas, en los cuales ha introducido siete episodios principales de la pasión de Cristo según su desarrollo histórico correspondiente a cada hora. Mas para la preparación de la muerte Gertrudis había compuesto otro ejercicio, y éste había sido redactado conforme a un esquema de los últimos sacramentos que recibe un enfermo. Vemos que Gertrudis misma, poco antes de su muerte, sigue este ejercicio:

"La Santa había compuesto una última instrucción para enseñarnos cómo puede todo el mundo pensar devotamente en la muerte, por lo menos una vez al año, y prepararse con fervor para esta hora tan incierta. El primer día de este ejercicio es consagrado a la última enfermedad, el segundo a la confesión, el tercero a la extremaunción, el cuarto a la comunión y el quinto a la muerte. La Santa se dispuso un día a practicar ella misma lo que había enseñado a los demás..." [148]

Cuanto se ha dicho puede bastar para persuadirnos plenamente de la continuidad en Gertrudis entre la oración en la acción litúrgica y la oración extralitúrgica. Cosa, por lo demás, que un avisado lector ha podido observar en el libro del *Legatus,* escrito por la misma Gertrudis, ya que los capítulos de ese libro, en buena parte, no son otra cosa que ardientes oraciones de Gertrudis, oraciones, ante todo, de alabanza y de

[148] V,27 p.584; cf. también V,4.

acción de gracias en estrecha conexión con las gracias recibidas en la acción litúrgica y tejidas también ininterrumpidamente de reminiscencias litúrgicas.

Las devociones y la liturgia en Santa Gertrudis.

No menos que por la composición de libros de preces y de ejercicios, Gertrudis fué de su tiempo por el fuerte desarrollo que tuvieron en su piedad una serie de "devociones" en el sentido moderno o, si se quiere, medievales. Pero en su psicología y en su práctica estas devociones no sofocan ni se yuxtaponen simplemente en la visión del mundo y al equilibrio especial dado por la liturgia, sino que son subordinadas a la liturgia como amplificaciones y desarrollos no requeridos necesariamente por la liturgia, pero por ningún concepto opuestos a ella, antes al contrario, mediante ciertas precauciones óptimamente armonizables. La piedad de Gertrudis puede pasar por un ejemplo óptimo de gran unión, no necesaria pero posible, entre el espíritu devocional medieval-moderno y el espíritu litúrgico.

Es sabido que en el Medievo, especialmente a partir de la época carolingia, y luego desde el siglo XI, las devociones y prácticas devocionales tomaron un desarrollo inmenso [149]. No menos sabido es que en esa misma época existió un gran flujo y reflujo entre liturgia y devociones, no sólo en el sentido de que muchas devociones se desarrollaron por la liturgia, sino también en el sentido de que la liturgia misma acogió, más o menos abundante y lentamente según las regiones, no pocos elementos que al principio tuvieron un origen puramente devocional [150].

A partir del siglo IX, con el movimiento de reforma capitaneado por San Benito de Aniano, muchos monasterios benedictinos, por ejemplo, habían introducido en la oración común de la comunidad no pocas de estas devociones de origen primeramente privado. El caso más notable fué la recitación frecuente, e incluso cotidiana, del oficio de los difuntos, como oficio supererogatorio. Luego se añadió también el oficio parvo de la Virgen. Cluny reforzó y desarrolló abundantemente esta tendencia. El movimiento cisterciense reaccionó contra ella, pero conservó muchos usos entonces comunes, como el oficio de difuntos y el de la Virgen. En este movimiento entró el monasterio de Helfta. En los escritos gertrudianos vemos

[149] Cf., p.ej., los textos en L. GOUGAUD, *Dévotion et pratiques ascétiques du moyen âge* (Maredsous 1935).

[150] Abundantemente y muy presto en las regiones transalpinas; muy parsimoniosamente y con gran lentitud y renitencia en la liturgia romana. Cf., p.ej., J. LECLERCQ, l.c., p.155ss. nt.104.

con frecuencia alusiones, por ejemplo, a la práctica de estos dos oficios supererogatorios, con el consiguiente y concomitante relieve dado a la devoción a la Virgen en general y al gran cuidado de ayudar a las almas del purgatorio.

La devoción a la humanidad de Nuestro Señor en general.

Mas en el campo de las devociones la cosa más notable en Gertrudis, como en las otras místicas de Helfta, es la fortísima devoción general a la humanidad de Cristo con sus diversas manifestaciones. Esta devoción, como se sabe, fué siempre en aumento a partir del siglo XI y recibió un impulso decisivo por San Bernardo, y más tarde por el movimiento franciscano. La liturgia, naturalmente, nos presenta siempre a Cristo ante los ojos como el gran y único mediador para con el Padre. El Cristo presentado por la liturgia, incluso antigua, a la atención de los fieles no es sólo Cristo como Dios, sino como Dios y hombre al mismo tiempo, como nuestra cabeza y sacerdote nuestro también en su humanidad. Los misterios de Cristo, que aparecen en la liturgia como aspectos particulares de su único misterio, son los misterios de su humanidad unida a la divinidad, principalmente los misterios de su infancia, de su pasión, muerte, resurrección y ascensión. Es verdad, sin embargo, que en la liturgia, formada ya sustancialmente antes del Medievo, la humanidad de Cristo es presentada ante todo como humanidad ya gloriosa. La liturgia pasa rápidamente por la humanidad de Cristo antes de la resurrección, para recordarnos inmediatamente la misma humanidad ya en su estado glorioso. En una palabra, la liturgia considera no tanto a Cristo en su estado de niño, de adolescente, de adulto y de hombre sometido a los padecimientos, varón de dolores; ni considera o se esfuerza tanto por representar los sentimientos humanos del hombre Dios niño, adolescente, adulto, crucificado; cuanto a Cristo que nació, pero ahora es glorioso, que padeció, mas ahora es glorioso; no tanto al *Christus patiens* cuanto al *Christus passus et gloriosus*. Ahora bien, especialmente a partir del siglo XII y XIII, la piedad medieval a propósito de la humanidad de Cristo concentró con predilección su atención y su afecto precisamente sobre el *Christus patiens*, sobre Cristo adulto, sobre Cristo niño, sobre la humanidad de Cristo como tal en las diversas fases de su vida ya antes de la resurrección, esforzándose por representarse y revivir sus sentimientos de entonces, si bien, naturalmente, no olvidase que Cristo es ya glorioso. Se trata de acento, mas en este sentido puede hablarse justamente, en cuanto al modo en que la piedad medieval consideró la humanidad de Cristo, de cierto cambio de acento

respecto al modo en que lo presentaba la liturgia. En estos límites puede bien decirse que en el Medievo nació la devoción a la humanidad de Cristo. Expresiones iconográficas y típicas de esta devoción fueron, por ejemplo, los pesebres, el nuevo modo de representar el crucifijo con los rasgos de su dolor. Expresiones devocionales de este movimiento fueron, por ejemplo, las devociones a Jesús Niño, al pesebre, a los diversos miembros del cuerpo de Cristo, a la pasión de Jesús, a las llagas de Jesús, el vía crucis. Expresiones místicas de la misma tendencia fueron, por ejemplo, las visiones de Jesús Niño, los estigmas.

La devoción al Sagrado Corazón.

Las místicas de Helfta, y especialmente Santa Gertrudis, están completamente en esta corriente. Incluso en esta misma corriente, Santa Matilde y Santa Gertrudis vienen a ser como las iniciadoras o, por lo menos, las más insignes entre los primeros fautores de la devoción del Sagrado Corazón propiamente dicha, que implica esencialmente la consideración, unida a un afecto especialísimo y habitual, del Corazón de carne de Cristo como símbolo de su amor. No es menester insistir sobre esto, ya que la cosa es demasiado conocida en la historia de la espiritualidad y no menos evidente y constante en todos los escritos gertrudianos [151]. El Sagrado Corazón de Jesús aparece siempre con gran relieve en las relaciones entre Gertrudis y Dios y en toda su espiritualidad. A nosotros nos interesa, sin embargo, hacer notar cómo esta devoción, en Gertrudis, va íntimamente unida con su espíritu litúrgico. En el fondo, mírese bien, la parte que el Corazón de Jesús tiene en las relaciones de Gertrudis con Dios y en su modo de ver todas las cosas, es simplemente aquella misma parte que la liturgia inculca con suma fuerza ser la parte que tiene Cristo como cabeza y mediador para con Dios Padre, por el cual tenemos el único acceso a Dios y por cuyo medio nos vienen todas las gracias de Dios. Es simplemente el universal *Per Christum Dominum nostrum* de la liturgia. Sólo que en Gertrudis está concretizado en el símbolo del Corazón de Jesús con una fuerte acentuación del amor inmenso y gratuito de Cristo para con los hombres como último dinamismo y última explicación de toda su obra redentora sacerdotal y mediadora.

Al fin del segundo libro del *Legatus*, después de haber resumido lo esencial de las gracias extraordinarias recibidas por ella en los nueve años pasados desde su entrega total a Dios y habérselo agradecido, termina de esta manera:

---

[151] Cf., p.ej,. A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur* I (París 1924). Lo mismo en *Diction. de Spiritualité* v. *Coeur*.

"Por estas palabras, ¡oh Dios mío!, y por otras que se presentan al mismo tiempo en mi memoria, os devuelvo lo que es vuestro. Ayudada por la virtud del Espíritu Santo, las hago resonar en el melodioso instrumento de vuestro divino Corazón, y canto: Alabanzas y acciones de gracias sean dadas a Vos, Señor Dios, Padre adorable, por todo cuanto existe en el cielo, en la tierra y en los infiernos, y por todo cuanto ha sido, es y será, por siempre jamás" [152].

Es el mismo pensamiento que aquel con que Gertrudis se expresa cuando habla del Corazón de Jesús como de una cítara melodiosa ante el Padre o ante toda la Trinidad [153], o lo llama "órgano de la Santísima Trinidad" [154], órgano divino que suena con sumo placer de toda la Trinidad y de toda la corte celeste [155]; y se lo representa como un altar de oro que el mismo Cristo ofrece al Padre [156]; como un incensario ante la Trinidad con cuyo humo se confunden las oraciones que la Iglesia eleva a Dios, lo cual da a estas oraciones admirable esplendor y perfume [157]; como fuente que sale del costado abierto del Cordero a un cáliz de propiciación también para las almas del purgatorio [158]; y otras muchas imágenes del mismo género. Todas las cuales no son otra cosa que una concretización del *Per Christum Dominum nostrum* de la liturgia.

Luego, el tema de la *suppletio* como determinación mayor del *Per Christum Dominum nostrum* unido al mismo tema del corazón: lo que se hace aquí abajo no tiene valor delante de Dios sino en unión con los méritos y las oraciones de Cristo en el cielo, en unión con su Corazón:

"Otra vez se esforzaba la Santa por prestar la mayor atención posible a cada palabra y a cada nota del oficio divino; pero, viendo su buena voluntad contrariada por la fragilidad de la naturaleza, se dijo a sí misma con tristeza: ¿Qué fruto sacaré de un trabajo en que me muestro tan inconstante? Entonces el Señor, no pudiendo sufrir que ella se desolase, le presentó con sus propias manos su divino Corazón semejante a una ardiente lámpara, diciéndole al mismo tiempo: Mira, ofrezco a los ojos de tu alma mi sagrado Corazón, órgano de la adorable Trinidad, para que le ruegues que repare la imperfección de tu vida y te haga perfectamente agradable a mis ojos. Porque, lo mismo que un servidor fiel está siempre dispuesto a ejecutar la voluntad de su señor, así también mi Corazón estará dispuesto de aquí en adelante a reparar en todo momento tus negligencias" [159].

Es fácil ver cómo la devoción al Sagrado Corazón se armoniza en Gertrudis egregiamente con el espíritu de la liturgia, como una simple ulterior concretización y determinación de las virtualidades contenidas realmente en ella. En el fondo,

---

[152] II,23 p.109.
[153] P.ej., IV,48 p.434ss.; IV,41 p.416.
[154] III,49 p.219.
[155] V,1 p.500.
[156] IV,59 p.490ss.
[157] IV,36 p.384.
[158] IV,17 p.566.
[159] III,25 p.169.

Gertrudis tiene siempre ante los ojos la escena de Cristo ahora glorioso sentado a la derecha del Padre *ad interpellandum pro nobis*, realidad que, como se sabe, es el fundamento de toda la liturgia. Y, acentuando la atención y el efecto sobre la humanidad del mismo Cristo y sobre su amor, introduce en la visión el concepto del Sagrado Corazón como símbolo de este amor redentor, mediador, sacerdotal, única puerta para ir al Padre, único canal de gracias, único valorizador ante la Trinidad de todos aquellos pobres esfuerzos que se hacen en la tierra para el cielo.

Devoción a los miembros, a las llagas, a la pasión de Nuestro Señor.

En el mismo sentido se desarrollan en Gertrudis la devoción a la pasión del Señor, a sus miembros, a sus llagas, devociones que también tienen notable relieve en la piedad de nuestra Santa. He aquí un texto característico: Cristo mismo dice a Gertrudis qué cosa se ha de manifestar a los hombres para su mayor utilidad:

"Hallarán los hombres una gran ventaja en acordarse que yo, el Hijo de la Virgen, estoy constantemente ante Dios Padre, dispuesto a defender la causa del género humano. Si manchan ellos su corazón, por causa de la flaqueza humana, ofrezco yo mi sagrado Corazón a Dios Padre en reparación de sus faltas; si pecan con la boca, le ofrezco mi boca inocentísima; si ofenden a Dios con sus obras, presento por ellos mis manos traspasadas. De este modo, cualquiera que sea su falta, siempre aplaco con mi inocencia al Padre Eterno, para que, movidos los corazones por el arrepentimiento, consigan fácilmente misericordia. Por eso, quisiera que las almas me dieran vivas acciones de gracias, después de haber alcanzado con tanta facilidad el ansiado perdón" [160].

En este texto se lee muy bien el sentido general de la devoción a los diversos miembros del cuerpo del Señor, comprendido su Corazón, a su pasión y a sus llagas. Repetimos de nuevo: se trata del dogma general de Cristo redentor, mediador, cabeza y sacerdote, aquí abajo principalmente en su pasión, y ahora ante el Padre; dogma general que, en estas devociones, viene simplemente concretizado más de lo que la liturgia hace explícitamente, en la consideración, acompañada por una fuerte afectividad, de cada uno de los miembros de la humanidad de Cristo, que fueron en la tierra, a su modo, instrumento sustancial de la redención.

De ahí la atención y el afecto de Gertrudis para con los miembros del Cuerpo del Señor. El día de Navidad recita 225 veces una oración: *Laudo, adoro*, etc., en honor de los 225

[160] III,40 p.203ss.

miembros de que, según una cierta fisiología medieval, se componía este cuerpo. Y por esta intención obtuvo Gertrudis la purificación y la santificación de sus propios 225 miembros [161]. Pero Gertrudis se fija en estos 225 miembros principalmente en la meditación de la pasión del Señor, como en aquel domingo de Pasión en que

"inspirada por Dios comenzó a saludar desde lo más íntimo de su alma a cada uno de los santísimos miembros de Cristo que, por nuestra salud, soportaron diversos tormentos durante la Pasión. Cuando saludaba a un miembro del Señor, brotaba al punto de él un resplandor divino, que iba a iluminar su alma" [162].

Del mismo modo es grandísima en Gertrudis la devoción por las llagas del Señor. Según una opinión medieval, estas llagas fueron 5.466. Para prepararse a la fiesta de la Ascensión, recita Gertrudis 5.466 veces, en honor de las 5.466 llagas del Señor, la oración siguiente: "Gloria a Vos, ¡oh dulcísima y benignísima, nobilísima y excelsísima, gozosísima y gloriosísima, resplandeciente y siempre tranquila Trinidad!, por las encendidas llagas de mi único y bien amado Señor" [163].

En cuanto a la consideración de la pasión del Señor, hay que afirmar que Gestrudis encontraba en ella sumo placer. Los testimonios de sus escritos en este aspecto son numerosos, insistentes y característicos. Su confidente nos da a conocer explícitamente que Gertrudis "se ocupaba con tanta insistencia en el recuerdo de la pasión del Señor que se diría era como miel para su boca, como una melodía para su oído y como júbilo para su corazón" [164]. Gertrudis se representaba muy realísticamente como en la escena de la flagelación, que vió en el domingo primero de Cuaresma, cuando

"hacia la hora de tercia se le apareció el Señor a la Santa tal como estuvo cuando fué atado a la columna para ser azotado. A su lado había dos verdugos: uno le hería con espinas y el otro le golpeaba con un azote de nudos. Dos le daban en la cara, lo cual dejaba tan lastimado su santísimo rostro, que el corazón de la Santa estaba a punto de estallar dentro del pecho. Fué tal la compasión que se apoderó de ella, a la vista de este espectáculo, que durante todo ese día no podía contener sus lágrimas tan pronto como le asaltaba este recuerdo. Estaba persuadida de que jamás ha habido en la tierra un hombre que haya ofrecido nunca un aspecto tan triste como el que presentaba el Señor en esta ocasión. En efecto, el lado de la cara herido por las espinas le pareció tan desgarrado, que ni siquiera había sido perdonada la pupila del ojo; mientras que el otro lado estaba lívido e hinchado por los golpes del azote nudoso. En el ex-

[161] IV,2 p.293.
[162] IV,22 p.364.
[163] IV,35 p.399. Cf. también III,9; III,13; III,14; III,49; III,73; IV,2 p.291; IV,21 p.363.
[164] IV,25 p.381.

ceso de su dolor, el Señor volvía su rostro; pero si evitaba los golpes de un verdugo, era golpeado por el otro con más crueldad todavía" [165].

Aquí también hay que recordar el gran amor de Gertrudis por la imagen del Crucificado [166], y, finalmente, el fenómeno místico de la estigmatización antes referido. Naturalmente, según el espíritu litúrgico general de Gertrudis, esta devoción se expresa en ella en conexión con los días litúrgicos de la Semana Santa, o al menos en el período entre Cuaresma y la Ascensión, y también en los viernes ordinarios de la semana.

Conclusión.

Como decíamos al principio de este capítulo, para poder proponer hoy a Gertrudis como ejemplo de espiritualidad litúrgica hay que tener presente los límites de este modelo—como de todo modelo—, porque es un modelo medieval, lejano de nosotros, porque es un modelo de mujer, de monja y de monja benedictina. Sin embargo, puede decirse que también hoy, y fuera de los benedictinos y de las benedictinas, se encuentran no pocas personas que pueden vivir en un medio ambiente no muy distinto del de Gertrudis. Baste pensar en las comunidades que todavía hoy están sujetas a la vida coral. Ahora bien, entre éstas, no son raras aquellas de las que se puede decir que, pasando una buena parte del tiempo en el coro y en las funciones litúrgicas, no han descubierto, sin embargo, la liturgia. Para tales personas el ejemplo de Gertrudis puede ser muy beneficioso.

Para otros muchos, en efecto, el plan de vida que han de llevar es muy diverso al de Gertrudis. Pero también para ellos la consideración del caso de Gertrudis tiene aún grandísimo valor; y ante todo, por su ejemplo de maravillosa interiorización de la liturgia en el sentido de perfecta vibración del individuo en armonía con la realidad objetiva del mundo litúrgico. Todos pueden ver en Gertrudis cómo la liturgia y una vida espiritual intensa marchan juntas de un modo natural. Con mayor precisión, todos pueden ver en Gertrudis cómo una vida litúrgica intensa e íntegra puede darse junto con la vida mística más alta; cómo la oración litúrgica y la oración y meditación privada pueden y deben caminar juntamente. Más aún, cómo pueden y, hasta cierto punto, deben ir juntas la espiritualidad litúrgica y las devociones, ya que no es posible que quien vive intensamente su vida divina, aunque sea en el cuadro de la liturgia, no tenga algunas devocio-

[165] IV,15 p.348. Cf. también, p.ej., todos los capítulos desde III,39 a III,45; además IV,4; IV,15; IV,16; IV,22.
[166] P.ej., III,41; III,43.

nes, en el sentido antes explicado, tanto más cuanto que no es normal que tales devociones procedan, estén acompañadas y vivificadas por el espíritu litúrgico que las domine y las plasme.

CAPITULO XXIII

Liturgia y pastoral. Principios

Quien terminase sus consideraciones sobre la liturgia con el tema liturgia y espiritualidad como tendencia a la perfección cristiana, especialmente en el punto particular de las relaciones entre liturgia y mística, podría quedar con la impresión de que la liturgia y la espiritualidad que en ella se encentra son algo que teológicamente está muy bien fundado y que, si se quiere, es muy bello, pero, al mismo tiempo, muy aristocrático; algo que se ha hecho para un grupo de almas selectas y no puede, por lo mismo, de hecho y de derecho, interesar seriamente a la masa del pueblo, especialmente a la que hoy está descristianizada o en peligro próximo de serlo. El estudio de las relaciones entre liturgia y pastoral, completando el panorama de la liturgia teológica general, debe disipar esta impresión y hacer ver cómo la cuestión litúrgica cae profundamente en las mismas situaciones más concretas que hoy preocupan a la labor de la Iglesia para con el pueblo cristiano y principalmente para con la masa de los fieles.

No se trata, naturalmente, de entrar en los detalles del trabajo especial de la pastoral litúrgica, ni siquiera de entrar en los detalles de las cuestiones teóricas que presentan las relaciones entre pastoral y liturgia de la Misa, de los sacramentos, de los sacramentales y del año litúrgico, materia que se reserva a la liturgia teológica especial. Sólo se quiere poner en claro los principios teológicos que rigen este campo y hacer como entrever las perspectivas generales que enseñan su aplicación a esta materia en su conjunto.

1. Noción de pastoral en general

Definición de la pastoral.

Por pastoral, en su sentido más lato, se entiende aquí: el arte de llevar el pueblo a Cristo y conservarlo en Él. Nociones equivalentes son, por ejemplo: el arte de conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él y viceversa, Cristo al pueblo; el arte de realizar y conservar el encuentro entre el pueblo y Cristo. Desarrollando algunos puntos, por lo demás contenidos ya en el concepto predicho, puede definirse la pastoral:

el arte de conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él y llevar a Cristo al pueblo, en el cuadro de la Iglesia, a través de los medios indicados por Cristo mismo junto con los determinados por la Iglesia y con aquellos que eventualmente impone o sugiere como mejores la misma naturaleza o las condiciones concretas del pueblo.

El encuentro se hace cuando el pueblo recibe la santificación de Dios en Cristo y responde como debe a esta acción de Dios en Cristo. Como esta santificación de Dios y esta respuesta del pueblo puede tener grados diversos, el fin de la pastoral es hacer que se alcance el grado más perfecto posible. Busca, pues, no sólo desviar al pueblo del pecado mortal y hacer que viva en estado de gracia, sino también conducirlo al desarrollo pleno, en cuanto sea posible, de esta gracia.

La pastoral presupone, naturalmente, entre otras muchas cosas, que Dios trata a los hombres según la ley de la salvación en comunidad; que esta comunidad es la comunidad eclesial jerárquicamente estructurada en la cual Dios obra sobre los hombres mediante otros hombres, sus delegados, a los cuales incumbe prestar, con este título, su obra instrumental a Cristo y ser de este modo pastores bajo el pastor supremo, Cristo; que Dios mismo ha determinado hasta cierto punto las modalidades y los caminos del encuentro con los hombres y ha dejado ulteriores determinaciones a la Iglesia; que Dios mismo en Cristo obra externamente en la Iglesia por medio de la acción de los pastores, e internamente con su gracia.

La pastoral como arte.

La teología pastoral es la ciencia teológica del arte de conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él. Es muy importante darse cuenta de que la pastoral es un arte y que la teología pastoral es la teología de este arte. Todo arte y toda ciencia que tiene por objeto un arte, está en íntima relación con la ejecución efectiva de su facultad operativa a la cual tiende y en la cual se realiza. Así, por ejemplo, el arte militar, y la ciencia militar que tiene por objeto el arte militar, tiende intrínsecamente a la práctica militar y en ella se realiza.

Todo arte y toda ciencia del arte, además de conseguir su fin, obtiene los principios que dirigen su acción propia de la naturaleza inmutable de las cosas allí implicadas y de su estado de hecho contingente tal como se verifica, más o menos habitualmente y de modo principal, en el momento considerado. En el instante de obrar, la acción, para obtener el fin, ha de adaptarse al estado presente de las cosas implicadas. De este modo, por mantener el mismo ejemplo, las máximas y los principios que son el fruto último de la ciencia militar se ob-

tienen del fin a que tiende específicamente la acción militar: obtener la victoria del ejército; en segundo lugar, de la naturaleza de las cosas allí implicadas, es decir, del hombre, del espacio, del tiempo, de los medios usados, las armas; en tercer lugar, del estado contingente habitual o momentáneo de las cosas implicadas. Al variar este estado ha de adaptarse la acción concreta y los principios que formulan las directivas de la acción.

El estado habitual de las cosas implicadas no puede conseguirse más que por la inducción de muchas experiencias directas o indirectas; el momentáneo no puede obtenerse más que por la experiencia inmediata y por la intuición inmediata, es decir, por la facilidad y rapidez de percatarse de aquel estado y adaptar a él la acción. Esta facilidad, o se posee por la buena disposición de la naturaleza, o se obtiene, al menos en parte, por el ejercicio continuado; de todas formas, siempre se desarrolla por ese ejercicio. De lo cual puede observarse cómo la experiencia sea la soberana en la práctica del arte y en toda ciencia del mismo. Porque en todo arte, tratándose de una acción concreta con vistas a obtener un fin determinado, la acción ha de adaptarse no sólo a la naturaleza genérica e inmutable de las cosas implicadas, sino también a su estado momentáneo; so pena de no conseguir el fin prefijado, los principios teóricos de la ciencia han de ser examinados continuamente en orden al cambio concreto de las situaciones. Así, en este campo, cuando se trata de la ciencia de un arte y no sólo de su práctica, es perfectamente justificada la instintiva desconfianza que se experimenta contra los llamados teóricos de bufete, y que en su misma práctica tiene gran importancia la intuición, la facilidad y la rapidez para ver el estado concreto de las cosas implicadas y adaptar a él la acción con vistas a conseguir el fin; facilidad que, como se ha dicho, se tiene por naturaleza o se la adquiere en parte, pero siempre se ejercita y se desarrolla con la práctica.

Mas no basta la práctica y la intuición para conseguir la ciencia del arte. Para tener ésta es menester también la reflexión y la síntesis teorética en torno a las propias acciones y a las ajenas. En la práctica del arte, una larga experiencia y la intuición práctica son más importantes; pero en la ciencia de la misma y, por lo mismo, en la iniciación y dirección de otros en ella, es menester, además, la reflexión y la síntesis.

Todo esto vale, a su modo, también para la pastoral y la teología pastoral. El arte de conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él y viceversa, por ser precisamente un arte, ha de contar con un aspecto inmutable y con un aspecto mutable y contingente. El aspecto inmutable está determinado por los factores siguientes: principalmente por el fin mismo que no cambia jamás: conducir el pueblo a Cristo y conservarlo

en Él y viceversa, todo ello en el seno de la Iglesia; luego, por una serie de medios determinados por Cristo mismo por voluntad positiva como medios indispensables para dicho fin, como los sacramentos, la estructura jerárquica y monárquica de la Iglesia; además, la naturaleza del hombre que ha de ser conducido a Cristo y conservado en Él con todo lo que esta naturaleza lleva consigo.

El aspecto más o menos mutable está representado por las disposiciones contingentes y mudables habituales o momentáneas del pueblo que hay que conducir a Cristo y conservarlo en Él y por los medios positivos de institución eclesiástica determinados libremente por la Iglesia como concretizaciones particulares de los medios impuestos por la naturaleza o por la libre voluntad positiva de Cristo, en los cuales se encuentra una gran parte de la liturgia y toda la legislación positiva disciplinar canónica.

La pastoral ha de tener en cuenta todo esto: naturaleza del hombre, voluntad positiva de Cristo, disciplina de la Iglesia, estado contingente habitual o momentáneo del sujeto. En ella el fin y los medios inmutables, así como los mutables de institución positivo-eclesiástica, pueden ser conocidos por la enseñanza abstracta, como puede conocerse la naturaleza de una cosa, la voluntad positiva de otro y la legislación de una sociedad. Las disposiciones habituales o momentáneas del pueblo, respecto al hecho por el que es conducido a Cristo y conservado en Él, no pueden conocerse más que por la experiencia y por la intuición.

En la actividad pastoral, la adaptación de la acción a las disposiciones momentáneas del sujeto con vista a conducirlo a Cristo y a conservarlo en Él (teniendo en cuenta su naturaleza, la voluntad positiva de Cristo y la disciplina de la Iglesia) es objeto del arte pastoral como prudencia pastoral en cada acto. Mientras que la teología pastoral, como ciencia, dirige la acción pastoral sólo universalmente y en abstracto, indicando y mencionando los principios generales que la rigen y que no podrán ser aplicados luego a cada caso en concreto, sino bajo la dirección de la prudencia pastoral.

El pueblo, objeto de la pastoral.

El objeto a que se dirige la pastoral es el pueblo. Este concepto ha de ser precisado aquí por la importancia particular que tiene en la cuestión de las relaciones entre la pastoral y la liturgia. La Iglesia tiene el deber de esforzarse por conducir a Cristo y conservar en Él a todo individuo humano. La salvación contiene indiscutiblemente un aspecto profundamente individual. Pero, con todo respeto a esta realidad individual, se ha de confesar que existe la ley de la salvación en comu-

nidad, como se ha explicado en su lugar, por la cual la realidad individual de la salvación se ha de entender de la salvación personal de todo individuo en el cuadro de la comunidad y a través de ella.

Cuando una realidad consta de dos términos, v.gr., Dios-hombre, individuo-comunidad, etc., el método y los resultados prácticos son notablemente diversos, incluso aunque se respeten los dos términos sin eliminar jamás uno de los dos en favor del otro. Así sucede también cuando se trata del arte pastoral. Ninguna pastoral puede ignorar y ninguna pastoral católica ignora el aspecto individual de la salvación ni el aspecto comunitario, sin embargo, pueden existir y existen de hecho algunos matices en el método y en los resultados, si en la teoría o en la práctica pastoral se acentúa más sobre el individuo que sobre la comunidad, o al contrario. En el primer caso la fórmula que expresa el objeto de la pastoral será: salvar a los individuos conduciéndolos a Cristo y conservándolos en Él en el seno de la comunidad; en el caso contrario la fórmula será: llevar a Cristo y conservar en Él a la comunidad, en la cual y a través de ella puedan salvarse los individuos.

Las dos fórmulas tienen consecuencias diversas bastante prácticas tanto para la pastoral misionera en los países no católicos, cuanto para la ejercida en los países llamados católicos. No hace muchos años hubo una discusión sobre el fin específico de la actividad misionera en los países de misiones extranjeras. La solución aceptada por todos fué que, en aquellos países, el fin específico de las misiones es el de fundar en ellos la Iglesia en la cual puedan salvarse los individuos [1]. En tal fórmula el aspecto comunitario de la acción misionera en general se pone claramente en primer término.

Recientemente dom Michonneau ha llamado la atención sobre el hecho de que un problema análogo existe también para la pastoral en países tradicionalmente cristianos, especialmente ahora que su cristianismo es, en gran parte, más nominal que real: "Existe en el apostolado dos grandes tendencias que podemos sintetizar con estos dos títulos: existen los "salvadores de almas" y los "constructores de cristiandad" [2]. Los primeros se preocupan directamente de salvar el mayor número posible de almas con todos los medios a su alcance, incluso especiales, entre los hombres que hoy viven; los otros, por el contrario, se preocupan del problema de cristianizar la sociedad como tal. Quieren construir en plazos largos, incluso si, para lograr esto, han de emplear un tiempo más largo que si

[1] Cf. la encíclica *Evangelii praecones*, de Pío XII, del 21 de junio de 1951. Cf. I. PAULON, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle missioni* (Parma 1953).

[2] *Parrocchia, comunità missionaria*, trad. ital., Ed. Paoline, ed.2 (1949) p.91.

adoptasen el primer sistema. Se atienen a este segundo método, a fin de que, mañana, una sociedad más cristianizada pueda garantizar más eficazmente la salvación, en el seno de la comunidad, a un número mayor de individuos.

La diferencia de los dos puntos de vista está esencialmente en la importancia mayor o menor dada al ambiente comunitario para la salvación de los individuos. A quienes dom Michonneau llama constructores de cristiandades, piensan en plazos más largos y de modo más comunitario.

Teológicamente hablando, no hay duda de que la concepción comunitaria ha de tener la precedencia, precisamente porque piensa y obra más orgánicamente, con planos que, aunque a plazos más largos, son más eficaces para el fin que se quiere obtener. El movimiento que Pío XI dió a las misiones extranjeras: fundar la Iglesia, ha de ser necesariamente un poco modificado en su expresión, el movimiento de toda pastoral: llevar a Cristo y conservar en Él la comunidad, a fin de que en ella pueda salvarse más eficazmente y durante mucho tiempo el mayor número de individuos. El objeto directo de la pastoral debe ser, pues, no el pueblo conjunto inorgánico de individuos, sino el pueblo comunidad, madre y ambiente vital de los individuos.

Concebir la pastoral comunitariamente quiere decir dar en ella gran importancia a la masa popular y hacer de ella objeto de máximo cuidado, precisamente porque la masa popular constituye la masa de la comunidad y que la Iglesia tiene por misión llevar las almas a Cristo y conservarlas en Él en el mayor número posible. La Iglesia ha de extender su cura pastoral a todos los grupos sin excluir alguno o simplemente descuidarlo. La pastoral, como la Iglesia, no puede ser clasicista en ninguno de los sentidos que se da hoy en política a esta palabra. Sin embargo, donde la comunidad, que está constituída o que ha de constituirse, se compone, ante todo, de masas populares, es obvio que la pastoral ha de ser, ante todo, pastoral de masas populares. Como ésta es la gran regla general, tanto que los casos diversos, en comparación con esta regla, son excepciones relativamente raras, la lógica y el fin mismo de la pastoral exigen, de regla, que la pastoral sea popular, es decir, adaptada al estado de las masas populares que hay que llevar a Cristo y conservarlas en Él. Se admiten excepciones, consideradas legítimas y necesarias, en grupos restringidos y en ambientes que no son de masas populares. Por lo mismo, cuando se dice que la pastoral se dirige al pueblo, hay que entender no sólo del pueblo comunidad, sino, además, ante todo y por regla general, del pueblo comunidad popular.

No puede negarse que hoy esta necesidad es más urgente y sentida, ya que propiamente la masa del pueblo está más descristianizada o en peligro inmediato de serlo (el gran es-

cándalo de nuestros tiempos, como decía Pío XI), que las condiciones de esta masa popular han cambiado mucho y cambian cada día y que esta masa popular adquiere cada día mayor peso en la vida de la sociedad. Tanto que la importancia que antes podía esperarse de otras clases sociales para determinar la marcha general de la comunidad, hoy, y cada vez más, ha pasado inmediatamente a la masa popular.

Para la cristianización de las grandes masas del pueblo en los mismos países tradicionalmente cristianos, la pastoral, además de ser preferentemente pastoral de comunidad pastoral, ha de ser, más que para el pasado, pastoral misionera, es decir, ha de conquistar las masas separadas o alejadas de la Iglesi y no sólo conservar las que han quedado fieles. Esta realidad de que la pastoral ha de ser misionera no sólo en tierras de paganos, sino, en muchos casos, también en países tradicionalmente cristianos de nombre, es ya bien conocida por la voz de alerta dada por dom Godin y por sus secuaces.

Toda pastoral implica una elevación del pueblo, porque la meta que se ha de alcanzar, Dios en Cristo, es una meta trascendente. Mas es una elevación de naturaleza esencialmente espiritual, no necesariamente y de suyo de naturaleza cultural. En pastoral, elevaciones de otro género no pueden ser tomadas en consideración más que como medios para conseguir el fin esencial. Se ha de pedir al pueblo que se eleve a Dios en Cristo y con todos ios medios para este fin indicados por Cristo como necesarios en todo tiempo y para todos los hombres.

Esta elevación esencial lleva consigo necesariamente dificultades y sacrificios que el pastor no puede ahorrar al pueblo porque son inherentes al fin transcendente que se quiere alcanzar. Pero, además, a estos sacrificios necesarios no se puede ni se debe pedir al pueblo otros no necesarios para este fin. El pastor ha de adaptar al pueblo todos los medios mutables y adaptables para conseguir el fin, y no ha de imponer sacrificios no necesarios porque no han sido requeridos por Cristo para conseguirlo. En este sentido, toda pastoral lleva consigo una elevación del pueblo y también una adaptación al pueblo y se puede hablar no sólo de llevar el pueblo a Cristo, sino también de llevar a Cristo al pueblo. Entre estas adaptaciones una de las más importantes es el factor progresivo, porque la pastoral implica una educación y en toda educación el factor tiempo es esencial.

La célula comunitaria conservadora y conquistadora del pueblo para Cristo es la parroquia. En esta célula la acción pastoral se concretiza prácticamente en cuatro géneros de actividades: predicación y catequesis; administración de los sacramentos y de los sacramentales y, en general, celebración de la liturgia; lo que hoy se llama obras parroquiales, como

la Acción Católica, los círculos recreativos, las obras de enseñanza en general, las de beneficencia y semejantes; los contactos individuales fuera de los tres casos precedentes.

2. La unión entre pastoral y liturgia

Lo que se ha dicho hasta aquí acerca de la noción de pastoral en general, tiene carácter de simple evocación de los puntos que nos interesan para determinar las relaciones entre pastoral y liturgia. Ahora bien, en este campo, la primera comprobación es que estas relaciones son muy íntimas, ya que la pastoral no puede prescindir de la liturgia para conseguir su fin.

La liturgia es, por su naturaleza, centro, meta y fuente de la pastoral.

Efectivamente, el camino por el cual se debe alcanzar el encuentro entre el pueblo y Cristo y el terreno y el lugar donde ha de realizarse en sus determinaciones esenciales, son cosas que, como sabemos, no han sido dejadas a la libre elección del hombre (mucho menos a su capricho); ni bastan las simples exigencias de la desnuda naturaleza filosófica para establecerlas; sino que han sido determinadas por la libre y positiva voluntad de Cristo conocida por la revelación. Recuérdese la ley de la objetividad de que hemos hablado en el capítulo VI. Ahora bien, según esta positiva voluntad de Cristo, este camino, este terreno donde se realiza el encuentro entre Cristo y el hombre, incluye esencialmente los sacramentos, el sacrificio, la jerarquía, la comunidad. Los mismos actos de fe, esperanza y caridad, aun requeridos esencialmente, no obran este encuentro sin referirse a esta realidad. No existe santificación de Dios en Cristo, ni respuesta del hombre a esta santificación, no existe encuentro entre el hombre y Dios en Cristo sin referirse a esta realidad. Mas éstas se verifican precisamente en la liturgia, la cual, como hemos explicado en otras ocasiones, por ser un conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación que Dios en Cristo hace a la Iglesia y del culto que la Iglesia en Cristo rinde a Dios, es precisamente el lugar del encuentro determinado por el mismo Dios entre el hombre, en comunidad sagrada, y Dios.

Esta simple consideración basta para hacernos entender que la liturgia no sólo es indispensable a la pastoral para conseguir su fin, sino que constituye ella misma el centro de organización y de referencia de toda pastoral porque propiamente en la acción litúrgica, como comunidad sagrada en acto —supuesta siempre la completa armonía de los ánimos con la misma acción—es donde se realiza en grado sumo el pleno en-

cuentro entre Cristo y el pueblo, es decir, el fin que toda actividad pastoral tiene por misión alcanzar y conservar. Pero, ¿por qué—presupuesto todo aquello que ha de presuponerse—es aquí precisamente y no en otra actividad pastoral, donde se realiza en grado sumo aquel encuentro, misión de la pastoral? A causa del *opus operatum* y del *opus operantis Ecclesiae* implicados en la misma estructura intrínseca de la liturgia como conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Por lo cual se ha de decir que la meta de la pastoral se alcanza plenamente no ya *por medio* de la liturgia, sino, más exactamente, *en la* liturgia.

Esto supone que, considerando las actividades diversas con las que se realiza la pastoral, y distinguiendo la actividad directamente litúrgica de las demás, no se ha de concebir la liturgia como medio ordenado a las actividades extralitúrgicas, sino, al contrario, las actividades extralitúrgicas como medios ordenados a la liturgia, es decir, al encuentro en Cristo entre el pueblo y Dios en la acción litúrgica, y como efectos que se derivan de la misma. El movimiento litúrgico, a causa ciertamente del peligro mayor que podría ocurrir de invertir indebidamente los órdenes en el momento mismo que se subrayaba la conexión íntima entre pastoral general y liturgia, no ha cesado jamás de recordar esta verdad, especialmente en el momento de su bautismo netamente pastoral [3]. He aquí, por ejemplo, una de tantas fórmulas sobre el particular: "La comunidad cristiana tiene su principio de vida en el altar. Todo trabajo de la comunidad lleva al altar, a Cristo, y del altar obtiene su fuerza. Mas la comunidad en el altar induce de nuevo a la comunidad en la vida. Meta y fin de toda comunidad cristiana es, por una parte, dar expresión a la nueva unidad sobrenatural fundada con el bautismo y la eucaristía; por otra, conducir a esa vida sobrenatural, a la Iglesia, a la liturgia, a la Misa, a la eucaristía" [4].

Objeciones.

¿Por qué, sin embargo, tienen algunos dificultad en admitir esta tesis? Creo que por dos motivos. El primero y el más fuerte: por el vago temor psicológico de que se derive de ello una desestima y descuido de las otras obras pastorales, misioneras y de apostolado en general y de que se use la tesis predicha para imponer a todos los sacerdotes y religiosos de vida

[3] Cf. L. BOUYER, *Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie:* Etudes de Pastorale Liturgique *(Lex Orandi* I) (París 1944) p.384 n.3,4. Cf. también *A propos de liturgie missionnaire:* Paroisse et Liturgie 32 (1950) p.11-24, artículo de CHEVROT, E. DE MESTER, J. DE FÉLIGONDE. Sobre el mismo tema, todo el n.40 (1954) de *La maison Dieu,* con las conclusiones del Congreso de S. Geneviève di Versailles (1954) p.165-68.

[4] B. HERNEGGER, *Solidarietà cattolica,* trad. ital., Ed. Paoline (1948) p.144.

activa un ideal, llamémosle, para entendernos, "benedictino". El segundo motivo es un falso o, al menos, impreciso razonamiento teórico que se llama de refuerzo para huir el supuesto peligro.

He aquí, más o menos, cómo se razona; se pregunta: ¿qué cosa es más noble, más perfecta, más útil y necesaria para la Iglesia, hacer liturgia o apostolado? Y se contesta: la caridad está ante todo; el apostolado es caridad; la liturgia es acto de culto, un cierto modo externo de expresar la religión, virtud moral. Por lo mismo, no puede prevalecer sobre el apostolado.

En verdad, el razonamiento es demasiado débil. Ante todo, puede sospecharse que quien razona de esta forma se incline, como muchos, a considerar la liturgia como algo externo del culto, el aparato de las ceremonias. Y entonces, no resulta difícil hacer una respetuosa reverencia en obsequio de la "liturgia" declarándola bella y útil y santa, pero cuyo interés en la vida cristiana es sólo marginal. Si he tenido la fortuna de encontrar un lector que ha seguido esta obra hasta este punto, no es necesario para él que me detenga a rebatir tal concepto de "liturgia".

Además, cuando se quiere parangonar la nobleza, la utilidad, etc., de la liturgia con las obras de apostolado, no hay que parangonar el acto de la virtud de religión formalmente, y casi desnudamente, considerado—en cuanto es sólo acto elicito de la virtud de religión, incluso imperado por la caridad—cón las obras de apostolado formalmente elícitas por la caridad; sino el ejercicio litúrgico—es decir, en el cuadro de la liturgia—del acto formalmente elícito de la caridad, con su ejercicio en las obras de apostolado.

Y esto porque la liturgia no se agota toda en el ejercicio de la virtud de religión—aunque sea imperada por la caridad—, del mismo modo que el acto de pagar una deuda se agota todo, formalmente, como ejercicio de las virtudes, en la práctica de la justicia; sino que la liturgia lleva siempre consigo actos *hic et nunc* elícitos de fe, de esperanza y, principalmente, de caridad y, además, ofrecidos a Dios, *in persona Ecclesiae*, en culto público, por la virtud de religión, como homenaje a Él debido cual creador y gobernador de toda cosa.

El motivo último es la relación singular, explicada antes, que existe entre la virtud de religión y las otras virtudes, especialmente las virtudes teologales, entre las que ocupa el primer puesto la caridad. Esta no sólo manda e impera el acto de religión, sino, además, ella misma es la materia más noble de que se sirve el acto de religión para actualizarse en grado sumo. Dios es honrado, ante todo, con la fe, la esperanza y, principalmente, con la caridad [5]; por eso el sumo grado de la religión consiste en ofrecer a Dios el acto *hic et nunc* formal-

[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchiridion* 3.

mente elícito de la caridad, como homenaje debido a Él cual sumo creador y rector de toda cosa. Esto precisamente es lo que se realiza en la liturgia.

Por lo mismo, cuando se quiere parangonar la liturgia con las obras de apostolado, hay que preguntarse si, en igualdad de circunstancias, sea más noble, más útil, etc., el acto de caridad ejercido en la liturgia o el ejercicio en las obras de apostolado externo.

Ahora bien, para dar a semejante cuestión una respuesta técnica, hay que distinguir la consideración de la cosa vista sólo en sí misma, según su propia e íntima naturaleza, de la consideración de la cosa según alguna circunstancia accidental no necesaria, pero que, de hecho, sobreviene a la misma. La respuesta es, pues, que de suyo la caridad practicada en el acto litúrgico es siempre más noble, más necesaria y más útil a la Iglesia; pero por alguna circunstancia accidental sucede con frecuencia que la caridad practicada en las obras de apostolado puede ser más necesaria y obligatoria.

Efectivamente, en el culto externo e interno que es la liturgia católica, hecho con amor de Dios, ante todo, se practica la caridad en su objeto primario, que es Dios mismo, mientras que en los actos de apostolado hechos con caridad, se practica la caridad en su objeto secundario, que es nuestro prójimo. Y por esta razón el acto de caridad practicado en el culto es, de suyo, superior a los actos de caridad practicados en el apostolado.

Además, este acto de caridad, en la acción litúrgica, es ofrecido a Dios *in persona Ecclesiae,* en acto comunitario como acto de la Iglesia y de Cristo mismo con un título que no conviene a ningún otro acto, aunque sea de caridad, hecho ciertamente en la Iglesia, pero no como acto que pertenece a la liturgia propiamente dicha. Por lo cual aquel acto de caridad de Dios tiene un valor y una eficacia superior, de suyo, a cualquier otro acto de caridad realizado independientemente de la liturgia a causa del *opus operantis Ecclesiae,* como se ha explicado en el capítulo III respecto a la oración litúrgica en general. Como en la oración litúrgica en general Dios ve y considera con un título especial y superior la oración de la Iglesia, cabeza y miembros, Cristo mismo y sus fieles, y Él con este título especial y superior la escucha y la acepta, así en el acto de caridad hecho por el fiel en el culto, Dios ve y considera el acto de caridad de Cristo mismo y de su Iglesia con un título especial y superior que no conviene a los otros actos de caridad, hechos por los fieles fuera de la liturgia. Todo esto hace que, considerando las cosas en su misma naturaleza independiente de circunstancias contingentes, aunque sean duraderas, en que pueden encontrarse, la acción litúrgica siga siendo el acto más noble, más necesario, más útil en la Iglesia,

y que, respecto a los demás, tenga carácter de fin, de fuente y no de medio.

Esto no impide que, por circunstancias contingentes, que miran a las personas o a la Iglesia entera, tanto más si no son momentáneas, pueda ser más útil o necesario para un determinado o determinados individuos, tal vez para la mayoría, no dedicar a la liturgia más que un cierto tiempo restringido, para dedicarse más a las obras de apostolado directamente tales. Semejantes circunstancias pueden ser ante todo: la vocación personal de cada uno, determinada por la índole propia, por las posibilidades físicas y psíquicas, por la inspiración divina, etc. Luego, la necesidad actual en las que puede encontrarse la sociedad eclesiástica en determinada época, en determinada región, etc. Posteriormente, las necesidades contingentes de las almas y otras circunstancias semejantes.

Así puede suceder y sucede con frecuencia de hecho que, aunque de suyo sea más perfecto y útil celebrar la liturgia, sin embargo, a causa de la fragilidad humana no ha de ser dicha celebración muy larga para tales individuos ni con mucha frecuencia, ya que de lo contrario no se obtendría el fin pretendido. Además, aunque sea más perfecto de suyo celebrar la liturgia con la mayor frecuencia posible que no celebrarla, sin embargo, para quien tiene vocación especial para otras obras, sucede lo contrario; o bien porque la Iglesia se encuentra en tal situación de peligrosa y urgente necesidad y es menester que muchos se dediquen a las obras de apostolado.

Nada hay de extraordinario en todo esto. Es bien conocido e impugnable el ejemplo clásico de Aristóteles sobre el filosofar: por su naturaleza, independiente de las circunstancias contingentes, es más noble filosofar que apagar el fuego; pero cuando, por circunstancias especiales, se ha incendiado una casa, para aquellos que están presentes y para la sociedad es más perfecto y útil apagar el fuego que filosofar. Es más perfecto filosofar que comer; pero cuando uno tiene hambre, para él es más útil comer que filosofar. De suyo es más perfecto y útil filosofar que construir un camino, un puente, una máquina; mas cuando la sociedad tiene necesidad de un camino, de un puente, de máquinas, mientras dura tal necesidad es más útil construirlas. Para el hombre en general es más perfecto filosofar que arar la tierra; mas para quien no tiene índole ni capacidad de filósofo, es más perfecto y útil arar la tierra. Y así indefinidamente.

Del hecho, pues, que la acción litúrgica, hecha con caridad, es de suyo más noble y útil a la Iglesia que las otras obras de apostolado, no se sigue que han de ser más numerosas, ni que deba ser necesariamente mayor el número de aquellos que dedican a la liturgia una parte mayor de tiempo; mucho menos

que se descuiden en la Iglesia las obras de apostolado, según las necesidades concretas en que se encuentra. Del mismo modo que, por el hecho inexpugnable de que el filosofar sea de suyo más noble que cualquier otra acción humana en el campo natural, no se sigue que en la sociedad concretamente considerada deban existir más filósofos que agricultores, o albañiles, o ingenieros, o médicos, o militares. O bien, por el hecho de que, a causa de las circunstancias concretas en las que se encuentra la sociedad humana, es inevitable y necesario que, en una sociedad bien ordenada, los agricultores, los ingenieros, los médicos sean bastante más numerosos que los filósofos, no se hace injuria alguna a tales trabajadores o profesionales si se afirma vigorosamente que, sin embargo, el filosofar es más noble que el cultivar los campos o construir casas.

Se dirá, tal vez, que si la utilidad de la Iglesia, en la sociedad concretamente considerada, requiere que el número de aquellos que dedican mayor parte del tiempo a las obras de apostolado antes que a la liturgia, no vale la pena insistir sobre la superioridad que tiene de suyo la acción litúrgica. No faltará incluso quien, infectado por el antiguo nominalismo, que con tanta frecuencia hoy se da aires de gran novedad bajo las mentidas formas de existencialismo, dirá que los *per se* "de suyo" son abstracciones que no tocan la realidad de las cosas.

Es un error. Ante todo, el hecho de que, de suyo, la acción litúrgica es la cosa más noble y útil, señala a las otras actividades de la Iglesia su punto de referencia y de encentramiento, el fin al que deben conducir, dándoles así la necesaria unidad, el orden justo y el respectivo valor cualitativo. Y esto es de inmenso valor práctico, contra la dispersión inútil, la hipertrofia, el hacer desordenado e infructuoso de aquellos que creen hacer mucho porque se agitan mucho.

Luego, el mismo hecho indica a todo sacerdote en su vida personal de santificación individual que, si el tiempo que dedica a la acción litúrgica, especialmente a la Misa, es relativamente breve respecto a las otras actividades, sin embargo, propiamente aquella acción litúrgica, y sobre todo la Misa, es lo que ha de ser el centro dinámico y el núcleo vital de su jornada.

Finalmente, lo expuesto anteriormente ha de hacer entender una cosa que muchos, incluso bien intencionados, no entienden bastante, esto es: admito que, a causa de las circunstancias concretas, no todos, ni necesariamente el mayor número de los fieles, o de los sacerdotes, o de los religiosos, han de llevar un tipo de vida en el que la liturgia tenga la prevalencia incluso cuantitativa, queda todavía en pie no sólo como legítimo, sino también como útil, y santo, y necesario que, según la vocación personal que Dios da a cada uno, existan en la Iglesia individuos e incluso grupos y sociedades enteras que

realicen propiamente este género de vida, y que sería perjudicada la Iglesia si esto no se verificase.

Es bastante más difícil de lo que puede pensarse comprender todas las exigencias del cuerpo místico de Cristo. También aquí hay que admitir la distinción entre fines y jerarquía de valores (cf. San Pablo, 1 Cor 12).

Así, cuando se afirma que la acción litúrgica ha de ser fin y fuente de toda actividad pastoral, no se quiere decir que la actividad pastoral se agota toda en la liturgia o que las actividades extralitúrgicas no sean importantes, incluso esenciales, al fin de la pastoral y de la misma liturgia; o que el ideal que se propone sea el de cambiar toda parroquia en monasterio y todo párroco en un monje. Significa sólo que, en virtud del mismo fin que se persigue, entre las diversas actividades en que se desarrolla la pastoral, no puede existir ni oposición, ni desconexión o simplemente independencia, sino una jerarquía cualitativa por la cual, cualitativamente, todas están sometidas y ordenadas a la liturgia. Insisto sobre lo que hemos dicho: cualitativamente, para que no se crea que un párroco ha de consagrar la mayor parte del tiempo siempre y necesariamente a la liturgia, sobre las demás actividades pastorales.

En suma, se repite aquí simple y fundamentalmente, por las mismas razones, lo que se ha dicho de las relaciones entre liturgia y actividades extralitúrgicas en el capítulo dedicado a la liturgia y espiritualidad. No absorbe ni aniquila la liturgia las prácticas extralitúrgicas, sino que éstas tienden a la liturgia como a la realidad en la que se realiza plenamente el fin de la pastoral entera.

La Sagrada Congregación de Ritos tuvo a bien decir las palabras siguientes a propósito de la eminente fuerza y eficacia de los ritos de la Semana Santa respecto a las devociones extralitúrgicas, con vista al fin mismo de la pastoral en general: "Los ritos de la Semana Santa no sólo tienen una dignidad especial, sino que poseen también una singular fuerza y eficacia sacramental para alimentar la vida cristiana, y no pueden tener una compensación adecuada en los piadosos ejercicios de devoción, llamados comúnmente extralitúrgicos, que en el triduo sacro se tienen por la tarde" [6]. Estas palabras pueden aplicarse a toda la liturgia respecto a las otras formas de actividad pastoral, aunque siempre sean necesarias.

---

[6] Decreto general del 16 de noviembre de 1955 por el que se reforma el *Ordo* litúrgico de la Semana Santa.

Eficacia psicológica de la liturgia bajo el aspecto pastoral.

De este modo la naturaleza de la pastoral y de la liturgia nos hace ver no sólo el valor intrínsecamente pastoral de la liturgia, sino también su posición central y fundamental en el conjunto de las actividades pastorales. Según esto, aquellas actividades que se conceptúan en el sentido de la eficacia psicológico-didáctica de la liturgia como forma de enseñanza, son secundarias. Sin embargo, también ellas nos ayudan a entender su fuerza pastoral total.

La singular eficacia didáctico-psicológica de la liturgia proviene esencialmente del hecho que ella, en su conjunto, no es una catequesis abstracta, sino de derecho y por naturaleza, aunque no perfectamente de hecho en su estado actual, una catequesis-acción en la cual no se enseña sólo por vía de comunicación abstracta de conceptos, sino obrando. Éste es siempre el camino más fácil para la instrucción, incluso para los intelectuales, mucho más para los no intelectuales, cuando el fin de la enseñanza no es la simple recepción de una serie de conceptos impersonales, sino la comunicación de una actitud vital total, como sucede en la pastoral, que tiene por misión suscitar y conservar el encuentro vital del pueblo con Cristo.

Además, en la liturgia, este *comunicar obrando* es, de derecho y por naturaleza, aunque no lo sea perfectamente de hecho en el estado actual de las cosas, un *comunicar obrando* en comunidad. Y esto corresponde eminentemente al fin específico de la pastoral, la cual, como hemos dicho antes, mira directamente al pueblo comunidad popular. Dom Godin y sus seguidores lo han destacado con insistencia, pero es una comprobación que cada uno puede hacer fácilmente.

"La mayor parte de nuestra gente piensa sólo colectivamente. Sólo un reducido número es capaz de pensamientos personales. Estos, cuando se reúnen en familia, encuentran su personalidad, reflexionan, discuten, se proponen problemas (religiosos, sociales, etc.). Los otros, es decir, la mayoría, no tienen, por decirlo así, una personalidad propia; la tienen ahogada en la vaga personalidad del grupo de que forman parte. Estos piensan sólo en grupo: ambiente de trabajo, sindicato, círculo político, lugares de esparcimiento" [7].

"La mentalidad popular es esencialmente "colectiva"... la masa se convertirá y permanecerá cristiana sólo colectivamente" [8]. "Nosotros hemos de enseñar todo a nuestro pueblo. Y creámoslo... esto es posible sólo en una enseñanza en la que él mismo actúe, en la que él mismo actúe en comunidad, en la que viva comunitariamente

[7] G. MICHONNEAU, *Parrocchia, comunità missionaria*, trad. ital., Ed. Paoline (1949) p.29ss.
[8] Ibid., p.93.

la alabanza de Dios y la vida de Cristo. ¿Qué cosa es la liturgia sino esta vida colectiva de la asamblea cristiana por medio de Cristo, con Cristo, en Cristo, vuelto hacia el Padre? Si la conseguimos, no formalmente, sino realmente, ¿no habremos realizado en este punto nuestra misión?" [9]

Otro motivo todavía acerca de la eficacia psicológico-pastoral de la liturgia es, por ejemplo, que ella, como catequesis-acción comunitaria, dura prácticamente, para el fiel, toda la vida, al menos tiene lugar todos los domingos y días de fiesta. Una gran parte de fieles cesa prácticamente muy pronto de asistir a las otras instrucciones religiosas, mas, sin embargo, continúa asistiendo a la Misa; ésta contiene la posibilidad de abundante alimento espiritual para las necesidades más diversas, para los distintos grados de vida espiritual y la diversidad de estados de ánimo más variada, ya que cada uno puede tomar para sí lo que necesite, según su propia capacidad y sus propias necesidades; y este alimento, por su carácter de esencial, es eminentemente apto para fundar la vida cristiana sobre la roca.

Puede notarse, finalmente, en el tema del valor pastoral psicológico de la liturgia, que ella, al valorizar el concepto y la experiencia vital de la comunidad eclesiástica, no cualquiera, sino jerárquicamente estructurada, se valoriza sumamente, al mismo tiempo, la asimilación vital de la realidad parroquia, párroco, obispo.

Valor misionero de la liturgia.

La pastoral tiene necesariamente al mismo tiempo dos aspectos: uno de conquista—aspecto misionero—y otro de conservación y perfeccionamiento. Es conquistadora para los no católicos y para los católicos sólo de nombre o que, como quiera que sea, se han alejado de la práctica de la vida cristiana; es conservadora y perfeccionadora de la vida cristiana en los fieles que ya participan de ella.

Que la liturgia tenga valor pastoral en orden a la conservación y perfeccionamiento de la vida cristiana en los fieles que ya participan en la vida de la Iglesia, es obvio y no hay necesidad de insistir. Sea lícito dirigirnos a todos aquellos—y son todavía muchos entre nosotros—que viendo todo—y, bajo cierto aspecto, justamente—en función anticomunista, estiman la utilidad de toda acción pastoral en función directa con la defensa contra el comunismo. A éstos, ya que casi siempre están muy lejos de sospechar que el trabajar por desarrollar una intensa vida litúrgica en el pueblo pueda ser de alguna utilidad seria, se aconseja calurosamente que se informen de la expe-

[9] Ibid., p.73.

riencia contraria, tan categórica como conmovedora, de los obispos y del clero de la Alemania oriental en la zona soviética [10]. Tocarán con la mano qué cosa puede significar para un pueblo caído desventuradamente bajo el régimen comunista y en una grave persecución religiosa contra la fe, haber tenido la fortuna de haber sido educado en otro tiempo en una intensa vida litúrgica, participando activamente en los misterios sagrados de la comunidad. Es una prueba sumamente convincente de la pastoral de la liturgia por conservar al pueblo creyente fiel a Cristo en toda contingencia.

Pero, además de esta función conservadora, ¿posee la liturgia también una función pastoral conquistadora? Se trata de la cuestión del valor misionero de la liturgia, sea en ambientes no católicos, sea en aquellos católicos sólo de nombre [11].

No puede negarse que la liturgia, por su naturaleza íntima, precisamente porque, verificándose todas las condiciones requeridas, representa la suma actualización de la comunidad cristiana y de todas las almas que forman parte de ella, el sumo encuentro de santificación y de culto con Dios en Cristo, es cosa que mira directamente y en primer lugar a los iniciados, a los católicos que ya participan en la vida de la Iglesia. Incluso, en la antigua Iglesia, ni siquiera los catecúmenos eran admitidos a participar en su parte más central y esencial. Tan grande era la persuasión de que la participación en los misterios sagrados es cosa que atañe sólo a los fieles. Por esto, la liturgia no puede ser considerada, entre las actividades pastorales, como un instrumento de conquista, sino como el fin y el puerto de llegada hacia el cual han de ser conducidos los individuos conquistados. La pastoral misionera tiene sus primeros instrumentos en la predicación y en las catequesis extrali-

[10] G. WESKAMM, obispo de Berlín, *Partecipazione attiva: sua funzione essenziale nello sviluppo e nella vita di una comunità di fedeli:* Partecipazione attiva alla liturgia. Atti del III Congresso Intern. de Studi Liturgici (Lugano, 14-18 de septiembre 1953) p.93-109; A. SPUELBECK, administrador apostólico de Meissen (Alemania oriental), *La celebración de la Semana Santa restaurada en Alemania*, relación en el Congreso de Asís (1956); *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios del I Congreso Internacional de Liturgia Pastoral (Asís-Roma)* (Toledo 1957) p.251-63.

[11] Cf., p.ej., Y. DANIEL, *La vie liturgique et l'apostolat missionnaire en milieu ouvrier:* Etude de Pastorale Liturgique *(Lex Orandi* I) (París 1944) p.212-24; P. DONCOEUR, *Conditions fondamentales d'un mouvement pastoral de liturgie*, con discusión: ibid., p.53-80; L. BOUYER, *Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la liturgie:* ibid., p.379-89; feliz rectificación y conclusión; KL. TILMANN, *Die liturgie missionarisch gesehen* (Freiburg, Herder, 1947); P. HOFINGER, *Necessità e speranze per la diffussione della fede nelle terre di missione:* Partecipazione attiva alla liturgia. Atti del III Congresso... (Lugano 1953) p.111-26. El n.40 (1954) de *La maison Dieu* está todo dedicado al problema: *Evangelisation et liturgie*, liturgia y otras actividades apostólicas (Congreso de S. Geneviève de Versailles, 1954); en las páginas 165-68, las conclusiones del Congreso; G. VAN BEKKUM, *La renovación litúrgica al servicio de las misiones*, relación en el Congreso de Asís (1956); cf. *Pío XII y la liturgia pastoral...* p.147-67.

túrgicas, habladas o escritas, en las obras de enseñanza en general, de beneficencia, de acción católica, etc., en los contactos personales de todo género.

Una mala inteligencia en este campo podría conducir con facilidad a una desnaturalización de la misma liturgia, induciendo a hacer de ella un instrumento directo y necesariamente muy variable de propaganda, de apologética, de polémica, o hacer de ella preferentemente un instrumento de enseñanza directamente adaptada al ambiente que han de conquistar. Mas todo esto es contrario a la índole genuina de la liturgia, que es ante todo oración y actuación sacral, para la comunidad de los iniciados, del misterio de Cristo bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto. De este modo se estaría tentado a criticar con ligereza la estructura actual de la liturgia, así como el género de vida de aquellos que encentran en ella su vida contemplativa. A veces, entre los mismos promotores beneméritos de una consideración más pastoral de la liturgia, llevados por un ardiente celo misionero, han podido notarse imprecisiones y ambigüedades en esta materia [12].

Sin embargo, no quiere esto decir que esté desprovista la liturgia de valor misionero propiamente dicho. Antes al contrario, indirectamente, está llena de ello. Los motivos esenciales son: la fuerza de abstracción que, por el misterioso obrar de la gracia y el no menos misterioso despertar de las aspiraciones más profundas de la naturaleza, la liturgia—si responde plenamente a su fin y se celebra como debe celebrarse—puede connaturalmente ejercer, y no raras veces ejerce efectivamente, sobre los extraños, incluso por contacto casual, la fuerza de abstracción más fuerte aún que aquella que ejerce el simple espectáculo y el simple contacto fuera de la liturgia con individuos y con una comunidad que viven la vida divina y que habitualmente beben en la liturgia. Tal fuerza de atracción se desarrolla y ha de desarrollarse en la liturgia.

He dicho se desarrolla y debe desarrollarse. Recordemos la doctrina de la dimensión empeñativa de todo signo litúrgico. Esta dimensión no mira sólo a la vida moral privada que cada uno ha de llevar conforme a las exigencias de la acción litúrgica en la que ha tomado parte, sino también a su deber necesariamente misionero de testigo de Cristo y de proclamador de su misterio en el mundo en que vive. Porque, aunque él sea peregrino y extranjero en el mundo, sin embargo ha de ser el fermento del mundo [13]. En una palabra, la fuerza pastoral mi-

[12] P.ej., en las diversas intervenciones del P. DONCOEUR, art. cit., nota precedente; en algunas afirmaciones de Michonneau, que justamente suscitaron oposición; cf. *Paroisse et Liturgie* 32 (1950) p.11-24.

[13] Sobre este aspecto de la obligación de compromiso y, por lo mismo, misionera, que incumbe a todo el que ha participado en la vida litúrgica, ha insistido justamente en Francia en el Congreso litúrgico ce-

sionera de la liturgia proviene ante todo del hecho de que ella no sólo es eminentemente apta para crear un ambiente cristiano vital, sino que es necesariamente el centro de un ambiente cristiano vital, con todo lo que esto lleva consigo de dinamismo atrayente y expansivo.

Es cuanto han comprendido egregiamente desde hace una decena de años aquellos que, entusiasmados por el problema misionero, tanto en los ambientes nominalmente cristianos, cuanto en aquellos de misiones extranjeras, han creído que, para alcanzar el fin que pretenden, uno de sus mayores deberes, y bajo cierto aspecto, el principal, es precisamente llevar el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo. No sin razón, por lo menos en Francia, el movimiento litúrgico-pastoral ha tomado un nuevo y potente vigor, precisamente del ambiente de dom Godin y de sus admiradores, los misioneros del trabajo y los promotores del concepto de la parroquia comunidad misionera. En 1944, en el congreso que dió origen a la organización del *Centre de Pastorale Liturgique* en París, expresaba de esta manera el P. Roguet la aspiración misionera del nuevo centro propulsor:

"La idea que nos guía es también una idea misionera. Nos hemos reunido para una sabia obra de restauración; no somos un congreso de arqueólogos, ni de estéticos, ni de tiernos entusiastas del pasado, diletantes de bellezas raras. Lo que nos mueve, lo que nos inflama es una angustia misionera. Ciertamente hemos colocado en nuestro título el bello epíteto de "pastoral". Mas el buen pastor no sólo es aquel que apacienta tranquilamente seleccionados y bien nutridos rebaños en un redil bien cerrado; sino también el que camina a través de las espinas buscando la oveja descarriada. Es aquel a quien consume una piedad intensa por la multitud hambrienta, cansada, abatida, semejante a las ovejas sin pastor (Mt 9,36; 14,14; 15,32). Estamos obsesionados por el pensamiento de aquellas enormes multitudes que viven sin ideal, o son cautivadas por liturgias puramente humanas, incluso con frecuencia menos que humanas, de la clase, de la masa, de los juegos del *stadium*, y que, como quiera que sea, desconocen la fuente inagotable de la gloria, de la fuerza, de la salvación que se encierra en nuestros misterios cristianos. Sufrimos al ver nuestras iglesias con bastante frecuencia vacías, o bien llenas de un pueblo matriculado, que viene por hábito, oprimido por el fastidio de un culto que soporta como una inevitable servidumbre o que reduce a una práctica individualista y sentimental" [14].

Y he aquí cómo encuadra la liturgia en el programa de renovación misionera de la parroquia dom G. Michonneau, cuya

lebrado en S. Geneviève de Versailles en 1954. Cf. *La maison Dieu* n.40 (1954) y las conclusiones del Congreso (p.165-68). P.ej.,: "Antes de la asamblea, que canta la alabanza de Dios, está la evangelización, que encamina a los hombres a la fe y al butismo. Después de la asamblea está toda la vida, que es ejercicio de caridad. Entre la una y la otra, la asamblea es un momento privilegiado de la vida de la Iglesia..."

[14] *Etudes de Pastorale Liturgique (Lex Orandi* I) (París 1944) p.8ss.

obra, *Parroquia, comunidad misionera,* se ha considerado como la revelación moderna de la parroquia:

"Tengo la impresión de que realizáis un esfuerzo considerable por hacer participar a los fieles en la liturgia. ¿Cree usted que la vida cultual de la parroquia tiene una gran importancia? *R.*—Una importancia enorme. La vida cristiana de la que queremos hacer participe a la masa popular no es sólo un culto: es la vida de Cristo en medio de nosotros; mas, porque Cristo está ordenado en primer lugar a la alabanza del Padre, la vida cristiana es principalmente un culto. Para realizar nuestra ambición de hacer cristianos a nuestros hermanos, no pretendemos conducirlos a la iglesia con sus dos pies, empujarlos inmediatamente a la Misa (vienen sólo a intervalos, movidos por esta convicción: la "mística" cristiana tiene un valor para mi vida total), sino que será necesario agregarlos a la comunidad cristiana que ora y ofrece el sacrificio. Es, pues, sumamente importante presentar a estos nuevos convertidos eventuales y deseados—algunos de los cuales entran ya en la iglesia en ciertas circunstancias—un culto cristiano que tenga por sí mismo un poder de seducción, de atracción, no de repulsión: que sea también una enseñanza, no un somnífero... Y si pensamos en los mismos fieles, especialmente en los jóvenes, la conclusión es la misma: si queremos que ellos no abandonen el templo, es menester que ellos tengan vida en él y no se aburran; y si queremos que consigan el dinamismo necesario para llegar a ser militantes, es menester que las ceremonias que se realizan en él presenten su verdadero sentido cristiano" [35].

Desde hace algunos años va difundiéndose en los ambientes de misiones extranjeras la misma persuasión del inmenso valor misionero de la liturgia; allí el problema de llevar la liturgia al pueblo y el pueblo a la liturgia tiene, por obvias razones, una importancia todavía más vital que en los países donde la fe cristiana es ya tradicional. En 1953, en el Congreso litúrgico de Lugano, dió un elocuente testimonio de esto el misionero P. Hofinger, S. I. El cual, entre otras observaciones, hacía notar:

"Cuando hablamos de la importancia apostólica, misionera, pastoral, catequística de la liturgia, hay que temer lo que podría llamarse una traición de la liturgia misma, y sería el mantener que, al menos en las misiones, ella pueda y deba llegar a ser auxiliar de la predicación. En modo alguno: si alguna de las dos ha de ser auxiliar respecto de la otra, esto no ha de corresponder a la liturgia respecto de la predicación, sino a la predicación con respecto a la liturgia... Mas, en fin de cuentas, en nuestro trabajo apostólico hemos de tener por mira claramente la gloria de Dios: toda la concepción de la religión es teocéntrica. Si miramos bajo este ángulo nuestro trabajo misionero, y no sólo misionero en sentido estricto, se verá claro que la liturgia, culto del nuevo pueblo de Dios, está con razón en el centro de todo trabajo misionero... Para formar el pueblo de Dios en un verdadero

[35] *Parrocchia, comunità missionaria* trad. ital., Ed, Paoline (1949) p.52.

cristianismo, una buena e inteligente participación en la liturgia es más eficaz que cualquier catequesis... Hoy en China hemos perdido prácticamente todas las escuelas..., y esto es tanto peor cuanto que nuestro método misionero se basaba casi totalmente en la escuela... Vino la persecución y el pueblo se quedó sin nada. Si se hubiera previsto con tiempo, el pueblo tendría ahora la liturgia de la palabra, la posibilidad de funciones, si no litúrgicas, alitúrgicas, pero calcadas sobre la misma liturgia, y todo esto en chino, con buenas lecturas, con las cuales podría formarse todavía el cristiano. Estas cosas nos faltan, y nos faltan porque no tenemos al menos parte de la liturgia en lengua vulgar..." [16]

"Hemos de ver aquí, después del valor catequístico de la liturgia, su valor social... Es muy importante que el pueblo de Dios reunido en la misma iglesia para celebrar los mismos misterios, se funda en una verdadera e íntima comunidad familiar, para no quedar sumergido y absorbido por la mayoría pagana... Incluso en la celebrada misión de China, que es entre las mejores, hasta ahora sólo puede hablarse del uno por ciento de la población. Pensad en la pésima influencia de la mayoría pagana, contra la cual una ínfima minoría ha de estar sólo sobre la defensiva, mientras nosotros hemos de conquistar otros al cristianismo. ¡Cuánta vitalidad ha de tener para esto nuestro cristianismo! Hemos de sentirnos vivamente pueblo de Dios, y seremos fermento poderoso. Pero, ¿de dónde sacar esta fuerza sino de la liturgia?" [17]

Ni hay que olvidar el valor no indiferente del movimiento litúrgico-católico en la cuestión de las relaciones entre católicos y protestantes. Es cosa cierta, en efecto, que la actual renovación litúrgica en los mismos luteranos y calvinistas de diversas regiones ha sido y es influenciada por la renovación litúrgico-católica [18]. De este hecho han de alegrarse mucho los

[16] Es conocido que la Santa Sede diversas veces, especialmente para China, ha hecho extensas concesiones en este aspecto, comprendida la de la primera parte de la misa en chino. Si los intentos no cuajaron jamás definitivamente, no fué ciertamente por culpa de la Santa Sede. Cf., p.ej., N. KOWALSKI, *Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landesprache bei den heilige Messe im der Missionen:* Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 9 (1953) 241-51.

[17] *Necessità e speranze...* art. cit. antes en la nota 11, página 781. Otro artículo completamente en el mismo sentido es el de MONS. VAN BEKKUM, citado en la misma nota 11. Allí se lee: "Tengo la firme convicción de que esta obra pastoral-litúrgica del Santo Padre y las reformas litúrgicas que contiene son de transcendental importancia y urgencia para las misiones" (p.157). Y concluye su relación de este modo: "Saquemos, al menos, esta consecuencia: si el toque de llamada del Papa fuese bien escuchado en las misiones y a él se respondiese con hechos, las generaciones futuras reconocerían que la obra pastoral litúrgica de Pío XII es, a la vez, una gran obra misional" (p.176). Sobre los problemas litúrgicos en las misiones véanse diversos artículos en *Tijschrift voor liturgie* 38 (1954) 251-322. Véase también J. HOFINGER-I. KELLNER, *Liturgische Erneurung in der Weltmission* (Innsbruck 1957).

[18] Para los luteranos, véase la reciente enciclopedia de estas cuestiones *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdientes* 3 vols. (Kasel 1954-56) con bibliografía. Véase también *Liturgie dans le protestantisme:* Paroisse et Liturgie 32 (1950) p.125ss. Para los calvinistas de lengua francesa cf. R. PAQUIER, *Traité de liturgie* (Neuchâtel 1954); J. M. DROIN y A. SENAUD, *Renouveau liturgique catholique et renouveau liturgique reformé:* Paroisse et Liturgie 38 (1956) 11-17; M. GOOSSENS, *La communauté de Taizé:* Paroisse et Liturgie 40 (1957) 58-65.

católicos, porque toda renovación litúrgica en el seno del protestantismo es un paso que lo aproxima a la fe católica. Realmente, como se ha dicho en otras ocasiones, la liturgia implica necesariamente una revalorización de la consciencia de la ley de la encarnación en las relaciones entre Dios y el hombre y sin una fuerte consciencia de esta ley en toda su extensión por parte de los protestantes, no es posible un verdadero acercamiento a la antigua fe. Como tampoco puede negarse que si ciertas ramas de los anglicanos están más próximas a la fe católica que todos los demás disidentes derivados de la crisis protestante, se debe ante todo al hecho de que, mucho más que los otros hijos de la Reforma, han conservado la liturgia, la cual, entre ellos, lógicamente, tiende siempre a obrar con gran fuerza en el ambiente de un acercamiento a Roma.

El movimiento litúrgico-católico es también un factor muy apreciable en la cuestión de nuestras relaciones con los disidentes orientales. Por el hecho de que la mente y la espiritualidad litúrgica, tanto en Occidente como en Oriente, se formó esencialmente en los siglos antes de la separación de las dos partes de la cristiandad, constituye ella un elemento favorable de acercamiento. Es cosa conocidísima que los ortodoxos de alguna cultura religiosa, que se ponen en contacto con las realizaciones del movimiento litúrgico-católico, quedan impresionados favorablemente, no sólo porque de este modo desaparece una serie de prejuicios y de acusaciones a la Iglesia católica en este campo, sino también porque han de admitir que el sentido del misterio de Cristo, del que en el pasado se gloriaban con frecuencia como de una característica tradicional de la Iglesia oriental en contraposición a los católicos, está en realidad bastante más desarrollado y visto con más profundidad por los católicos que en sus iglesias orientales. Por lo cual existe hoy en los griegos—de los demás no es posible hablar por las conocidas circunstancias políticas—un intento interesante de desarrollar un movimiento litúrgico semejante al católico [19].

Puede tenerse por cierto que si en los católicos de rito latino u orientales, que viven entre los disidentes, se desarrollase un potente movimiento litúrgico semejante al de los países católicos occidentales, la cosa podría tener consecuencias importantes en muchos países, como en Palestina, Líbano, Siria, Mesopotamia, Turquía y en la misma Grecia, por no hablar de los otros, cuando puedan ser libertados del yugo comunista. Es verdad, en efecto, que los disidentes que en tales lugares se ponen en contacto con nuestro culto, especialmente latino, no

---

[19] P. TRAMBELAS, *Los movimientos litúrgicos* (en griego) (Atenas 1948); E. TIMIADIS, *Les tendances actuelles de la pensée dans l'église de Grèce:* Paroisse et Liturgie 37 (1955) p.29ss. Cf. también ibid., p.287ss.

pueden menos de experimentar notables dificultades para entender qué cosa lleva consigo la vida católica plena.

Era necesario este ensayo de testimonios en torno al eminente, aunque indirecto, valor pastoral misionero de la liturgia para que se vea cuánto dista la realidad del concepto de la liturgia como cosa de monasterios y a lo más de restringidos círculos selectos de cristianos y como cosa propia de los aristócratas de la espiritualidad, mientras el párroco, el misionero, el laico militante, metidos entre dos fuegos: las necesidades apostólicas y el urgente empeño de defensa y de conquista en la cristianización del mundo, ni pueden ni deben emplear tiempo en ello. Este concepto expresa exactamente la mentalidad general de muchos ambientes que, muy laudablemente, sueñan y hablan sólo de apostolado. La realidad, sin embargo, es propiamente ésta: que la liturgia, sin absorber en sí las otras actividades pastorales y apostólicas, indispensables para conquistar el pueblo para Cristo y conservarlo en Él, no sólo es un medio eminente de pastoral y de apostolado, sino con razón el centro y la meta a la que debe tender y la fuente de la que debe derivarse toda la pastoral y todo el apostolado en sus formas más variadas; en efecto, éstas tienden en último término a crear aquella comunidad viviente en Cristo que tiene su máxima expresión en la comunidad litúrgica.

Los Papas en torno al valor pastoral de la liturgia.

A la luz de estos principios sobre el valor pastoral de la liturgia se comprende la solicitud con la que los Soberanos Pontífices, desde hace unos cincuenta años, con reiterada afirmación de principios teóricos y con una no menos importante de medidas prácticas, han considerado a la liturgia como la fuente inestimable de la vida cristiana. Los hechos son demasiado conocidos para que sea menester insistir. San Pío X abrió decididamente el camino con los decretos sobre la reforma de la música sagrada y la comunión frecuente e indicó su sentido y necesidad con la fórmula que queda siempre como glorioso impulso del movimiento litúrgico: la liturgia es la primera e indispensable fuente del verdadero espíritu cristiano. Las palabras del santo Pontífice no son otra cosa que la exaltación programática del valor pastoral de la liturgia:

"Siendo... nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano florezca por todo modo y se mantenga en todos los fieles, es necesario proveer antes de toda cosa la santidad y dignidad del templo, donde los fieles se reúnen para conseguir tal espíritu de su primera e indispensable fuente, que es la participación activa en los

sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia" [20].

Pío XI, en la constitución *Divini cultus*, recalcaba las palabras de su predecesor [21] y reafirmaba el valor pastoral del movimiento litúrgico y se alegraba de encontrar en él un

"retorno de la gran familia católica a la amorosa e inteligente participación en la sagrada liturgia de la Iglesia, que es de tanto valor para la segura y perfecta formación cristiana y para el más sólido alimento de la fe y de la piedad en todas las condiciones de la vida" [22].

La obra tan extensa y profunda de Pío XII en la cuestión litúrgica va dirigida de tal modo a valorar prácticamente la fuerza pastoral de la liturgia, que el aspecto pastoral aparece indudablemente lo que en este campo atrae mayormente la atención y el interés del Pontífice. Junto a la solicitud acerca de las precisiones doctrinales para que se evite toda desviación, constituye eso la llave maestra y la directriz de sus memorables intervenciones en esta materia: la *Mediator Dei*, la nueva traducción de los Salmos, el decreto sobre el ayuno eucarístico, las misas vespertinas, la reforma de la Semana Santa, la encíclica sobre la música sagrada, el primer ensayo sobre simplificación de las rúbricas, la institución de la Comisión para la reforma general de la liturgia. Por algo el primer Congreso Internacional de Pastoral Litúrgica, que se tuvo en Asís en 1956, tuvo por tema central la obra litúrgica de Pío XII. Entre las numerosas afirmaciones también doctrinales sobre el valor pastoral de la liturgia hechas por Él, baste recordar la contenida en el discurso de clausura de aquel Congreso, cuando, después de haber recordado los documentos predichos, concluía:

"El movimiento litúrgico ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios en el tiempo presente, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, para que los hombres se acerquen más a los misterios de la fe y a las riquezas de la gracia que fluyen de la participación activa de los fieles en la vida litúrgica. El Congreso, que termina ahora, tenía precisamente por fin mostrar el valor inapreciable, de la liturgia para la salvación de las almas y, por lo tanto, para la acción pastoral de la Iglesia. Habéis estudiado este aspecto de la liturgia, tal como se manifiesta en la historia y como actualmente sigue desarrollándose; habéis examinado también cómo está fundado en la naturaleza de las cosas, es decir, cómo fluye de los elementos constitutivos de la liturgia. Vuestro Congreso llevaba consigo, por lo tanto, un estudio del desarrollo histórico, algunas reflexiones sobre la situación actual y un examen de los fines que hay que

[20] *Tra le sollecitudini*, del 22 de noviembre de 1903. Cf. BUGNINI, *Documenta Pontificia*... p.128s. n.3. Para los documentos de Benedicto XV sobre el mismo tema cf. ibid., p.52 n.11

[21] Ibid., p.60ss.

[22] Ibid., p.67 n.21.

obtener en el futuro y de los medios apropiados para alcanzarlos. Después de haber considerado atentamente vuestro programa de trabajo, Nos formulamos votos para que esta nueva semilla, añadida a las del pasado, produzca ricas mieses en provecho de los individuos y de toda la Iglesia" [23].

La pastoral litúrgica característica de la fase actual del movimiento litúrgico.

Efectivamente, desde fines de la última guerra, la consideración del aspecto pastoral de la liturgia ha venido a ser el gran dinamismo que ha hecho dar al movimiento litúrgico pasos rápidos y gigantescos haciendo de él una cosa universal, tanto que, según las palabras de Pío XII: "confiere a la vida de la Iglesia y también a toda la conducta religiosa del tiempo presente, una impronta caracteristica" [24].

Los gérmenes de este carácter netamente pastoral del movimiento litúrgico, contenidos en la dirección dada por San Pío X y recogidas por dom Lamberto Beauduin, el primer reanimador de la idea litúrgica[25], se debilitaron bastante durante el tiempo que medió entre las dos guerras. Mas volvieron a germinar lozanos hacia los años 1944-1946. En los países de lengua germana, el P. Pío Pasch intensificó su propaganda por una liturgia "popular"—con gran acentuación sobre la cuestión de la lengua vulgar—acompañada de una intensa catequesis bíblica [26]. En Francia, en 1944 surgió en París el *Centre de pastorale liturgique* por iniciativa de hombres dedicados directamente al apostolado y con la misión muy explícita de dirigir en sentido abiertamente pastoral el movimiento litúrgico, como puede verse en los programas del mismo Centro [27] y en la revista *La Maison Dieu*, el exponente más cotizado en esta materia. En el mismo sentido se encaminaron también los otros ambientes litúrgicos y las revistas que desde hace tiempo vienen trabajando en el campo de la liturgia. Entre éstas, la revista belga *Paroisse et liturgie* [28] es muy difundida entre el

---

[23] Discurso del 22 de septiembre de 1956; *Pío XII y la liturgia. Estudios...* p.316.

[24] Ibid., p.330.

[25] Su obra de promotor se expresa en sentido pastoral desde 1909 en los fascículos periódicos *La Vie Liturgique*, que luego fueron vigorizados por las semanas litúrgicas, cuyas relaciones fueron recogidas regularmente en las *Semaines Liturgiques* y por la revista *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, desde 1910. Cf. O. ROUSSEAU, *D. Lambert Beauduin, apôtre de la liturgie et de l'unité chrétienne*: La maison Dieu n.40 bis (1954) 128-32.

[26] Cf., p.ej., la noticia biográfica *In memoriam Pii Parsch:* Liturgisches Jahrbuch 4 (1954) 230-36; CH. RAUSCH, *In memoriam: Un promoteur du mouvement liturgique, Pius Parsch:* La maison Dieu n.40 bis (1954) 105-56.

[27] *Etudes de Pastorale Liturgique (Lex Orandi* I) (París 1944).

[28] Editada por la abadía de San Andrés, Brujas (Bélgica).

N.B. En España ha realizado una labor laudable la abadía benedictina de Santo Domingo de Silos con todas sus filiales, ya que desde prin-

clero parroquial de lengua francesa por el material litúrgico-pastoral de inmediata utilización que pone a disposición de sus lectores. En España, se tiene la benemérita revista *Liturgia*, exclusivamente dedicada a esta especialidad, con honda preocupación pastoral.

A partir del año 1946, por la intensidad que el movimiento litúrgico, con un marcado sentido pastoral, tomaba en algunos países, pidiendo incluso urgentemente ciertas reformas—algunos, siempre con un fin pastoral, no tuvieron reparos de introducirlas por propia autoridad—, el episcopado comenzó un poco a interesarse directamente de la cuestión. Surgieron de este modo comisiones litúrgicas entre los obispos y centros nacionales de pastoral litúrgica bajo la tutela del episcopado y siempre con un interés pastoral marcadísimo [29]. La *Mediator Dei*, en 1957, intervino felizmente para señalar el camino recto y corregir algunas desviaciones; con ella el movimiento litúrgico pudo tomar felizmente toda aquella fuerza cuyos efectos se dejan ver ahora a todos.

Puede decirse que el fruto de este trabajo y de aquellas experiencias que desde hace unos trece años han confrontado el concepto y la realidad de la liturgia, ha sido la formación, ya conseguida, del concepto de liturgia pastoral o, mejor, de pastoral litúrgica.

---

cipios de este siglo han propagado, y con sentido pastoral, la liturgia en folletos, obras y artículos en diversas revistas, principalmente en el *Boletín de Silos* y en la *Revista Eclesiástica*, dirigida durante muchos años por los Padres de dicha abadía, y últimamente, desde 1946, en la revista *Liturgia*, que, no obstante las graves dificultades por las que ha pasado, se mantiene en pie vigorosa y llega a muchas almas el verdadero espíritu de la liturgia de la Iglesia. Entre los Padres que más han descollado merecen citarse: los RR. PP. dom Casiano Rojo, dom Santiago Alameda, dom Mateo del Alamo, dom Agustín Rojo, dom Andrés Azcárate, actualmente abad de San Benito, de Buenos Aires; dom Germán Prado, dom Justo Pérez de Urbel, actualmente abad de Santa Cruz del Valle de los Caídos; dom Dionisio Alarcia; dom Mariano Palacios y dom Augusto Pascual (cf. M. DEL ALAMO, *Cincuenta años de apostolado litúrgico:* Liturgia [1946] p.269 y 306).

Más tarde, la abadía de Montserrat, renovada, ha iniciado una buena campaña en pro de la liturgia incluso en su aspecto científico, al principio con un radio de acción reducido a algunas provinsias catalanas, y últimamente, con un carácter más universal. Entre otros, merecen citarse: los RR, PP. dom Gabriel María Brasó, dom Suñol, dom A. Franquesa, dom A. Olivar, dom José María Pinell, dom O. Cunill y otros.

Finalmente, se ha creado la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, que ha dado un impulso extraordinario al movimiento litúrgico en nuestra Patria. Entre los sacerdotes del clero secular merecen ser citados: D. J. Ferrando Roig, D. Casimiro Sánchez Aliseda y D. Ireneo García. Hay que añadir que el periódico sacerdotal *Incunable* ha contribuído mucho a crear cierta inquietud entre el clero español por la liturgia *(N. del T.)*.

[29] En Italia, el Centro di Azione Liturgica (CAL). En Alemania, el Liturgisches Institut, de Tréveris. Ya hemos referido la similar en España. En diversos países se ha constituído una comisión litúrgica en el seno de la Conferencia general nacional del episcopado.

No podemos silenciar el desarrollo considerable que va teniendo el movimiento litúrgico en las naciones hispanoamericanas, especialmente en Argentina, Uruguay, Chile y Méjico. *(N. del T.)*

La expresión: pastoral litúrgica puede significar: 1) la sagacidad del arte pastoral para inducir eficazmente al pueblo a vivir intensamente la liturgia; 2) el valor de la liturgia para conseguir el fin general de la pastoral, que es conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él, y viceversa; 3) el modo general de concebir y poner en práctica la pastoral encentrándola conscientemente sobre la liturgia. Todos estos tres sentidos son justificados, mas el tercero es más pleno y es el que se entiende aquí cuando se habla de pastoral litúrgica o de liturgia pastoral.

3. La participación activa, meta de la pastoral litúrgica

Siendo el fin de toda pastoral conducir el pueblo a Cristo y conservarlo en Él, y viceversa, o bien realizar y conservar el encuentro entre el pueblo y Cristo, cuando esta pastoral está conscientemente encentrada sobre la liturgia, es decir, es pastoral litúrgica o liturgia pastoral, su fin será conducir en la liturgia el pueblo a Cristo y conservarlo en Él, y viceversa, o bien realizar y conservar en la liturgia el encuentro entre el pueblo y Cristo. Por esto el esfuerzo pastoral consistirá en conducir el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo, para poder realizar y conservar el encuentro entre el pueblo y Cristo.

Mas sabemos que la liturgia tiene su centro y sol en el sacrificio de la Misa; luego la Misa es el lugar principalísimo del encuentro entre el hombre y Dios en Jesucristo, donde, supuesta la sintonía moral, Dios en Cristo santifica en sumo grado al hombre y el hombre en Cristo rinde en sumo grado su culto a Dios; y siendo la Misa sol y centro de la liturgia, lo es también de la pastoral litúrgica, que intenta, ante todo, conducir el pueblo a la Misa y la Misa al pueblo.

Mas, para que se realice el encuentro predicho, no basta una presencia cualquiera y una participación cualquiera en la acción litúrgica. No se trata de un encuentro sólo material, puramente extrínseco, sino de un encuentro interno, en el ánimo. La pastoral litúrgica ha de tener, pues, como objetivo no sólo conducir meterialmente el individuo a la iglesia para que participe en la liturgia, sino crear en él la armonía interna moral con la realidad litúrgica como santificación en Cristo y culto a Dios en Cristo. Esta armonía admite grados más o menos perfectos. La pastoral encentrada en la liturgia tiende a realizar en grado máximo el pleno encuentro del pueblo con Cristo.

Este pleno encuentro con Cristo en la liturgia exige una

participación interna y externa no sólo pasiva, como la del espectador mudo que sólo contempla una acción hecha por otros, sino una participación activa como conviene a quien desempeña su parte de actor cuando la acción en que toma parte es por exigencia intrínseca también su propia acción. Efectivamente, la liturgia es por naturaleza acción no sólo del sacerdote, sino también de todo fiel presente en ella, aunque de una manera propia que no es la misma que la del sacerdote y por lo mismo sin nivelamientos de partes y sin confusiones.

Para aclarar este punto recordemos ante todo el concepto del sacerdocio de los fieles, como se explicó en su lugar. La naturaleza intrínseca de la liturgia como acción y la naturaleza intrínseca del cristiano como revestido, por su mismo bautismo, del *regale sacerdotium* que lo habilita para hacer suya aquella acción litúrgica, hacen que no exista participación perfecta del cristiano en la liturgia si él no ofrece una participación no sólo interna y externa, sino también activa, viva y consciente.

Se llega a igual comprobación si se considera no ya la estructura interna de la liturgia en relación al ser profundo del cristiano, sino su eficacia psicológica sobre los fieles. Sin la participación activa la liturgia oculta para quien asiste a ella su pleno efecto psicológico moral, porque sin ella cesa, o por lo menos disminuye mucho, su característica principal, desde el punto de vista didáctico educativo, de ser una enseñanza concreta vital por medio de la misma acción, en la cual la actitud vital es transmitida no tanto por conceptos y por razonamientos cuanto por la acción de vivir y realizar en un momento dado una situación sagrada con toda la persona.

Todavía más. Esa participación externa e interna, activa y consciente, ha de ser al mismo tiempo participación comunitaria. A esto tiende la pastoral comunitaria. Y esto exígelo como perfección la naturaleza intrínseca de la liturgia no menos que su eficacia psicológica. Su naturaleza intrínseca, porque la liturgia como culto es acción vital de todo el cuerpo místico, Cabeza y miembros, como comunidad sacral. Participar perfecta y activamente en la acción litúrgica significa, pues, participar activamente en la acción que es de derecho la acción de toda la comunidad en acto cúltico; de toda la congregación de los hijos de Dios como *ekklesia* en Jesucristo, en presencia del Espíritu Santo, el agrupador de toda dispersión. La participación activa, incluso externamente comunitaria, no es más que la expresión también extrínseca de esta exigencia comunitaria, ontológica e intrínseca de la liturgia.

A la misma conclusión conduce la consideración de la liturgia bajo el aspecto de su eficacia psicológica. En efecto, ésta consiste, en gran parte, en el hecho de que en la liturgia la actitud vital religiosa es transmitida al fiel no sólo en cuanto

él vive activamente y con toda su persona la acción sagrada, sino también y principalmente porque la vive activamente en la comunidad de que forma parte. Aquí entra en juego la fuerza psicológica de influjo del ambiente de comunidad y de masa en la creación y en el refuerzo de actitudes de orden vital en el hombre. Influjo que la psicología social y de las masas ha demostrado ser enorme [30] y el análisis psico-fenomenológico del culto, en su aspecto social y comunitario, ha iluminado particularmente en el caso de la misma liturgia [31].

Todavía un paso más adelante. El ideal que mira la pastoral litúrgica, considerada en su conjunto, no puede ser sólo, y ni siquiera principalmente, la participación activa y comunitaria en la liturgia de grupos especiales en la comunidad de los fieles, como serían comunidades religiosas y en general grupos selectos por rango social, por cultura, por elevación espiritual y cosas semejantes. Toda situación cuyo resultado práctico es, en la mayoría de los casos, confinar la participación activa y comunitaria en la liturgia a determinados grupos, ha de ser considerada por el que ha de tener cuidado de la pastoral litúrgica en general como no ideal y por lo mismo ha de ser superada.

Entiéndase bien: ha de ser superada usando sólo medios pastoralmente legítimos, de los cuales están excluídos los que van contra la obediencia a las autoridades jerárquicas de la Iglesia, porque la pastoral en general, y la liturgia en especial, son funciones no de individuos privados, aunque sean sacerdotes, sino de la Iglesia como tal, la cual es esencialmente jerárquica y monárquica.

Además, se ha de tener presente, naturalmente, el principio general de todo gobierno: que en toda mutación que se ha de introducir se ha de considerar la situación general concreta y las repercusiones efectivas que esta mutación puede tener en la vida de la sociedad. Cosa esta que mira no tanto a la teoría cuanto a la prudencia de gobierno que puede tener sólo quien conoce la situación general efectiva y considera la cuestión en todo su conjunto. Todo esto vale contra aquellos que, razonando en abstracto sobre el ideal de la pastoral litúrgica, se arrogan el derecho, que no tienen, de introducir mutaciones por propia autoridad.

Sin embargo, puestos bien en salvo los principios predichos, permanece verdadero que una situación cuyo resultado práctico es que, en la mayoría de los casos, la participación activa y comunitaria en la liturgia estaría confinada a un grupo selecto de fieles, es necesariamente vista por la pastoral litúrgica

[30] Cf., p.ej., J. FROEBES, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* 2 (Freiburg i. B. 1929) p.508ss.

[31] Cf., p.ej., R. WILL, *Le culte*, Vol. 2: *Les formes du culte* (París 1929).

como situación que hay que superar. Esto, simplemente, porque la pastoral encentrada sobre la liturgia depende de la ley de la pastoral en general, una de las cuales, como hemos visto antes, es precisamente la de tender en primer lugar a la masa popular. La liturgia, considerada en el aspecto pastoral, que es en ella intrínseco y necesario, quiere ser, pues, ante todo y por naturaleza íntima, popular; lo que la pastoral litúrgica pretende realizar comprende, pues, una participación del pueblo como comunidad popular en la liturgia, en la Misa, participación externa también, pero vital y activa [32].

Finalmente, por la necesidad de las cosas, en la pastoral litúrgica todo converge a la vivificación de la parroquia, como comunidad célula de los fieles, bajo la responsabilidad directa de la jerarquía en su representante local. El alma de la parroquia es, en efecto, la acción litúrgica, principalmente la Misa de la comunidad presidida por su jerarca inmediato, el párroco. Lo que hemos explicado de la Iglesia en general se verifica también en la parroquia como ínfima célula de la Iglesia; es decir, que ella, en ninguna otra acción o situación realiza en grado sumo cuanto realiza en la acción litúrgica vital y comunitaria: la Misa. La pastoral litúrgica, encentrando toda la actividad pastoral en la liturgia, la encentra por lo mismo en el núcleo vital de la parroquia. La cual, así, automáticamente, viene a ser el centro de convergencia de la vida de los fieles.

Ahora bien, quien dice parroquia dice párroco, y quien dice parroquia y párroco dice obispo y diócesis. Es fácil presentir todas las consecuencias, incluso muy prácticas, de esta perspectiva [33]. Cuando se piensa, por el contrario, qué numerosas

---

[32] En este sentido popular insistió en los países de lengua germánica especialmente el P. Parsch; en Francia, el P. Doncoeur, y, en general, todo el movimiento patrocinado por el Centre de Pastorale Liturgique, el cual no se cansa de ir contra los ambientes fautores, o supuestos como tales, de un cierto aristocratismo litúrgico, fácilmente tachados también de estetismo litúrgico. Del P. Doncoeur cf., p.ej., *Conditions fondamentales...* citado antes, nota 11; *Comment sepose le problème de la liturgie populaire*: Les Questions Liturgiques et Paroissiales 27 (1946) 173-83.

En España ha cultivado este aspecto D. Casimiro Sánchez Aliseda, especialmente con sus publicaciones en la Editorial Toledana PPC; Euramérica y sus artículos en *Ecclesia* e *Incunable*. *(N. del T.)*

[33] Uno de los frutos del movimiento litúrgico es asimismo la reciente revalorización también teológica del obispo y de la diócesis, del párroco y de la parroquia, como también del laicado en la Iglesia. Cf., p. ej., A. G. MARTIMORT, *De l'évêque:* La Carté de Dieu 19 (París 1946); J. COLSON, *Qu'est-ce qu'un diocèse* (Regensburg 1949); J. LECUYER, *La grâce de la consécration episcopale:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 36 (1952) 389-417; Id., *Pentecôte et épiscopat:* La Vie Spirituelle 86 (1952) 451-66; ID., *Le sacrement de l'épiscopat:* Divinitas 1 (1957) 221ss.; G. DICKMANN, *Wat is a Bishop*: Worship 26 (1952) 238-47. Del tema de la parroquia se han ocupado muchos congresos. Cf., p.ej., el de la Union des Oeuvres, de Besançon 1946 *(Paroisse, chrétienté communautaire et missionaire)*; de Lila 1948 *(Structure sociale et pastorale paroissiales)*; el congreso de 1953 del Instituto Pastoral de Viena *(Die Pfarrei. Gestalt und Sendung)*. Sobre el tema "Parroquia comunidad litúrgica" cf. el n.36 (1953) de *La maison Dieu*,

y qué fuertes, en todas las direcciones, son hoy las fuerzas disgregadoras de la parroquia, es fácil ver cómo el movimiento litúrgico que tiende con todo su peso a revalorizar su núcleo central dinámico y sacral interese sumamente a todo párroco.

De este modo las exigencias intrínsecas de la estructura de la liturgia, no menos que las condiciones de su eficacia psicológica, responden en todo, como era de esperar por su naturaleza íntima incluso pastoral, a las exigencias de toda pastoral en general, la cual tiende, por sí misma y ante todo, a la formación de una comunidad cristiana incluso popular que, a su vez, garantice, en cuanto se pueda, a un mayor número posible de individuos y durante el tiempo más largo posible el pleno encuentro con Cristo. La pastoral litúrgica, mirando hacia una participación también externa más vital, activa y comunitaria del pueblo en la liturgia, y sobre todo en la Misa, no hace otra cosa que concretizar en la misma liturgia estas exigencias de la pastoral en general, porque está persuadida de que propiamente en la liturgia, principalmente en la Misa con toda su vitalidad y sentido comunitario, bajo el velo de los signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, se realiza el sumo encuentro entre el pueblo y Cristo, fin de toda pastoral.

Sin embargo, para que no se caiga en ilaciones arbitrarias y en tendencias contra las cuales ha amonestado Pío XII en la *Mediator Dei,* hay que subrayar dos puntos que ya antes hemos insinuado incidentalmente. El primero es que la participación activa de los fieles en la acción litúrgica como acción propia a la cual mira la pastoral litúrgica, no implica confusión alguna entre la parte específica del sacerdote y la parte del fiel en la acción litúrgica. Cada uno tiene parte activa en la acción litúrgica, pero cada uno a su modo. Para la Misa, en modo especial, hay que tener presente cuanto se ha dicho en su lugar sobre la diferencia entre el sacerdocio jerárquico y el sacerdocio común a todos los fieles. Recuérdese particularmente que en ella

"la inmolación incruenta, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, es realizada por el sacerdote, en cuanto representa a la persona de Cristo y no a la persona de los fieles. Pero al poner sobre el altar la víctima divina, el sacerdote la presenta al Padre como oblación a gloria de la Santísima Trinidad y para el bien de todas las almas. En esta oblación propiamente dicha, los fieles par-

---

con su bibliografía, p.141-49. Cf., además, F. TONOLO, *Parrocchia e liturgia* (1949); H. CH. CHÉRY, *Communauté paroissiale et liturgie* (trad. ital.: *Comunità parrocchiale el liturgia,* Brescia 1948); *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise*: Irenikon 29 (1956) 143-150. En España merece citarse la Semana de la Parroquia celebrada en abril de 1958 en Zaragoza. *(N. del T.)*

ticipan en la forma que les está consentida y por un doble motivo: porque ofrecen el sacrificio, no sólo por las manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, conjuntamente con él y porque con esta participación también la oferta hecha por el pueblo cae dentro del culto litúrgico... Toda la Iglesia, por medio de Cristo, realiza la oblación de la víctima... El pueblo... une sus votos de alabanza, de impetración y de expiación, así como su acción de gracias a la intención del sacerdote, ante el mismo Sumo Sacerdote, a fin de que sean presentadas a Dios Padre en la misma oblación de la víctima y con el rito externo del sacerdote... Para que la oblación con la que en este sacrificio los fieles ofrecen la víctima divina al Padre celestial tenga su pleno efecto, es necesaria todavía otra cosa, a saber: que se inmolen a sí mismos como víctimas" [34].

La segunda observación mira al carácter social y comunitario de la acción litúrgica. Este carácter, en cuanto a su esencia teológica, queda a salvo en toda acción litúrgica desde el momento en que ésta se realiza con todas las condiciones requeridas para la validez, aunque sólo sea celebrada por un solo sacerdote solitariamente, sin la asistencia de los fieles.

De esta manera la Misa en estas condiciones es siempre, por su naturaleza teológica, una acción de valor social y comunitario; del mismo modo que la recitación solitaria del breviario llevada a cabo por uno que tiene la obligación de hacerlo. De la misma manera, un fiel, o muchos fieles, que asisten a la Misa de modo puramente pasivo u ocupados en devociones privadas que sólo tienen un nexo general con tal acción litúrgica, realizan un acto que, por su esencial naturaleza teológica, es un acto social y comunitario. En este sentido todo acto litúrgico hecho válidamente y toda asistencia válida a una acción litúrgica, tiene valor social y no está privado de sus frutos sociales [35].

De lo cual se deduce que los ulteriores caracteres sociales y comunitarios de naturaleza interna y también externa, que vienen a agregarse a las condiciones estrictamente requeridas para la validez del acto litúrgico, dan sólo a este acto una mayor plenitud de sociabilidad y carácter comunitario respecto de aquella sociabilidad y carácter comunitario sustancialmente teológico contenido ya en el acto simplemente válido. Mayor plenitud que significa, ante todo, una mayor sintonía objetiva interna y externa del fiel con el carácter objetivamente social y comunitario de toda acción litúrgica válida.

Cuando se dice, pues, que la pastoral litúrgica se preocupa esencialmente de dar a la celebración litúrgica una expresión social y comunitaria, quiere decirse simplemente que ella se preocupa de inducir a los fieles a responder del modo más perfecto posible también en su objetividad interna y externa al

[34] Enc. *Mediator Dei* n.91.92.97.
[35] Ibid., n.95.96.106.

carácter necesariamente social y comunitario de toda acción litúrgica. Y, además, que esta respuesta, más social y comunitaria posible, es en las normales exigencias intrínsecas de la misma liturgia, como la perfección de una cosa que, aunque accidental a su misma esencia, entra, sin embargo, en las normales exigencias intrínsecas de esa cosa.

No existe anormalidad alguna en todo esto, porque la pastoral no tiende sólo a conducir al pueblo a un encuentro cualquiera con Cristo, sino que mira y debe mirar a conseguir la perfección de este encuentro. Y por lo mismo la pastoral litúrgica no ha de mirar sólo a conseguir una celebración válida de la liturgia por parte del sacerdote e inducir a los fieles a participar en ella con ese mínimo modo de participación para conseguir algún fruto espiritual y satisfacer de ese modo a las eventuales obligaciones jurídicas que lo afectan, sino que se propone necesariamente inducir tanto al sacerdote como al pueblo a aquel ideal de vida plenaria en el acto litúrgico, que se alcanza sólo cuando todas las posibilidades de alimento de vida divina que ofrece la liturgia son bebidas hasta la última gota de un modo óptimo, connaturalmente al espíritu mismo que las informa; todo esto con vista a favorecer lo más posible la unión de los que participan en la liturgia con Cristo y entre ellos mismos en Cristo.

De este modo, tratándose de participación activa y comunitaria, interna y externa, como ideal esencial a la pastoral litúrgica, se ha de evitar toda opinión, que parecería implicar que sin tal participación ideal la acción sagrada no puede alcanzar el fin esencial y, al mismo tiempo, estar persuadidos de que tal participación representa precisamente el ideal a que, salvada la prudencia necesaria en todo acto de este género, la pastoral litúrgica ha de tender por todos los medios legítimos.

Esta participación activa y comunitaria, externa e interna —*actuosa participatio*—, del pueblo en la acción litúrgica ha sido siempre la meta que los Romanos Pontífices han señalado al movimiento litúrgico. No pretendía otra cosa el conocido programa de San Pío X cuando afirmaba que para los fieles, la primera e indispensable fuente del verdadero espíritu cristiano es "la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia" [36]. No menos explícito era el pensamiento de Pío XI manifestado a propósito de la participación del pueblo en el canto litúrgico:

"A fin de que los fieles participen más activamente *(actuosius)* en el culto divino, restitúyase al uso del pueblo el canto gregoriano, en las partes que incumben al pueblo. En efecto, es sumamente necesario *(pernecesse est)* que los fieles asistan a las ceremonias sagradas

[36] *Tra le sollecitudine*... Cf. BUGNINI, *Documenta*... p.13.

—incluso cuando, con los fines ordenados, se tienen procesiones de clero y piadosas sociedades—no ya como extraños y mudos espectadores, sino que alternen sus voces, según las normas prescritas. con la voz del sacerdote o de la *schola*. Si se alcanza esto, como se desea, no se tendrá ya que el pueblo o no responda nada, o responda sólo con un murmullo ténue e incomprensible a las preces comunes dichas en lengua litúrgica o vulgar" [37].

Pío XII tuvo a bien amonestar, como se ha dicho, contra las posibles desviaciones en torno al concepto de participación del pueblo a la liturgia, pero no por esto ha cesado de alabar y de proponer la meta de la participación activa.

"Es necesario, pues, venerables hermanos, amonesta el Papa en la *Mediator Dei*, que todos los fieles consideren como su principal deber y mayor dignidad participar en el sacrificio eucarístico, no con una asistencia negligente, pasiva y distraída, sino con tal empeño y fervor que entren en íntimo contacto con el Sumo Sacerdote, como dice el Apóstol: "Tened en vosotros los mismos sentimientos que hubo en Cristo, ofreciendo con Él y por Él, santificándose con Él" [38].

"Son, pues, dignos de alabanza aquellos que, a fin de hacer más factible y fructuosa para el pueblo cristiano la participación en el sacrificio eucarístico, se esfuerzan en poner oportunamente entre las manos del pueblo el "Misal romano", de forma que los fieles, unidos con el sacerdote, rueguen con él con sus mismas palabras y con los mismos sentimientos de la Iglesia y aquellos que tienden a hacer de la liturgia, aun externamente, una acción sagrada en la que comuniquen de hecho todos los asistentes. Esto puede realizarse de varias formas, a saber: cuando todo el pueblo, según las normas rituales, o bien responde disciplinadamente a las palabras del sacrificio, o sigue los cantos correspondientes a las distintas partes del sacrificio, o hace las dos cosas, o, finalmente, cuando en las Misas solemnes responde alternativamente a las oraciones del ministro de Jesucristo y se asocia al canto litúrgico" [39].

"La liturgia confiere a la vida de la Iglesia y también a toda la conducta religiosa del tiempo presente, una impronta característica. Se nota sobre todo una participación activa y consciente de los fieles en las acciones litúrgicas" [40].

Es fácil conocer por el contexto cómo en estos textos la *actuosa participatio* se entiende siempre de participación externa e interna, activa y comunitaria de todo el pueblo.

---

[37] *Divini cultus*... ibid., p.65 n.9.
[38] N.79.
[39] N.104.
[40] Discurso del 22 de septiembre de 1956; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios*... p.330. Véase también, en el mismo discurso, el pasaje ya citado donde el Papa evoca el movimiento de San Pío X, y dice que el movimiento litúrgico ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios respecto al tiempo presente y como un paso del Espíritu Santo en su Iglesia para que los hombres se acerquen más a los misterios de la fe y *a las riquezas de la gracia que fluyen de la participación activa de los fieles en la vida litúrgica.*

4. Tres presupuestos y dos directrices generales de trabajo de la pastoral litúrgica

De la consideración de la naturaleza de la pastoral litúrgica y de la meta de la participación activa que ella se propone, se delinea el trazado general del camino que se ha de recorrer para conseguirla. Existen, ante todo, tres presupuestos generalísimos que hay que recordar.

La primera comprobación es que la pastoral supone un pastor, y pastoral litúrgica supone un pastor que haya comprendido qué cosa es la liturgia y cuál sea su fuerza pastoral. Más aún: porque la práctica de la pastoral litúrgica es un arte y un arte que debe comunicar una actitud vital, la pastoral litúrgica supone un pastor que esté vitalmente persuadido por propia experiencia de esta realidad que es la liturgia, de su fuerza pastoral, del significado y de la necesidad de aquella participación activa a que debe conducir al pueblo.

En una región cualquiera, el movimiento litúrgico en su primera etapa ha de mirar ante todo al clero, y en primer lugar al clero parroquial y, con mayor exactitud, al clero joven destinado a ser clero parroquial. Esto siempre ha sido evidente, pero hoy con mayor razón, ya que el movimiento litúrgico ha entrado decididamente en su fase pastoral. Desde este punto de vista, la situación varía mucho de región a región. Es evidente, sin embargo, que, no obstante el ímpetu ya desbordante del movimiento litúrgico, que no permite se le ignore, con todo, para una grandísima parte del clero es todavía poco más o menos completamente incomprendido [41]. ¿Por qué? Se puede contestar en pocas palabras citando lo que recientemente dijo a este propósito Mons. Guillermo van Bekkum, vicario apostólico de Ruteng, en Indonesia, cuando, hablando específicamente de los misioneros, comprobaba su ignorancia general en cuestiones litúrgicas, y se preguntaba:

---

[41] Para la situación en Italia, no obstante una serie de hechos favorables, puede notarse el juicio del cardenal Lercaro: "Es forzoso darse cuenta de que, no obstante el esfuerzo iluminado de los propulsores del movimiento litúrgico, no obstante las palabras y la obra del papa San Pío X y los esfuerzos de sus sucesores y las grandes y luminosas enseñanzas y las grandes empresas de restauración litúrgica del Sumo Pontífice reinante Pío XII, todavía son proporcionalmente muchos entre el clero los que no se dedican al estudio de la santa liturgia; por el contrario, son demasiados quienes, sin tener los prejuicios hoy superados que obstacularizaron el camino al movimiento litúrgico a principios del siglo, miran la participación en la liturgia, y, por lo mismo, el estudio de la misma, sólo como uno entre otros tantos no fundamentales elementos que pueden ser útiles, sobre todo en algún ambiente de categoría de exigencias particulares; una cosa bella, en suma, pero no necesaria, que hoy, en la urgencia de la lucha o de la reconstrucción, ha de ceder el puesto a otros más urgentes y preponderantes... *(Prolusione alla Settimana liturgica di Opera*; Rivista Liturgica 42 [1955] p.189).

"¿Cómo se ha llegado a esta extraña opinión? Indudablemente, juega aquí un papel decisivo la formación de los mensajeros de la fe. Nosotros, los misioneros, no fuimos educados en nuestra niñez en un auténtico sentido litúrgico. Desgraciadamente, nuestra formación de seminario tampoco fue apropiada para remediar esta falta, pues con el nombre de enseñanza litúrgica se entendía la introducción a las rúbricas o, en el mejor de los casos, una ojeada rápida y elemental a la historia de la liturgia. Por esto, para la mayor parte de nosotros los textos y las formas de la liturgia, la participación exterior e íntima en su celebración, nunca llegaron a ser realmente nuestra carne y nuestra sangre. Y mientras no se llegue a esto, no se pueden comprender plenamente el valor, la naturaleza y la riqueza de la liturgia, ni emitir recto juicio sobre el significado misionero de una celebración litúrgica auténtica" [42].

Esta comprobación vale, evidentemente, no sólo para los misioneros, sino también para otros muchos miembros del clero, especialmente para los que terminaron su primera formación hacia 1930. Puede completarse más aún la justa observación citada poniendo de relieve, en la instrucción y educación dada en los seminarios, la profunda separación entre liturgia y las otras disciplinas del saber teológico, especialmente: dogmática, bíblica, ascética, mística y pastoral. Hemos tocado este punto en el capítulo XX.

Formado el pastor que deberá conducir el pueblo a la meta litúrgica, la primera regla será para él tener una idea lo más exacta posible, más aún, una percepción lo más aguda posible del estado real del pueblo con que ha de trabajar en concreto, respecto al hecho y a las posibilidades actuales de su participación externa e interna, activa, comunitaria y parroquial en la liturgia [43]. Es evidente: hay que tomar al pueblo como es y de donde es para elevarlo luego a la meta propuesta.

También aquí las situaciones son tan diversas cuantos son los países, las regiones y las parroquias. Sin embargo, en su conjunto, el trabajo que hay que hacer es ciertamente grandísimo. No es misión mía entrar en detalles particulares, pero es más que evidente que, en larga escala, existe entre el pueblo y la liturgia una profunda separación e incomprensión. Ante todo, como es lógico, entre liturgia y pueblo cristiano sólo de nombre: aquella masa que, después de la primera comunión, no sabe nada o casi nada de religión ni de iglesia; luego entre liturgia y aquellos para quienes la religión consiste en cumplir por Pascua y asistir salteadamente a Misa los domingos. Ade-

[42] La renovación litúrgica en las misiones, en *Pío XII y la liturgia pastoral...* p.148.

[43] En esta materia hay que aplicar a la liturgia la técnica de observación utilizada ahora para conocer la situación social de un ambiente determinado. Cf. G. LE BRAS, *Liturgie et sociologie*: Mélanges en honneur de Mgr. M. Andrieu (Strasbourg 1956) p.291-304; B. HARING, *Die Gemeinschaftstiftende Kraft der Liturgie (Liturgiesoziologische Beobachtungen und Probleme)*; Liturgisches Jahrbuch 7 (1957) 205-14.

más de las descripciones y de los cuadros generales [44], recientes sondeos de indagación sistemática, con la ayuda de medios modernos de control y de estadística, revelan hoy día mucho más la extensión y profundidad de este fenómeno de descristianización, no menos que su íntima conexión con la falta de una seria educación y de vida litúrgica [45].

Mas, exceptuando algunos oasis esporádicos, también el pueblo que ha permanecido relativamente fiel y el mismo pueblo que lo es en realidad, sabe poca cosa de liturgia y de participación activa en la misma [46]. Hay que reconocer generalmente que el individualismo ha tenido y tiene todavía no muy buenas repercusiones entre los mismos fieles que han permanecido fieles a la Iglesia [47]. Como se reconoce que, en toda hipótesis, el primer paso para resolver la cuestión de la recristianización es tener el valor—más raro de lo que se cree—de hacer un diagnóstico muy realista de la verdadera situación en que, desde el punto de vista cristiano, se encuentra nuestro pueblo.

Una regla ulterior para la pastoral litúrgica, como para toda pastoral, será acordarse siempre de que conducir el pueblo a la liturgia es una cuestión de educación y de plasmación de psicología religiosa y de psicología religiosa comunitaria, y por lo mismo que hay que obligarse a crear o restaurar esta psico-

---

[44] Para Italia cf., p.ej., C. RICHELMY, *I preti in Italia* (Roma 1956). Para Francia cf. GODIN, *France pays de mission?* (París 1943); F. BOULARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (París 1945); G. MICHONNEAU, *Parrocchia, comunità missionaria*, trad. ital. ed. Paoline (1948). Panorama general de todo el mundo en B. HERNEGGER, *Solidarietà cattolica*, trad. ital. ed. Paoline (1948).

[45] He aquí el cuadro que presenta Mons. Hilario Roatta, obispo de Nursia; cuadro que no es necesario que sea controlado, porque no hace otra cosa que presentar la situación que todos pueden observar cada domingo: "Las estadísticas de la presencia a la misa festiva indican una espantosa deserción. Muchos bautizados han suprimido la misa de sus costumbres. Otros han acortado su asistencia. Otros mantienen su presencia en la misa por la fuerza de la costumbre o por pura disciplina a la Iglesia. Los más están presentes con el cuerpo. En torno al sacerdote, silencio y aburrimiento; en los más animados, una forma de asistencia dictada por el capricho individual, en la cual caminan por su cuenta, siguen sus pensamientos, leen sus libros, pronuncian sus palabras... A pesar de todo, la misa sigue siendo la trinchera donde se practica la religión, donde se rinde testimonio de fidelidad a Jesús, donde se conserva el lazo de unión con la redención de Cristo. En esta trinchera, que es línea esencial, hay que permanecer, hay que reforzarse y preparar el asalto. En esta trinchera hay abundancia de energía; en ella está la fuente de la vida misma" *(Catechesi della Messa:* Rivista Liturgica 42 [1955] p.271).

[46] Cf., p.ej., CARDENAL LERCARO, *Ritorniamo alla liturgia solenne*, discurso pronunciado en el Congreso de Música Sagrada de 1954, texto francés en *Revue Grégorienne* 35 (1956) p.44; P. DONCOEUR, *Conditions fondamentales...*, cf. arriba p.800 nt.11 p.53-56; G. MICHONNEAU, *Parrochia, comunità missionaria* p.54ss.

[47] Cardenal Lercaro (además del texto citado en la nota precedente): "El humanismo naturalístico ha exasperado el individualismo egoísta, que, respirado en la atmósfera común, ha metido también en muchas conciencias el deseo de fraternidad inserto en la liturgia" *(Rivista Liturgica* 41 [1955] p.257); B. HERBEGGER, *Solidarietà cattolica*, trad. ital. ed. Paoline (1948) p.87ss.; G. MICHONNEAU, *Parrocchia, comunità missionaria* p.59ss.

logía, teniendo en cuenta el principio pedagógico de la progresividad y del tiempo indispensable para conseguir la meta. Quien creyese que la obra de la educación litúrgica del pueblo es cosa que puede conseguirse fácilmente con medios baladíes y fáciles sin un serio empeño y espíritu de metódica perseverancia, encontraría inevitables y graves inconvenientes.

* * *

Partiendo de estos presupuestos generalísimos, todo el trabajo pastoral encentrado sobre la liturgia se desenvuelve sustancialmente en dos direcciones: llevar el pueblo a la liturgia actual; llevar la liturgia al pueblo: ya escogiendo sabiamente, entre las diversas formas de celebración litúrgica permitidas por la legislación actual, aquellas que, en circunstancias determinadas, se adaptan mejor a la participación activa del pueblo, ya estudiando y solicitando debidamente, con el debido respeto y obediencia, de la autoridad competente, las reformas de la liturgia que se estiman útiles para el mismo fin.

Elevar el pueblo a la participación activa de la liturgia actual es la misión más importante y urgente de la pastoral litúrgica, de la que jamás podrá desprendérsele. Esta misión obliga a todo el clero, bajo la dirección de la jerarquía, y en ello tienen parte, bajo la misma dirección, los educadores cristianos, comenzando por los mismos padres de familia. Si el clero no cumple con este deber suyo, las reformas litúrgicas, incluso las más deseadas y aquellas que muchos consideran como milagrosas, como sería la de la lengua vulgar ampliamente concedida, podrían llevar a amargas desilusiones. Esto, ante todo, porque el encuentro entre el pueblo y Cristo, que es el fin de toda pastoral, incluye siempre, en toda hipótesis, la elevación de los fieles a un estado superior y contrario al cual tiende a inclinarlo la naturaleza corrompida; elevación que siempre lleva consigo esfuerzo y dificultad de todo género y cuya preparación ha de procurar el cuidado pastoral de los que tienen cura de almas.

A esta consideración general se añade una más específica para la liturgia. Y es que la liturgia, incluso en la hipótesis de una celebración completa en lengua vulgar y de una evolucionaria e inaudita adaptación de su parte variable conforme al estilo del pueblo actual, contendrá siempre una parte grandísima y sustancial que no será accesible al pueblo sino mediante una elevación fundamental sobre sí mismo; realizar esa elevación será siempre misión esencial y urgentísima de la pastoral litúrgica.

Los motivos de este hecho paréceme que son cuatro: el primero, más general, es que la liturgia permanece siempre y ne-

cesariamente un conjunto de signos no naturales, sino escogidos libremente por Dios y por la Iglesia para expresar cosas espirituales y sobrenaturales, conocidas por la fe, en orden a la santificación que Dios en Cristo da a la Iglesia y del culto que la Iglesia en Cristo rinde a Dios. Ahora bien, para el conocimiento, y especialmente para el conocimiento vital, de estas realidades sobrenaturales escondidas bajo el velo de signos sensibles, el fiel, y principalmente el pueblo en general, tendrá siempre y continuamente necesidad de ser elevado con ayuda, precisamente, de la pastoral litúrgica. Quiere decirse que el pueblo tendrá siempre necesidad de ser instruído y catequizado en torno al significado teológico de la asamblea litúrgica y de sus ritos.

El segundo motivo, que determina mejor el precedente, es que la Escritura permanece siempre y necesariamente uno de los puntos más esenciales de toda la estructura litúrgica, como lectura directa catequística, como en las epístolas y evangelios de las Misas, o como fórmula de oración, como en los salmos y en los cánticos, o como expresión general en la que están calcadas las otras composiciones litúrgicas. Ahora bien, la Escritura, incluso en lengua vulgar, es siempre un mundo al que el pueblo tiene necesidad de ser elevado, sea por las cosas dichas allí, sea por el modo de concebirlas y de expresarlas, que, aparte de la cuestión de la lengua, es siempre extraño al pueblo. Aquí entra en juego la ley dicha de la encarnación.

El motivo tercero es que la liturgia, incluso en su elemento variable, hablando en modo absoluto, ha de permanecer profundamente adherida a la tradición. Exígelo el carácter tradicional de toda religión, especialmente el de la religión católica como dato de un hecho recibido y transmitido y de lenta evolución incluso en las partes de suyo variables; exígenlo las leyes fundamentales de la sana psicología religiosa. Síguese de aquí que la liturgia católica estará con toda necesidad muy fuertemente vinculada al pasado, precisamente para hacer vivir a las generaciones presentes en conexión con las pasadas. De este modo toda generación debe ser conducida e introducida necesariamente en aquellas formas tradicionales que no le son simplemente espontáneas. De ahí la necesidad constante de la pastoral litúrgica.

Finalmente, la misma costumbre hace que, pasada la novedad de una expresión religiosa, su significado tiende naturalmente a oscurecerse en la conciencia del fiel, lo cual hace necesario un trabajo continuo de vivificación de la atención; y esto lleva consigo nuevamente la necesidad de una continua elevación a la forma litúrgica.

Aparte, pues, del estado actual de la liturgia y de las eventuales reformas, existe siempre un sustancial e inevitable des-

nivel entre el pueblo y la liturgia, lo cual supone necesariamente un continuo esfuerzo de elevación del pueblo para inducirlo a la participación activa en la acción litúrgica. En esto consiste precisamente la misión primaria de la pastoral litúrgica.

La segunda misión de la pastoral litúrgica es la de llevar la liturgia al pueblo. Y esto comprende dos aspectos. El primero proviene del hecho de que las mismas leyes eclesiásticas hoy vigentes dejan al sacerdote, siempre bajo la vigilancia de los obispos, un cierto margen de libre elección entre diversas formas de celebración litúrgica de los diversos ritos, principalmente de la Misa; margen más grande de lo que se cree. La pastoral litúrgica obliga a todo sacerdote a usar sabiamente este margen eligiendo las formas más aptas a las circunstancias determinadas, con vista a acercar lo más posible la liturgia al pueblo, e indica al mismo tiempo el camino justo para llegar a este resultado.

El segundo aspecto en la dirección general de trabajo para acercar la liturgia al pueblo proviene del hecho de que el estado de la misma liturgia en sus partes variables, por contingencias históricas no necesarias, está también hoy, en sus partes diversas, demasiado lejos de la posibilidad real de participación activa que posee el pueblo. Aquí se plantea, por lo mismo, la cuestión de eventuales reformas. Aunque la realización de estas reformas incumba en último término únicamente a la Santa Sede, sin embargo, también el pastor ordinario que ama la liturgia puede y, en cierto modo, debe cooperar, a su manera, en este trabajo, eventualmente con el estudio y siempre con las sugerencias que le aconseja su propia experiencia pastoral.

CAPITULO XXIV

Medios de la pastoral litúrgica. Panorama

Aclarados los principios fundamentales de la pastoral litúrgica, quedan por explicar todavía los medios por los cuales se puede llegar a conducir el pueblo a la liturgia y conservarlo en ella. Y realizar de este modo el fin de la pastoral litúrgica, según se ha expuesto en el capítulo anterior.

Nuestra misión no va a consistir en hacer un elenco completo de estos medios, ni, a propósito de los que serán mencionados, entrar en el campo práctico de su aplicación detallada, sino sólo recordar los principales, y esto con la intención de resaltar, ante todo, los principios generales de orden teológico-litúrgico que en algunos de ellos están contenidos de modo especial, principalmente en la predicación en general y en el catecismo en sus relaciones con la liturgia. Para los demás nos

contentaremos con un rápido bosquejo que nada de nuevo dirá a los especialistas, pero que puede permitir al lector no iniciado en estas materias, tener una idea general del conjunto. Con el mismo fin, añadimos, para las cuestiones más importantes, una biografía, que si no es completa, sí, al menos, puede servir como de ensayo, para un primer encaminamiento hacia la cuestión.

Algunos de los medios para llevar el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo, dependen de la naturaleza necesaria e inmutable de las cosas implicadas y estos siempre serán necesarios; otros, por el contrario, suponen la situación actual y contingente. Todo puede agruparse cómodamente en tres apartados, que constituirán el objeto de los tres artículos siguientes: los medios que permiten elevar el pueblo a la liturgia actual; la elección, entre las formas de celebraciones litúrgicas permitidas por la actual legislación, de aquella que, en cada caso, es más apta para la participación activa del pueblo; el interés y la cooperación a las reformas litúrgicas, cuya realización compete sólo a la Santa Sede.

1. Medios para elevar el pueblo a la liturgia como es hoy

Este grupo de medios ha de cautivar más nuestra atención, sea porque se recogen los medios de la pastoral litúrgica que dependen de la naturaleza necesaria e inmutable de las cosas implicadas y, por lo mismo, siempre serán necesarios (con la sola excepción de las paraliturgias, de que se hablará algo al fin); sea porque propiamente en algunos de ellos se esconden más directamente aquellos principios teológico-litúrgicos generales, que son el objeto de esta obra.

La catequesis litúrgica directa.

La catequesis litúrgica directa es el medio más fundamental para elevar el pueblo a la liturgia y de la cual no puede prescindirse. En esta catequesis podría comprenderse también la enseñanza, propiamente dicha, de la liturgia, como sucede, por ejemplo, en ciertos catecismos y cursos de religión para niños y muchachos, donde se añade prácticamente al catecismo o curso de religión propiamente dichos un verdadero catecismo de la liturgia, o un verdadero curso elemental de la liturgia. Pero, bajo este aspecto, la cuestión de la enseñanza de la liturgia se tocará donde se hable de las relaciones entre catecismo y liturgia. Allí se indicará que el ideal no es yuxtaponer la liturgia al catecismo, sino su íntima difusión.

Aquí se trata más bien de la catequesis directa de la liturgia a los adultos, tanto fuera de la acción litúrgica, por ejemplo

como preparación bastante inmediata a la misma, cuando se explican textos, ritos o fiestas especialmente bajo el aspecto teológico, moral y pastoral; cuanto en el curso mismo del desarrollo de los ritos, cuando se intercalan breves admoniciones explicativas con el mismo fin. Cuando la predicación propiamente dicha tiene por objeto directo y principal la explicación de ritos, fórmulas, fiestas litúrgicas, entra, naturalmente, en la catequesis litúrgica.

De qué modo la catequesis directa de la liturgia es connatural e indispensable, se deduce de cuanto hemos dicho al fin del capítulo precedente sobre la más fundamental y necesaria dirección del trabajo de la pastoral litúrgica, que es, precisamente, elevar el pueblo a la liturgia, cosa indispensable a causa de la trascendencia misma de su objeto: el misterio de Cristo siempre en acto bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Esta elevación, en primer lugar, incluye siempre una enseñanza en forma de catequesis directa sobre el sentido y la fuerza vital de los signos de que se compone la liturgia.

La cosa es, por sí misma, tan obvia que, como hemos visto en el capítulo XIX sobre la literatura patrístico-litúrgica, se practicó largamente desde el principio en la Iglesia, y constituía el cuadro y el punto esencial de la iniciación cristiana didáctica de los catecúmenos y dió origen a la literatura llamada mistagógica. Esto, nótese bien, sucedía cuando los ritos, todo el ambiente litúrgico y la misma lengua, eran lo más próximo posible al pueblo. Efectivamente, la lengua era la que el pueblo hablaba y los ritos habían nacido en un clima de cultura, de sentimientos, de modo de pensar y de expresarse, que, al menos en buena parte, no eran otra cosa que el ambiente en el que entonces vivía el pueblo del imperio romano. ¿Cuánto más no será indispensable esta catequesis litúrgica directa para un pueblo que carece de estas condiciones relativamente favorables? Más aún, ¿para un pueblo en el que ha disminuído mucho el ambiente cristiano general de la familia y de la sociedad en comparación con el Medievo?

El movimiento litúrgico no se ha cansado de recordar la angustiada llamada que el concilio de Trento hizo a todos aquellos que tienen cura de almas en el momento mismo en que se veía obligado a rebatir el principio de la lengua vulgar en la liturgia. Obligado, digo, a causa del veneno cismático y herético con el que Lutero y sus seguidores habían hecho inaceptable la petición de una liturgia en lengua vulgar comprendida y vivida activamente por el pueblo. Acerca de la Misa dice el concilio:

"Aun cuando la Misa contiene una grande instrucción del pueblo fiel, no ha parecido, sin embargo, a los Padres que conviniera celebrarla de ordinario en lengua vulgar. Por eso, mantenido en todas

partes el rito antiguo de cada iglesia y aprobado por la Santa Iglesia Romana, madre y maestra de todas las iglesias, a fin de que las ovejas de Cristo no sufran hambre ni los pequeñuelos pidan pan y no haya quién se lo parta, manda el santo concilio a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas, que frecuentemente, durante la celebración de las Misas, por sí o por otros, expongan algo de lo que en la Misa se lee, y entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos" [1].

En cuanto a la necesidad de explicar los ritos y las fórmulas de los sacramentos, dice el mismo concilio:

"A fin de que el pueblo fiel acuda con mayor reverencia y ánimo devoto a recibir los sacramentos, el santo concilio ordena a todos los obispos que, no sólo cuando ellos mismos hayan de administrarlos al pueblo, expliquen antes a cuantos han de recibirlos el sentido y el uso de los mismos, sino también que cuiden que se haga lo mismo con piedad y prudencia por los párrocos; si es necesario y puede hacerse cómodamente, incluso en lengua vulgar, según la forma que prescribirá el santo concilio para la catequesis de cada uno de los sacramentos y que los obispos cuidarán sea traducida fielmente a la lengua del país y expuesta por todos los párrocos al pueblo" [2].

Estas prescripciones taxativas del concilio de Trento tuvieron algún fruto en la primera edición del ritual romano de Paulo V, en 1614. En ella, en una rúbrica general, repetida luego en todas las ediciones siguientes del mismo ritual, se inculca expresamente el principio de la catequesis directa de los sacramentos:

"(el sacerdote) en la administración de los sacramentos, donde puede hacerse cómodamente, explicará con toda diligencia, como lo ordena el concilio de Trento, valiéndose de la doctrina de los Santos Padres y del catecismo romano, sus virtudes, su uso, su utilidad, así como el significado de las ceremonias" [3].

El cardenal Gerlier [4] señala que en algunos rituales de las diócesis francesas de los siglos XVII-XIX, y especialmente en el ritual llamado *Manuale Toletanum*, usado en España y en Hispanoamérica, para facilitar aquella catequesis que se deseaba fuese hecha, no sólo se aceptó el principio establecido en el ritual de Paulo V, sino que, o se insertaron modelos de cate-

---

[1] Denz.946.

[2] Sec.24 cn.7 (can.8 del esquema del 5 de septiembre). Cf. CONC. TRID., ed. Görresges., IX p.908,46 y p.752,49ss.

[3] Tít.1 n.10.

[4] *Les rituels bilingues et l'efficacité pastorale des sacrements*, relación en el congreso de Asís; texto francés en *La maison Dieu* n.47-48 (1956) p.87. Cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... p.82.

Merece ser destacada aquí la I Semana de Estudios Litúrgicos, celebrada en Montserrat en septiembre de 1957 y promovida por la J. N. de A. L., que trató íntegramente sobre el *Ritual*, y cuyos estudios de carácter histórico-pastoral fueron publicados en un número extraordinario que sacó la revista *Liturgia*, mayo-agosto de 1958. *(N. del T.)*

quesis, o se introdujeron extractos bastante largos, a veces, de los Padres y del catecismo romano, al fin o al principio y a veces también durante el mismo rito.

Mas es innegable que, prácticamente, la prescripción del concilio de Trento quedó, poco más o menos, como letra muerta y que, todavía hoy, por emplear las palabras del mismo concilio, son muchas las ovejas que, en este campo, padecen hambre y los hijos que piden pan y no hay quién se lo parta.

Uno de los frutos del reciente movimiento litúrgico ha sido dar un paso en serio en orden al cumplimiento de la prescripción tridentina. Sobre todo se ha creado una literatura al servicio de la catequesis litúrgica de la Misa [5], de los sacramentos [6] y del año litúrgico. Luego se ha introducido en notable escala y se ha perfeccionado, poco a poco, una explicación técnica de los ritos durante su misma celebración. Cosa no sólo de suma utilidad, sino también de no pequeña dificultad. Se requiere, en efecto, que tales explicaciones se hagan con sobriedad y discreción, a modo de simple exhortación, para evitar el peligro de que llegue a ser una predicación, una enseñanza ordinaria, o, de cualquier modo que sea, atraiga la atención de los fieles en vez de encentrarla en el rito litúrgico, o bien no deje los intervalos indispensables de silencio para la oración [7].

Último fruto del movimiento litúrgico en este campo son: la insistencia renovada sobre la necesidad de la catequesis litúrgica directa fuera de la acción litúrgica, o también durante la misma a modo de exhortaciones, codificadas en los documentos

---

[5] Cf., p.ej., *La messe et sa catéchèse*, en colaboración: Lex Orandi 7 (París 1946); A. M. ROGUET, *Comment annoncer le mystère de la messe:* La maison Dieu n.14 (1948) 99-106; MONS. I. ROATTA, *Catechesi della messa:* Rivista Liturgica 42 (1955) 271-76. Especialmente CARDENAL LERCARO, *A messa, figlioli!* ed.2 (Bolonia 1955) p.97-154; *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France, adopté par l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques* (Bonne Presse, 1956) p.22-27; L. HEUSCHEN, *Six thèmes de réflexion sur la messe:* Notre Catéchèse (supl. de *Parroisse et Liturgie)* n.29 (1956) 1ss.

La revista *Liturgia* dedicó en septiembre-octubre de 1958 un número íntegramente dedicado a esta cuestión, donde podrá encontrar el lector una más reciente bibliografía. *(N. del T.)*

[6] Cf., p.ej., R. M. PICHARD, *Les sept sacrements en sept jours:* La maison Dieu n.8 (1946) 151-55; n.10 (1947) 169-170; P. DONCOEUR, *Catéchèse du baptême:* La maison Dieu n.16 (1948) 98-54; P. SAUVAGOT, *Catéchèse biblique et liturgique* (abadía de San Andrés, 1955) (iniciación de los niños en la liturgia en general y en los sacramentos); J. GODEFROID, *Catéchèse biblique et liturgique des sacrements:* Notre Catéchèse (supl. de *Paroisse et Liturgie)* n.29 (1956) 1ss.; n.31 (1956) 9ss.; n.32 (1957) 1ss.

Otras muchas e importantes indicaciones prácticas en el *Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé,* dado por la asamblea del epicopado francés en 1951. Cf., p.ej., ed. Bonne Presse (1952).

[7] Cf., p.ej., T. MAERTENS, *Technique de la participation des fidèles à la messe; le commentaire:* Paroisse et Liturgie 31 (1949) 321ss.; A. M. ROGUET, *La messe commentée:* La maison Dieu n.16 (1948) 88-101ss.; *Fiches de commentaire des textes liturgiques:* Notre Cathéchèse (supl. de *Paroisse et Liturgie)* n.24 (1955) 11ss.; n.25 (1955) 23ss.; n.26 (1956) 19ss.; n.27 (1956) 15ss.; n.27 (1956) 228ss.; CARDENAL LERCARO, *A messa, figlioli!* ed.2 (Bolonia 1955) p.25; n.8,59-96.

oficiales y también en las nuevas rúbricas [8]; la introducción en los recientes rituales bilingües concedidos a diversas diócesis, de los que se hablará más adelante, los esquemas de catequesis en lengua vulgar antes de la administración de algunos sacramentos, o en la misma celebración de ciertos sacramentales, como las exequias. Se han introducido también cierto número de breves exhortaciones, siempre en lengua vulgar, que son como breves rúbricas explicativas para uso del pueblo, que han de ser leídas por un lector o por el mismo ministro del sacramento antes de realizar un rito o recitar aquellas fórmulas que todavía se han de recitar en latín [9]. Esta última indicación parece indicar muy felizmente el camino que se intenta recorrer en la reforma general de la liturgia.

Las traducciones. Los breviarios para los fieles.

A la catequesis litúrgica directa pueden añadirse las traducciones de los textos litúrgicos en lengua vulgar, especialmente del misal y de los sacramentos y sacramentales que interesan más directamente al pueblo, así como las breves explicaciones que en ellas se dan acerca de los ritos. Para quienes son capaces de usar estas traducciones constituyen ellas un medio sumamente eficaz para ser introducidas en el mundo de la liturgia. Es cierto que la educación referente a un uso inteligente del misal de los fieles constituye uno de los puntos fundamentales de que ha de preocuparse el pastor de almas que quiere conducir sus feligreses a la liturgia [10].

La traducción de los textos litúrgicos, íntegros o abreviados, si se usa con inteligencia, puede servir no sólo para preparar y, por lo mismo, facilitar a seguir el desenvolvimiento de los ri-

---

[8] Pío XII en la encíclica *Musicae sacrae disciplina* (n.3) repitió explícitamente el texto del Tridentino. Cf. *Enciclopedia Litúrgica*, dirigida por R. Aigrain, trad. ital., ed. Paoline (1957) p.1012. En la instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos para la aplicación práctica del decreto *Maxima redemptionis nostrae sacramenta*, sobre la restauración de la Semana Santa, el número 1 se refiere a la *preparación pastoral y ritual* que los sacerdotes han de dar a los fieles alrededor de la misma Semana Santa. Se insiste de manera especial sobre la necesidad de la catequesis litúrgica. Cf. *Enciclopedia Litúrgica* cit., página 1026. El número 13 de las rúbricas del Jueves Santo del nuevo oficio de la Semana Santa insiste sobre la catequesis de la misa vespertina del mismo día.

[9] Cf., p.ej., el ritual latino-italiano concedido a la diócesis de Lugano, el rito de la administración del bautismo para los exorcismos y las unciones bautismales. Sería muy oportuno multiplicar bastante más estas breves rúbricas y explicar mejor en ellas, mas siempre con la máxima brevedad, el sentido fundamental del rito o de la oración a que se refieren.

[10] Para la cuestión sobre qué se requiera para un buen misal de los fieles, con un ensayo de clasificación y un análisis de crítica, cf. (aunque considere esencialmente sólo los franceses) L. KEMMERER, *Les missels à l'usage des fidèles:* La maison Dieu n.9 (1947) 5-136.

tos durante la misma acción litúrgica, sino también para alimentar la piedad privada, teniéndola de este modo en íntimo contacto con el mundo de la liturgia, con gran ventaja para la unidad de la vida espiritual. Nos referimos aquí especialmente al breviario, que, en forma al menos aparentemente adaptada, puede encontrar acceso en un número de fieles bastante mayor de lo que el clero puede sospechar. Una prueba cierta de esto es el acontecimiento de los *breviarios para los fieles, libros de horas,* etc., que existen ya con ediciones numerosas en las lenguas principales [11], signo evidente que responden a una verdadera necesidad allí donde penetra el movimiento litúrgico, tanto entre los laicos cultos, cuanto entre los religiosos no sacerdotes, las religiosas, y en los institutos seculares. Y se desea que cada vez se pongan más en las manos de los seminaristas y que sean utilizados en sus oraciones comunes como preparación gradual al uso del breviario romano.

Predicación general y liturgia.

La predicación general y la liturgia son, por naturaleza, dos realidades íntimamente unidas, que deben ayudarse mutuamente. Síguese de aquí que la predicación general, aun cuando no tiene por objeto directo la liturgia, con tal que sea hecha como lo requiere su naturaleza, es, después de la catequesis litúrgica directa, uno de los medios más importantes para conseguir el fin de la pastoral litúrgica. Para entenderlo es necesario comprender, ante todo, el concepto mismo de predicación.

Nos referimos aquí a la predicación oral que se dirige a los fieles católicos adultos. Con frecuencia se habla hoy en este sentido de catequesis al pueblo. Muchos, incluso, evitan las palabras *predicación* y *sermón,* porque, por el momento, nuestra mente las asocia a un determinado estilo de anunciar la palabra de Dios. Modo contra el que, no sin fundamento, se mueven

[11] Cf., p.ej., A. BUGNINI, *I fideli e la preghiera liturgica:* Rivista Liturgica 41 (1954) 165-76. Allí mismo, en la página 165, hay una buena bibliografía general sobre la cuestión. En Italia, además de la ya agotada edición latino-italiana del breviario romano por D. E. Battisti (Torino 1927), existe ahora el *Breviario de los fieles,* de D. A. MASTRORIGO (Vicenza 1953); la edición italiana del *Officium parvum,* de D. I. FLEISCHMANN, con el título *Breviario de los fieles* (Milán), Obra de la Realeza de Cristo (1953); la traducción italiana del *Libro de horas,* de los monjes de Encalcat, realizada por los benedictinos de Parma (1957). Para los breviarios de los fieles en Alemania cf. H. GOLTZEN, *Tägliche Gottesdienst:* Leiturgia III (Kassel 1956) p.184ss.

En España, el P. GUBIANAS fué el primero que dió a los fieles una traducción del *Breviario romano* reducido. Posteriormente, el sacerdote D. CASIMIRO SÁNCHEZ ALISEDA publicó un *Breviario de los fieles* (ed. Vilamala, Barcelona 1953) muy aceptable; cf. M. GARRIDO, *El breviario de los fieles:* Liturgia (mayo-junio 1953) p.152ss. Los PP. Benedictinos de Silos hicieron la traducción del *Libro de horas,* de los monjes de Encalcat, en 1957 (Burgos), y la edición bilingüe en 1957. El *Officium parvum,* de D. I. Fleischmann, ha sido traducido por el Dr. RUIZ BUENO y editado por Herder, de Barcelona, en 1957. *(N. del T.)*

muchas críticas, como la de ser demasiado retórico, artificioso, abstracto, sin captar el ánimo del pueblo, etc. Este estilo hoy se quiere reformar en el sentido no sólo de una mayor adhesión al estado psicológico efectivo del pueblo, sino, sobre todo, de una mayor adhesión a la estructura esencial con la que la palabra de Dios se presenta a nosotros en la revelación, especialmente en la Escritura. Piénsase que el pueblo hoy tiene necesidad urgente de ser iniciado de nuevo en la estructura esencial, como lo era antiguamente en la catequesis de los catecúmenos adultos. En este sentido puede retenerse el término de catequesis al pueblo e indicar con el término de *catecismo* la catequesis de iniciación cristiana dada a los niños.

Noción de la predicación.—Puede definirse la predicación o catequesis del pueblo: el anuncio oral de la palabra de Dios a la comunidad de los fieles, hecho por la Iglesia, para inducirlo a responder a las exigencias de orden vital que aquella palabra lleva consigo. Precisando útilmente desde el principio algunos elementos, ya contenidos en la misma definición, puede ser definida también: el anuncio oral de la palabra de Dios, encentrada en el misterio de Cristo, historia sagrada, hecho por la Iglesia, por medio de sus ministros auténticos, a la comunidad de los fieles que se suceden en el tiempo, para inducirlos a responder a las exigencias vitales que aquella palabra lleva consigo. Interesa bastante para el fin que nos hemos propuesto ilustrar algo esta noción.

Se ha de notar, ante todo, que la definición predicha no es apriorística o arbitraria. Las notas incluídas en ella se derivan del fin propio que persigue la predicación. Antes de pasar a un examen más profundo de algunas de estas notas, he aquí cómo se encuentra la definición predicha partiendo del fin específico de la predicación:

Este fin no coincide simplemente con la enseñanza, sea religiosa, teórica o práctica, de las verdades cristianas. La enseñanza es el acto específico del que enseña o del profesor. El predicador no es simplemente un profesor de religión. La enseñanza teórica de una ciencia se dirige directamente sólo a la inteligencia y, por sí misma, mira simplemente a la transmisión de conceptos por vía de razonamiento. La enseñanza práctica de un arte mira por sí misma sólo al adiestramiento técnico en la ejecución de los actos externos en relación con la obra de este arte. Comprendiendo también la predicación una enseñanza doctrinal, va más allá del fin de la enseñanza, tanto de una doctrina cuanto de un arte, y mira directamente a mover el afecto y la voluntad del oyente para inducirlo a tomar inmediatamente una actitud vital ante la verdad anunciada, una cierta decisión personal que obliga su propio ser frente a ella. Este fin lo tiene la predicación común como todo arte retórico en el sentido de arte de persuadir mediante la palabra con vista

a inducir en el mismo momento al que escucha a una determinada actitud afectivo-volitiva hacia una cosa. Propio de la predicación es que la verdad que anuncia es una verdad religiosa y la obligación de afecto y de voluntad que suele suscitar es una obligación religiosa referente a Dios, con el fin de agradarle.

Mas, si tal es el fin de la predicación, su contenido, o las verdades que publica, no pueden ser más que las verdades que conciernen a Dios y a las demás cosas en relación con Dios. Más aún, en un régimen sobrenatural, estas verdades no pueden ser más que las que Dios ha revelado, a través de las cuales conoce el hombre la voluntad de Dios sobre él mismo y sobre las demás cosas, así como el camino para ir a Él y agradarle, es decir, las actitudes vitales que ha de tomar ante Él. Mas las verdades reveladas por Dios son la palabra de Dios y ésta, a su vez, se encentra toda en Cristo y coincide en su estructura fundamental con la historia sagrada, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, como se ha demostrado en el capítulo primero.

Al mismo tiempo, a causa de la ley de la encarnación y de la salvación en comunidad eclesial, la palabra de Dios revelada, a la que la predicación ha de inducir los individuos, tiene como único y necesario órgano auténtico propositivo a la Iglesia a través de sus auténticos representantes. El individuo ha de recibir la palabra de Dios de la Iglesia por medio de sus ministros auténticos. Además, siempre a causa de la misma ley de la salvación en comunidad, el individuo recibe la palabra que le pertenece en el seno de la comunidad. Dios, por medio de la Iglesia, propone su palabra revelada a la comunidad, y en la comunidad, y a través de la comunidad, a todos los individuos.

He aquí por qué, dado el fin propio de la predicación cristiana, de mover el afecto y la voluntad del hombre frente a Dios en un régimen sobrenatural, la predicación oral cristiana a los fieles no puede ser otra cosa que el anuncio de la palabra de Dios, encentrada en el misterio de Cristo, hecho por la Iglesia por medio de sus ministros auténticos, a la comunidad de los fieles que se suceden en el tiempo, para inducirlos a responder a las exigencias vitales que aquella palabra lleva consigo.

Predicación como "mysterium".—De este concepto general de la predicación resultan muchas cosas dignas de ser notadas, que constituyen como la teología de la predicación y que la reflexión reciente descubre o vuelve a descubrir, y se esfuerza justamente en poner de relieve. Entre éstas resaltamos algunas que tienen mayor interés para nuestro fin.

La primera es el concepto de que la predicación es un *mysterium*, un *sacramentum*. *Mysterium* y *sacramentum*, entiéndase

bien, en el sentido general de la tradición antigua, que ya conocemos, de ser un signo sensible eficaz a su modo, de realidades suprasensibles en relación con la economía de la salvación de Dios en Cristo. El signo sensible aquí es la palabra del ministro de la Iglesia en medio de la comunidad congregada para escucharla. La realidad suprasensible en relación con la salvación a que se refiere aquí el signo es: que esa reunión es una reunión, una *ekklesia*, de Dios en Cristo Jesús; que aquella palabra del sacerdote a la asamblea es la palabra de Dios, que Él, por medio de la Iglesia en sus ministros, dirige en este momento a esta reunión suscitada por Él y por medio de ella y en ella a todos los individuos; que Dios se sirve de aquellas palabras sensibles que repercuten en los oídos, para transmitir al que escucha su palabra suprasensible, aquella que habla internamente al corazón y al alma de cada uno; que aquella palabra de Dios, anunciada sensiblemente por el sacerdote, es, de este modo, en las manos del mismo Dios, un instrumento eficaz que, en cierto sentido, por el Espíritu y el poder de Dios que se sirve de él, realiza en el oyente aquello que anuncia; entendiendo esto de forma que Dios, uniendo a la palabra externa de su ministro la interna de su espíritu con que repercute internamente en la inteligencia y en el corazón del oyente, supuestas las disposiciones morales del que las recibe, hace en él eficaz la palabra de la predicación externa; hace que en él suscite ecos de vida que son nuevas conversiones a una vida más perfecta, nuevo empeño ante Dios, adhesión siempre nueva y más profunda a Él en la fe, en la esperanza y en la caridad. De este modo, también a través de aquel anuncio exterior de la palabra de Dios hecho por el ministro de la Iglesia a la asamblea de los fieles, se realiza, sucesivamente, en cada uno de los individuos que aparecen en la tierra, el misterio de Cristo como misterio de la salvación que el Padre hace a los hombres por Cristo en el Espíritu. Todo esto imprime a la predicación cristiana un profundo carácter misterioso, la hace cosa sagrada, acción sacral, la hace aparecer parte del gran misterio de Cristo siempre en acto, historia siempre en acto de la Iglesia siempre en actuación.

Quien reflexione hasta qué punto esté hoy amenazado el predicador de tener poca fe en su misión, de desconfianza en la utilidad de su fatiga—cosas todas que, extinguiéndole el entusiasmo y la fuerza de ánimo, son desastrosas para su obra, porque le quitan la confianza y la audacia, la *paresia*, indispensable al ministerio de la palabra [12]—, quien reflexione así,

[12] Cf., p.ej., H. SCHLIER, *Parresia:* Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament de Kittel 5 (1954), especialmente p.880ss. La tentación de desconfianza del predicador sobre la utilidad de su misma obra no es propia de los tiempos modernos, aunque se manifieste hoy de manera notable. Cf. la confesión del diácono Deogracias de Cartago y las exhortaciones que le da San Agustín en su obra *De catechizandis rudibus* 3(2)ss.; 14(10)ss.

digo, entenderá cuán importante sea tener conciencia del carácter misterioso de la predicación cristiana, de concebirla por lo que es realmente: misterio sacral, parte y aspecto del gran misterio de Cristo, historia sagrada.

Carácter profético de la predicación.—Encontrado, sin sombra de misticismo, el carácter de misterio de la predicación cristiana, se encuentra, sin aberración iluminista ni sabor pentecostaliano de cuño protestante, su carácter profético. En la definición de predicación puede verse este carácter en la palabra anuncio. La cual se inserta allí para distinguir, ante todo, la predicación del concepto de enseñanza, porque, como se ha dicho antes, la enseñanza, por sí sola, mira o a la simple comunicación intelectual de otros conceptos por vía de razonamiento, o al adiestramiento técnico en la ejecución de actos externos en una materia determinada, mientras que la predicación mira a persaudir, si fuese menester, a la inteligencia, mas con vista a arrastrar el afecto y la voluntad. Además, porque anuncio es el concepto apto para indicar la comunicación de todos los acontecimientos históricos: se anuncia, no se enseña, un acontecimiento, especialmente si es actual. Finalmente, porque el anuncio tiene también valor de mensaje como transmisión de palabras y de voluntad a otros, especialmente si se realiza en forma de proclamación y de llamamiento.

Ahora bien, en todos estos aspectos, el predicador es eminentemente un anunciador, un heraldo. Para arrastrar el afecto y la voluntad de los hombres hacia Dios, transmite esencialmente el conocimiento de un acontecimiento, antiguo pero siempre en acto y también futuro: el irrumpir Dios en la historia, en Cristo, que incluye y, en cierto aspecto, es esencialmente la palabra de Dios al mundo en forma de proclama y de llamamiento a los hombres. Mas éstos son precisamente rasgos esenciales del profeta, especialmente en el Antiguo Testamento: mensajero de Dios al pueblo, que anuncia, ante todo, la aparición, pasada, actual y futura, de Dios en la historia de los pueblos y de los individuos, intervención de Dios encentrada en el Mesías, que entonces se le consideraba como futuro, y que transmitió la palabra y la voluntad de Dios como proclama y llamamiento al pueblo electo y por medio de él a todos los hombres. La predicación cristiana es, pues, un anuncio de naturaleza profética. La figura del predicador profeta está muy en boga actualmente en la teoría de una reforma de la predicación cristiana en los protestantes, de los cuales ha pasado—depurada—también a los católicos, no menos interesados en vivificar nuevamente su predicación.

Ciertamente, los predicadores proféticos que nosotros deseamos, y de los que tenemos necesidad, tienen su modelo, simplemente, por sólo nombrar a los más recientes, en San Pío X, en San Juan Bosco, en el santo Cura de Ars. Ni asomos, pues,

del ideal del predicador carismático o simplemente pietista o pentecostal. Ni asomos siquiera de aquel tipo de profeta, que todavía algunos católicos parecen vagamente soñar, cuya característica principal sería ser una especie de caballero errante anunciador del "Espíritu" fuera y, si es necesario, también contra las direcciones de la Iglesia y de la jerarquía. Mas, puesto en seguro este punto, es cierto que podemos aprender mucho de la meditación de la naturaleza intrínsecamente profética de la predicación cristiana. La cual exige, lógicamente en el predicador, entre otras cosas, una fuerte conciencia de la necesidad de su plena dedicación y continua dependencia de Dios, de su palabra, de su Espíritu, del que no puede ser otra cosa que su anunciador e instrumento.

Contenido de la predicación: historia sagrada, misterio de Cristo, objeto central de la predicación.—De la naturaleza misteriosa, sacral y profética de la predicación cristiana, derívase cuál ha de ser su contenido, la materia que se ha de anunciar. Puede decirse: que es la palabra de Dios, las verdades de la fe, toda la palabra de Dios es objeto de la predicación cristiana. Sin embargo, las verdades de la fe son muchas y sus aspectos son múltiples y todo esto es palabra de Dios y ha sido revelado, al menos implícitamente; porque no existe nada en la fe católica que no sea, en cierto modo, revelado por Dios, incluso los dogmas definidos en el curso de los siglos. Mas Dios ha revelado todo esto con cierto orden, con una cierta perspectiva, donde todos los puntos y todos los aspectos ocupan cada uno su puesto relativo en el conjunto. Sabemos que este orden y esta perspectiva son constituídos por la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto, como cuadro general o fondo en el que está delineado todo lo que se propone en la revelación. No sin razón hemos querido aclarar este hecho desde el primer capítulo, tan decisiva nos parece su importancia en la visión cristiana del mundo, tanto en el campo teológico general, como en el campo bíblico, litúrgico, espiritual y pastoral.

Hemos explicado bastante que la historia sagrada, misterio de Cristo, está siempre en acto porque es algo que no sólo sucedió en el pasado y se realizará en el futuro, sino que acontece y se realiza en el mundo, en todo cristiano, continuamente, cada día, ante todo por vía litúrgica; luego, por vía moral en lo íntimo del alma de cada uno. En esta realización diaria de la historia sagrada, misterio de Cristo, tiene el anuncio de la palabra de Dios su parte específica, que ha de ser determinada aquí.

También hemos explicado bastante que, cuando se dice que revelación se presenta, ante todo, como una historia sagrada, misterio de Cristo, y de la Iglesia, no quiere decirse que la revelación no contenga también un aspecto especulativo o meta-

físico, o, como hemos dicho, entitativo; este aspecto es realísimo, pero ocupa el segundo plano de la atención, como el fundamento remoto de toda cosa; luego el magisterio de la Iglesia, en el curso de la historia, lo ha explicado con frecuencia en cada una de las cuestiones, especialmente para defender el dogma contra los errores, como cuando definió la consustancialidad de las tres personas de la Trinidad, o la unidad de persona y dualidad de naturaleza en Cristo, o la posibilidad de conocer con certeza la existencia de Dios partiendo de la causalidad de las cosas creadas, y cosas semejantes. En estos casos y otros muchos del mismo estilo, el fondo de naturaleza entitativa de cada uno de los puntos de la historia sagrada, misterio de Cristo, que en la Biblia se encuentran realmente, pero que ocupan el segundo plano de la atención, han sido explicados y defendidos por el magisterio y, en este sentido, se han colocado en el primer plano de la misma atención de los creyentes. También ellos son palabra de Dios no menos que los otros.

Recuérdese del mismo modo que en el cuadro general de la historia sagrada, el aspecto moral, aunque importantísimo y muy claramente explícito en todas partes de la Biblia, sin embargo está de tal modo delineado que las obligaciones y los deberes morales aparecen en ella derivados inmediatamente de las intervenciones de Dios, en Cristo, en la historia sagrada y sólo remotamente, por motivos de la constitución intrínseca natural de los seres y del análisis filosófico de las virtudes y de los vicios. La moral en el cuadro general de la revelación, aunque importante y muy explícita, aparece en ella sólo como algo derivado de la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo.

También la oposición y la defensa contra los errores contrarios a la fe está presente en la revelación, incluso en la Biblia; piénsese, por ejemplo, en la polémica antiidolátrica en el Antiguo Testamento y en la polémica antijudaica en el Nuevo. También esto es evidentemente palabra de Dios. Pero no menos evidente es que la polémica contra los adversarios, en el cuadro general sintético de la revelación como historia sagrada, es un aspecto derivado y secundario, aunque importante, respecto a la exposición irénica positiva y expositiva de los hechos y de las doctrinas para uso del creyente. Estas consideraciones tienen no pequeña importancia para la cuestión que intentamos aclarar.

Síguese, en efecto, que predicar la historia sagrada, misterio de Cristo, no significa no considerar en la predicación algún aspecto importante de la revelación para limitarnos a un solo aspecto, que sería la "historia sagrada"; especialmente no significa que en la predicación se deje sin darle el debido relieve, cuando sea menester, al aspecto más bien entitativo y

como especulativo de la doctrina cristiana, expresado en definiciones precisas, y ni siquiera su aspecto apologético; mucho menos se quiere decir que predicar la historia sagrada, misterio de Cristo, significa dar poco relieve al aspecto moral de la vida cristiana. Indicar como objeto de la predicación la historia sagrada, misterio de Cristo, quiere decir asignarle toda la revelación, palabra de Dios, pero encentrándola en el cuadro general de la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo, en Cristo, con su fondo natural de orden entitativo-especulativo, incluso con precisas definiciones, cuando fuere menester, especialmente con su fuerte consecuencia moral y sin olvidar, si es útil, en su tiempo y lugar, según las circunstancias, la defensa apologética.

Encentrar la predicación en el cuadro de las intervenciones de Dios en la historia del mundo, en Cristo, no quiere decir tampoco que el cuadro de la historia sagrada que hemos trazado en el capítulo primero deba ser objeto de toda predicación. Aquel cuadro es la síntesis delineal de aquellas realidades. No se pretende que toda predicación o sermón ha de tener por objeto explicar la historia sagrada en aquella síntesis delineada. Pero es necesario que el predicador jamás la pierda de vista y que la recuerde, aunque sea brevemente, a sus habituales oyentes. Por lo demás, él deberá explicar, con variedad ilimitada, ora un punto particular, ora otro, de la palabra de Dios, tanto en su aspecto dogmático como en su aspecto más bien moral o apologético. Lo esencial es que el predicador se acuerde, y que lo exponga a sus oyentes, que todo punto que trate es un aspecto, una parte, del misterio de Cristo siempre en acto, historia sagrada general, y que como tal puede ser entendido sólo en el conjunto de la perspectiva en la que Dios nos lo ha revelado.

La historia sagrada, misterio de Cristo, objeto central de la predicación por necesidad intrínseca de la naturaleza de la misma predicación.—Mas, ¿por qué la predicación ha de estar encentrada en la historia sagrada, misterio de Cristo, en el sentido antes explicado? El motivo fundamental es la naturaleza misma de la predicación en cuanto es anuncio de la palabra de Dios.

Ahora bien, la palabra de Dios en sus fuentes: la sagrada Biblia, la proposición ordinaria del magisterio de la Iglesia, la tradición se presenta, ante todo, como conjunto de verdades reveladas encentrado sobre el concepto de la historia sagrada, siempre en acto, como cuadro general en el que todos los puntos particulares son delineados, cada uno en su lugar. Síguese de aquí que la predicación, por su naturaleza, no puede ser más que el anuncio, ante todo, del conjunto de verdades reveladas, encentradas en el concepto de historia sagrada, siempre en ac-

to, como cuadro general en el que todos los puntos particulares han de ser delineados, cada uno en su lugar.

Después de cuanto llevamos dicho, no es necesario demostrar, por lo que atañe a la Biblia, que la palabra de Dios, en sus fuentes, está encentrada verdaderamente en el concepto de historia sagrada. Baste añadir aquí que, en el Nuevo Testamento, la predicación de la salvación vista en esta perspectiva, se llama con frecuencia *kerygma* [13] y que, cuando hoy, para reavivar la predicación, se pide, en sustancia, que la predicación sea o llegue a ser kerigmática [14], se quiere decir, en el fondo, que vuelva a encentrarse en su cuadro general connatural, su centro dinámico y vivificador, que es la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto. Lo mismo hay que decir de la teología cuando piden algunos una teología kerigmática [15].

Ni siquiera es menester insistir sobre el hecho de que, en la proposición del magisterio ordinario, toda la revelación está encentrada en la historia sagrada [16]. Efectivamente, el magisterio ordinario se expresa principalmente en el símbolo de la fe, como resumen y distintivo de toda la enseñanza eclesiástica general. Mas el símbolo de la fe, como hemos puesto de relieve en el capítulo primero, está construído todo sobre el esquema de la historia sagrada. Además, el magisterio ordinario tiene, a su modo propio, una fuerte expresión en la liturgia, en la cual, como lo hemos repetido hasta la saciedad, toda la revelación es delineada y vivida como historia sagrada siempre en

---

[13] Cf., p.ej., FRIEDRICH, *Kerig, kerisso, kerygma:* Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament de KITTEL 3 (1950) 682-717; A. RETIF, *Qu'est-ce-que le kérygme?:* Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 901-22. La terminología del Nuevo Testamento en torno a los diversos tipos de predicación es variable. Puede admitirse que, al principio, *kerygma* haya indicado, en modo especial, la predicha predicación con vistas a conducir a la fe, y la *didaché* y *didascalia* hayan indicado especialmente una ulterior introducción y profundización en la misma fe. Como quiera que sea, todos los grados de anuncio de la palabra estaban concentrados esencialmente sobre la historia sagrada, el misterio de Cristo. Se sabe, pues, que el hecho de la resurrección era considerado como la clave de esta historia sagrada, y que de este modo toda la economía de la salvación era presentada como el conocimiento y la participación al misterio pascual. Cf. H. SCHUEMANN, *Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkündigung* (Paderborn 1949).

[14] Terminología predilecta en los ambientes de lengua germánica, especialmente en el grupo de los teólogos de Innsbruck, después de la idea lanzada por J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936).

[15] Es la conocida controversia suscitada por los teólogos citados. Cf., p.ej., E. KAPPLER, *Die Verkündigungstheologie* (Frieburg i. S. 1949), y la reseña bibliográfica y doctrinal en *La Scuola Cattolica* 78 (1950) 350ss. No digo, naturalmente, que el enfoque de las soluciones de los teólogos de Innsbruck sobre la teología querigmática puedan ser aceptadas tales cuales.

[16] No se ha de esperar lo mismo de la proposición de la revelación en las intervenciones del magisterio extraordinario de los concilios o de las definiciones *ex cathedra*, precisamente porque el magisterio extraordinario es esporádico e interviene ante todo (antes de la definición de la Inmaculada Concepción no hubo ninguna excepción en contra) para la defensa de un punto doctrinal determinado contra eventuales errores y no ya con la intención de proponer enteramente la revelación a la fe de los fieles.

acto bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia.

Por lo que atañe a la antiquísima tradición de la Iglesia, puede tenerse presente el mismo símbolo de la fe, pues, como es sabido y lo hemos advertido bastante en el capítulo VI, a propósito del pensamiento trinitario como se expresa en la antiquísima liturgia bautismal, el símbolo de la fe está íntimamente unido, en su formación histórica antigua, con la profesión bautismal y la regla de fe, documentos que fueron redactados como síntesis de la fe y según el esquema de la historia sagrada.

Para la tradición posterior hasta los siglos XII-XIII, el hecho de que toda la revelación, en Occidente, se haya considerado y sintetizado, ante todo, en el cuadro de la historia sagrada, ha sido demostrado por toda la historia de la teología antigua, en primer lugar, por la de carácter simplemente expositivo a los fieles y no polémica, y por la predicación, especialmente por la catequística a los catecúmenos.

Para la teología no polémica, como hemos dicho en el capítulo XIX, a propósito de las relaciones entre liturgia y teología en los Padres, la cuestión va implicada en el mismo concepto de gnosis, que fué el ideal de la teología patrística. Vale la pena ver, por ejemplo, cómo San Ireneo expresa cuál sea el objeto de la verdadera gnosis ortodoxa:

"Su misión es elaborar todo lo que se ha dicho en parábolas para incorporarlo al objeto de la fe; de exponer el modo de obrar de Dios y su economía para con la humanidad, de explicar cómo Dios fué magnánimo en la apostasía de los ángeles rebeldes y en la desobediencia de los hombres; de mostrar por qué un solo y mismo Dios ha transformado seres temporales en seres eternos y celestes; de comprender por qué este Dios, que es invisible, ha aparecido a los profetas y esto no ya en una sola forma, sino bajo formas diversas; de explicar por qué le fueron ofrecidos a la humanidad diversos pactos y cuál fué el carácter de cada uno de ellos; de indagar por qué Dios todo lo incluyó en el pecado de desobediencia para hacer a todos misericordia; de decir con gratitud por qué el Verbo de Dios se hizo carne y ha padecido; de explicar por qué se ha aparecido el Señor al fin de los tiempos, y por lo mismo, por qué el Principio se ha aparecido al fin; de descubrir todo lo que se encuentra en las Escrituras sobre la fe y las cosas que han de suceder; de no ocultar cómo ha acontecido que Dios, contra toda esperanza, ha hecho a las naciones coherederas de los santos, un solo cuerpo con ellos y partícipes a ellos; de exponer cómo esta pobre carne mortal se revestirá de inmortalidad y esta carne corruptible de incorruptibilidad, de proclamar cómo aquello que era: "No mi pueblo", ha llegado a ser "Mi pueblo", y cómo lo que era "No amada", ha venido a ser "Amada", y

cómo la mujer abandonada ha tenido más hijos que la que tenía marido" [17].

Si se piensa que San Ireneo—exagerando ciertamente su punto de vista—considera casi completamente excluídas de la investigación de la gnosis ortodoxa aquellas cuestiones que no son directa y claramente determinadas por la Escritura, especialmente las que hoy llamaremos de orden especulativo [18], y que insiste con vigor en la regla de la fe, a la que no quiere que se le añada ni sustraiga algo [19], se comprende fácilmente cómo domina el carácter bíblico y de historia sagrada en el ideal de teología que anhela.

En la teología de Orígenes, en cierto aspecto, el punto de vista propiamente temporal e histórico de la revelación es algo oscuro. Mas en otro aspecto, el concepto de historia sagrada predomina en toda su síntesis en cuanto ésta, fuertemente preocupada de los grados de la ascensión ascético-mística del alma hacia Dios, tiene presente en todas partes el concepto del triple grado de esta ascensión en esta tierra, perfeccionado por un cuarto grado, que es el que se realiza en la escatología, en el otro mundo. Orígenes encuentra continuamente estos grados indicados y prefigurados en los episodios diferentes de la historia sagrada, la cual viene, en cierto modo, a insertarse en su perspectiva. Es la base de su alegoría e interpretación de la Escritura, el asiduo contacto con ella es siempre el canon fundamental de su método, no sólo en todas sus obras exegéticas y dogmáticas, sino también en sus numerosos sermones al pueblo [20].

En San Agustín el concepto de historia sagrada, o como él dice: *dispensatio, dispensatio temporalis, historia, historia dispensationis, administratio, narratio,* etc., domina de tal modo toda su manera de considerar la revelación que, desde el 390, en el *De vera religione,* escribía: "La esencia de esta religión que debemos seguir consiste en la historia y la profecía de la dispensación temporal de la divina Providencia para la salvación del género humano para reformarlo y repararlo para la vida eterna" [21]. La gran visión sintética de la revelación como historia sagrada siempre en acto está presente por lo mismo en las obras teológicas de San Agustín, tanto que se ha podido escribir justamente: "El aspecto de historia sagrada constituye no ya una visual secundaria, sino una característica esencial

---

[17] *Adv. haer.* I,10 n.3: PG 7,556ss. Cf. también *Adv. haer.* IV,33 n.1: ibid., 1072; n.7: ibid., 1077; IV,31-33: ibid., 1068-83.

[18] Cf., p.ej., *Adv. haer.* II,18 n.7: PG 7,754; II,27 n.1: ibid., 802; II,28 n.3: ibid., 806; n.6: ibid., 809; n.7: ibid.

[19] Cf., p.ej., *Adv. haer.* I,10 n.1-2: PG 7,549.

[20] Cf., p.ej., C. VAGAGGINI, *La natura della sintesi origeniana e l'ortodossia e l'eterodossia della dogmatica di Origene:* La Scuola Cattolica 82 (1954) p.192-95; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit: l'intéligence des écritures d'après Origène* (París 1950).

[21] *De vera relig.* 7,13.

de la teología de San Agustín. Con claridad máxima aparece esto donde explica el símbolo. Piénsese, por ejemplo, en el *De fide et symbolo*, en el *Enchiridion*, en el *De agone christiano*, etcétera. Mas este tema surge a cada paso, prácticamente desde el *De moribus* y el *De genesi contra manichaeos*, donde San Agustín trata los misterios de la salvación del cristianismo" [22].

El lugar central de concepto de historia sagrada en la teología patrística aparece a plena luz, hasta los siglos XII-XIII en Occidente, en los sermones y en las catequesis al pueblo y a los catecúmenos [23]. Toda la literatura mistagógica, de que hemos hablado en el capítulo XIX, está encentrada esencialmente en el concepto de historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto visto a partir de la liturgia de la iniciación cristiana. Hay que notar que a este género de literatura puede reducirse ya la *Demonstratio apostolicae traditionis*, de San Ireneo, que es un compendio de la doctrina de la fe, casi simple ampliación de la catequesis, redactada sobre el esquema del símbolo y, por lo mismo, de la historia sagrada: unidad y trinidad de Dios, Dios creador, creación, caída, Abraham, Moisés, jueces, reyes, profetas, cumplimiento de las profecías en Cristo y en su reino, que es la Iglesia.

También aquí, como en tantas otras cosas, San Agustín es el representante sumo de la tradición patrística. Es cosa resaltada por los estudiosos [24] y muy natural después de cuanto hemos notado antes a propósito de la historia sagrada como concepto central de su teología, que él, en sus sermones al pueblo en general y, especialmente, en su catequesis a los catecúmenos, considera la historia sagrada, la *temporalis dispensatio salvationis*, como el objeto principal y el centro de la

---

[22] M. LOEHRER, *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus im seinen ersten Schriften bis zu Confessiones* (Einsiedeln 1954) p.186. En las páginas 186-202 se trata, de modo especial, de la teología de San Agustín sobre la fe vista con el fondo de la historia sagrada.

[23] Sobre la teoría general de la predicación respecto a su contenido, desafortunadamente, se ha hecho poco hasta ahora. Cf. Y. BRILIOTH, *Landmarks in the history of preaching Donellan lectures* (Dublín 1949-London S.P.C.K. 1950). El autor, protestante, da una rápida panorámica de la cuestión. Sobre el mismo tema escribió una obra más considerable en sueco: *Predikaus historia* (Lund 1946). Véanse también A. NIEBERGALL, *Die Geschichte der christliche Predigt:* Leiturgia 2 (Kassel 1955) p.181-352; con amplia bibliografía en torno a la predicación en general. Entre los autores anteriores llama principalmente la atención, sobre todo, H. HERING, *Die Lehre von der Predigt* (Berlín 1900) p.1-247. Se hacen algunas alusiones también en E. WEISSMANN, *Der Predigtgottesdienst und die verwandeten Formen:* Leiturgia 3 (Kassel 1956) p.8-22; B. DREHER, *Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart* (Freiburg i. B., Herder, 1951). Trata del tema restringido de la predicación de Pascua; mas en él se refleja bien todo el desarrollo de la historia de la predicación en general desde el punto de vista del carácter general de su contenido. Da también una breve introducción sobre la predicación pascual antes del siglo XVI.

[24] Cf., p.ej., B. CAPELLE, *Prédication et catéchèse selon S. Augustin:* Les Questions Liturgiques et Paroissiales 33 (1952) 55-64; J. DANIELOU, *L'histoire du salut dans la catéchèse:* La maison Dieu 30 (1952) 19-35; F. VAN DER MEER, *Augustinus als seelsorger* (Köln 1953) p.404ss.; M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur* (París 1954) p.35-110.

predicación; mejor aún: como el cuadro general que contiene y ordena todos los puntos de la predicación. En el *De catechizandis rudibus* da explícitamente la teoría de la cuestión sobre cuál deba ser el objeto y el modo de la catequesis a los catecúmenos y, al fin de esta obra, presenta dos ejemplos, uno más largo y otro más breve. El conjunto está concebido según las reglas de la retórica, en el cuadro de la *narratio* y de la *exhortatio*. La *narración* es aquí la *temporalis dispensatio salvationis*. Comienza por la creación y narra brevemente toda la historia sagrada hasta Cristo y la Iglesia y pasa luego a exponer algo sobre la resurrección de la carne y la vida futura [25]. Todo está centrado en Cristo, al cual tendía todo antes de Él y del cual todo se deriva, especialmente la Iglesia, que es su reino y su cuerpo [26]. Toda la *dispensatio* tiene por última explicación y fin el amor; el catequista desarrolla su *narratio* y no ha de tener otro fin que el de suscitar en su oyente la fe, la esperanza y principalmente el amor [27].

La *exhortatio*, conteniendo las amonestaciones contra las tentaciones—entre las cuales, nótese bien, existen ciertas cautelas de tipo apologético contra los paganos, los herejes y los cismáticos—y los preceptos de honesta vida cristiana, viene, en fin, como consecuencia natural de la *narratio* y en ella todo se ve a la luz directa de los hechos de la misma *narratio* [28].

La explicación explícita de los *sacramenta* de la iniciación cristiana, siempre en el cuadro de la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto, es recomendada por San Agustín después del bautismo y él mismo la hace a los neófitos, como aparece en los sermones dirigidos a ellos. La cosa va unida a la ley del arcano que existía en su tiempo. Abolida esta ley, la explicación de los *sacramenta* encuentra su lugar natural en el esquema general de la catequesis historia sagrada, donde se habla de la Iglesia.

La *narratio* no la concibe San Agustín evidentemente como una simple "narración", sino también como explicación. Se tocan, por lo mismo, en cierto modo, según la capacidad, la necesidad y la utilidad de los mismos oyentes, también las cuestiones que plantea la *narratio:* "de modo que se expliquen las causas y las razones de cada cosa y de cada hecho que se narra" [29]. Pero, en la catequesis, todo esto ha de tender a mostrar y a excitar el amor: en las explicaciones hemos de referir las cosas y los hechos narrados: "para conseguir el fin del amor, del cual no ha de apartarse el ojo del que habla ni el del que escucha". La explicación no ha de perderse en las cuestiones difíciles que se olvide u obscurezca el gran cuadro de la

[25] Cf. n.5 y n.10-11.
[26] Cf. n.8.
[27] Cf. n.6.7.8.
[28] Cf. n.11.
[29] N.10.

historia sagrada; antes al contrario ha de tender toda a iluminarlo: "Mas no hemos de exponer en tal modo estas cuestiones que, abandonado el carácter de la *narración*, piérdase nuestra mente y nuestra lengua en cuestiones difíciles. Más aún, que la verdad de la explicación adoptada sea como el hilo de oro que sujete ordenadamente las perlas, y no que con sus excesos perturbe la línea del adorno: *sed ipsa veritas adhibitae rationis quasi aurum sit gemmarum ordinem ligans, non tamen ornamenti seriem ulla immoderatione perturbans*" [30]. Palabras de oro. Las explicaciones a las que se ha de recurrir han de servir como para sujetar las perlas engastadas de la teoría sagrada y a poner de relieve el conjunto y el diseño general y no a hacer olvidarlo y mucho menos a confundirlo. Por lo mismo, la función de las explicaciones ha de estar subordinada a la *narratio* de la historia sagrada, con el fin de hacerla entender mejor.

San Agustín considera también el caso de lo que se ha de hacer con un catecúmeno retórico, diremos nosotros intelectual, como tantos existían entonces, o simplemente con un hombre docto [31]. Naturalmente, hay que tratar a cada uno según su estado y sus disposiciones y tener en cuenta de lo que ya conoce para no cansarlo. Mas, admitido esto, la materia esencial que se anunciará al docto no se diferencia de la que se anuncia al ignorante. A lo sumo, amonesta San Agustín, se cuidará, discretamente pero con firmeza, poner en cautela a los intelectuales contra la presunción y reforzar su humildad, de la que han dado alguna prueba pidiendo el bautismo; por lo demás, se seguirá la misma vía que para los otros [32].

De todo esto es fácil darse cuenta que para San Agustín y para toda la mentalidad de la tradición antigua, el contenido central y el concepto unificador de la catequesis a los catecúmenos adultos no es diverso del de la predicación ordinaria a los fieles, y es el mismo contenido central y cuadro unificador de la teología, no menos que de la enseñanza ordinaria del magisterio y de la misma Biblia, así como de la liturgia. Puede entreverse aquí, en cierto modo, la maravillosa unidad que, en esta concepción, une la Biblia, la enseñanza del magisterio, la liturgia, la tradición, la teología, la predicación ordinaria a los fieles y la catequesis a los catecúmenos. ¡La unidad a la que nuestra época tanto suspira! El lazo que une indisolublemente todos estos miembros es simplemente el relieve primordial dado en cada uno a la realidad de la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto.

---

[30] Ibid.

[31] N.12 y 13.

[32] ... *Ut caveat praesumptionis errores, quantum eius humilitas quae illum adduxit, iam sentitur admittere. Caetera vero secundum regulas doctrinae salutaris, sive de fine, quaecumque narranda vel disserenda sunt, sive de moribus, sive de tentationibus, suo modo percurrendo quo dixi, ad illam supereminentem viam* (= la caridad) *omnia referenda sunt* (n.12; cf. también n.13).

Unidad que permaneció viva hasta los siglos XII-XIII y que, a partir de esa época—es un hecho innegable—, fué disminuyendo en lo que se refiere a las relaciones entre teología, Biblia, predicación y catequesis, mientras que permaneció intacta entre Biblia y proposición ordinaria del magisterio, así como entre Biblia, proposición del magisterio y liturgia. No queremos decir que, a partir de aquel momento, la teología y la predicación hayan ignorado la historia sagrada. Ignorarla es imposible en un régimen católico, y mucho más negarla. Pero subsiste el hecho de que, desde entonces, aquel concepto tuvo menor relieve en el modo en que fueron tratadas las cuestiones en las síntesis teológicas y, por lo mismo, en la predicación, la cual es siempre, en cierto modo, tributaria del estado de la teología.

Se está bien lejos de querer insinuar con esto que, desde los siglos XII-XIII, no haya contribuído la teología enormemente a una inteligencia mejor del mismo misterio de Cristo, siempre en acto. Esta contribución, sobre las cuestiones de orden entitativo, o especulativo, como quiera decirse, que presenta la misma historia sagrada, y, a partir del siglo XVI, también de orden propiamente histórico-exegético-bíblico, ha sido enorme; y es absurdo pretender que pueda tenerse en menos. No se preconiza, pues, un indiscreto e ingenuo "retorno a los Padres". Sólo quiere demostrarse lo siguiente: que, conservando la contribución indispensable de orden especulativo y, más recientemente, también de orden histórico-exegético-bíblico, que los siglos escolásticos y posteriores han dado para una inteligencia más profunda de la revelación, es urgente revalorizar en la conciencia de los teólogos, de los exegetas y de los predicadores, tanto en el planteamiento general de toda su respectiva materia, cuanto en el modo de considerar cada una de las cuestiones, el gran concepto de historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto, como cuadro general de toda la revelación, de la teología y de la predicación [33].

A partir de los siglos XII-XIII, los teólogos, adquiriendo fuerte conciencia de la necesidad de la explicación de la revelación:

---

[33] Hay que reconocer, sin embargo, que entre aquellos que más allá de los Alpes preconizan justamente una revalorización del concepto de historia sagrada, especialmente en la teología y en la predicación, sobre el punto de que en toda hipótesis esta revalorización deba realizarse sin sacrificar en nada la gran contribución, especialmente escolástica, en torno a una más profunda elaboración del aspecto especulativo de la revelación, no reinan ideas muy claras. Nebulosidad de ideas que, a veces, tienen también reflejos muy prácticos. Se toca, como puede verse, la cuestión de la naturaleza y del método de la teología, sobre la cual descansa, en último término, la de la unidad entre Biblia, teología liturgia y predicación. Explicar los últimos fundamentos como sea posible y necesario en la investigación de la revelación, dar al aspecto historia sagrada el relieve primario que le compete sin sacrificar la contribución especulativo-escolástica ni la histórica, crítica y apologética de la teología más reciente, corresponde a la metodología teológica general, y esperamos poderlo hacer en un futuro muy próximo.

causae rationesque reddantur, como decía San Agustín, concentraron su atención en las causas y razones de orden entitativo-especulativo, y, gracias a esta concentración analítica, dieron propiamente en esta materia una aportación admirable que puede y debe servir a una inteligencia más profunda de la revelación. Los siglos posteriores, a partir especialmente del siglo XVI, hicieron algo semejante respecto a las causas y a las razones de orden histórico, crítico, apologético, dando también ellos, en este punto, una aportación notable.

Mas esta concentración analítica fue acompañada desafortunadamente de un olvido excesivo del aspecto de historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto, como cuadro general y primario de todo el conjunto y fondo, que jamás se ha de perder de vista, especialmente en el modo de presentar toda la síntesis teológica y en el de tratar cada una de las cuestiones. El resultado fué que, con el correr del tiempo, los teólogos posteriores, descendientes de la gran escolástica del siglo XIII y tridentina, no han tenido en cuenta suficientemente la admonición de San Agustín antes referida y que vale no sólo para la predicación y la catequesis, sino también para la misma teología, es decir: que no debemos exponer de tal modo estas causas que, abandonado el carácter de la *narratio,* nuestra mente y nuestra lengua se pierdan en cuestiones difíciles. Más aún: que la verdad de la causa explicativa adoptada sea como el hilo de oro que sujeta ordenadamente las perlas y no que, con sus excesos, perturbe la línea del adorno, o incluso la olvide simplemente.

Hemos visto que, en lo referente a la catequesis, San Agustín quiere que a la *narratio* esté unida la explicación de las causas, así como la proposición de los preceptos y exhortaciones morales, y que no se pierda de vista la apologética contra los no creyentes; pero exige justamente que todo esto no haga perder de vista, casi sofocándolo en la mente de los oyentes, el fondo y la línea general de la historia sagrada, misterio de Cristo. No se pretende, pues, que en la predicación, y mucho menos en la misma teología, sea descuidado el punto de vista explicativo causal, moral y apologético; sino que toda cosa tenga su justa proporción en el conjunto y que, con injustificadas hipertrofias, no se "interrumpa la línea del adorno"; es decir, que todo el conjunto y cada una de sus partes aparezca siempre y claramente como explicaciones del misterio de Cristo, siempre en acto, del cual los ojos y el corazón del predicador, no menos que los del teólogo, del exegeta y del liturgista, jamás han de apartarse.

Concluyendo; la misma naturaleza intrínseca de la predicación como anuncio de la palabra de Dios, contenida en la Biblia, presentada en la proposición del magisterio y en la li-

[34] *De catechizandis rudibus* n.10.

turgia, requiere que su objeto, o contenido, o cuadro general, no sea otra cosa, en primer lugar, que la historia sagrada siempre en acto, como ha sido efectivamente en la tradición eclesiástica hasta los siglos XII-XIII.

La historia sagrada, misterio de Cristo, y los actuales deseos sobre una renovación de la predicación.—Al llegar a este punto es fácil advertir cómo una concentración más consciente de la predicación sobre la historia sagrada siempre en acto, requerida por la naturaleza del anuncio de la palabra de Dios, corresponde exactamente a cuanto tienen de justo aquellas aspiraciones profundas que hoy se manifiestan un poco en todas partes en orden a una renovación de la predicación. ¿Cuáles son estas justas aspiraciones? Recorriendo la literatura que desde hace unos quince años trata esta cuestión[35], parece que pueden compendiarse en las siguientes:

Se quiere que la predicación tenga una mayor conexión con la Biblia. No se quiere decir que la predicación de la época inmediatamente precedente no se haya apoyado en la Biblia. Mas existe modo y modo. Cuando se pide hoy una predicación más bíblica, se quiere decir que la Biblia no sirva sólo como arsenal de ejemplos y narraciones para ilustrar temas que tienen de suyo naturaleza más bien filosófico-moral, aunque se encuentren en la Biblia. Sino que se predique el mismo mensaje de la Biblia en toda su integridad y en la perspectiva en que lo presenta la Biblia. Se quiere que aparezcan en la predicación bien resaltados los grandes temas de la predicación de San Pablo como se encuentran en sus epístolas; los grandes temas del evangelio y de las epístolas de San Juan, del Apocalipsis, de los Hechos de los Apóstoles y que, a través de estos temas, como sucede precisamente en estos documentos, sea dibujada y animada la figura de Cristo, su predicación como aparece en los sinópticos, el concepto y la realidad de Dios, el sentido de la historia y de la vida humana, el sentido que tiene para nosotros el Antiguo Testamento.

Se quiere, en segundo lugar, que la predicación sea más teológica en el sentido de que sea teocéntrica, que considere,

[35] Desde hace muchos años, la benemérita revista *Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, en su *Bulletin de littérature liturgique*, da cada año un informe, que puede encontrarse fácilmente en el índice anual colocado al fin del volumen. Muchas noticias a este propósito pueden encontrarse en artículos que *La maison Dieu* ha consagrado a la cuestión de las relaciones entre la liturgia y la predicación. Hasta 1954, cf. los índices generales en el n.39 desde la p.6. Entre estos artículos, para el tema que aquí tratamos, nótese: *La crise de la prédication* (a través de las revistas): ibid., n.13 (1948) 104-107; F. LOUVEL, *La proclamation de la parole de Dieu:* ibid., n.20 (1949); A. LIÉGÉ, *Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne*: ibid., n.39 (1954) 23-37; L. BOUYER, *Conditions d'une prédication vraiment pastorale*: ibid., 38-58; A. M. ROGUET, *Les sources bibliques et liturgiques de la prédication*: ibid., 108-118; *Le prêtre ministre de la parole*, actas del congreso de Montpellier del año 1954 (UOCF, 1955). Nótese, entre otros, J. DANIELOU, *Parole de Dieu et mission de l'Eglise*: ibid., p.41-56; G. BARRA, *Tempo di testimonianza* (Milán 1956).

ante todo, lo que ha hecho y hace Dios por nosotros y que presente nuestros deberes morales como respuesta necesaria al amor y a las obras de Dios por nosotros.

Piénsese que la predicación de la época inmediatamente precedente ha sido demasiado moralista, porque, según se dice, entonces los predicadores se contentaron con un moralismo superficial como podría haberlo hecho un honesto filósofo, incluso no cristiano. Si con esto se quisiera decir que la predicación no ha de tocar o que ha de relegar siempre a segundo plano los temas morales de los preceptos, de nuestros deberes de criatura, de los peligros que amenazan nuestra alma, del juicio, etc., esta acusación de moralismo contra la predicación corriente sería ciertamente infundada, ni podrían sacudirse semejantes reclamaciones. San Pablo, por no hablar de Cristo mismo, no descuidaba cierto aspecto moral. Pero, lo que en el fondo quiere decirse, es que, con frecuencia, la predicación moral ha sido alejada del contexto general, en el que los mandamientos y los deberes morales aparecen expuestos en la Escritura, es decir, de la historia sagrada, misterio de Cristo. Se desea, justamente, que se insista bastante más en los motivos de nuestras acciones morales que se derivan inmediatamente de la acción de Dios en el mundo, en Jesucristo; y que, si es menester acudir también a los motivos que, de suyo, no trascienden el orden filosófico, no se descuiden por esto los motivos y los aspectos más propiamente sobrenaturales y específicamente cristianos de nuestras actividades. Es esto, a mi juicio, lo que se desea cuando se dice que se quiere una predicación menos moral y más dogmática.

No menos intenso es el deseo de que la predicación, en cierto modo, hable siempre de Cristo y sea más cristocéntrica. Repetimos de nuevo: no que no se toquen los otros puntos de la revelación, sino en el sentido, ante todo, de que Cristo mismo sea con más frecuencia objeto directo de la predicación; y especialmente que en todos los puntos tratados no se omita mostrar, en un régimen de revelación cristiana, la conexión indisoluble de la salvación de toda cosa con Cristo como vía única por la cual todo bien nos viene de Dios y todo va a Dios.

Una queja frecuentísima mira al carácter abstracto de la predicación corriente; su sabor libresco, no sólo porque sabe demasiado de escuela dogmática y moral, sino especialmente porque el mismo modo de ver los objetos de que habla es demasiado impersonal y abstracto. En modo especial se lamenta de que en ella aparezca Dios como una idea lejana y trascendente, más que como una persona viva con la cual tenemos aquellas relaciones que se tienen entre una persona y otra. Se quiere, pues, más concretización. A este mismo problema pertenece también el deseo de que la predicación ha de tocar la si-

tuación verdadera, personal, familiar, social, de trabajo, etc., en la cual viven, de hecho, los fieles hoy; los problemas que interesan vitalmente en la vida de cada día.

Sobre este punto hay que observar, sin embargo, que existen dos especies de concretización y de correspondencia a las necesidades y a los problemas reales de los fieles: una, que podría llamarse superficial, y otra, más profunda. La concretización superficial puede decirse casi de diario o de crónica diversa, como sería hablar de política, elecciones, partidos, etc., de cuestiones sindicales y sociales, de la moda, de cualquier acontecimiento de actualidad que ha hecho impresión a todos, y cosas semejantes. Fuera parte de las materias políticas, en las que se desea el máximo sentido prudencial, no se dice que las otras cuestiones no puedan ser tocadas incluso frecuentemente, según las necesidades de los lectores, para servir como de aliciente para atraerlos a cosas más altas; pero, en todo caso, no es ésta la concretización que da verdadera sustancia y fruto duradero a la predicación, más aún aquella que sabe llegar a las profundas y universales preocupaciones que se cobijan, aunque no claramente advertidas, en el corazón de todo hombre y las cuales el predicador ha de poder conducir a cuantos le escuchan. De esta naturaleza son, por ejemplo, para cualquier hombre de cualquier condición y en cualquier situación que se encuentre: el conocerse finito, limitado, mísero y con gran necesidad de Dios, de su amor de Padre y de su misericordia; el sentido de la responsabilidad en la vida y ante Dios; el reconocerse pecadores; la conciencia del deber de la conversión; el sentido de igualdad de todos los hombres ante Dios, con respecto a la muerte, a la ley moral; el sentido de la brevedad y de la caducidad de la vida; la necesidad de Cristo; la gloria sólo en la paz con Dios y cosas semejantes. Las otras circunstancias de concretización más superficial pueden servir de camino a esta concretización más sustancial.

Hoy se siente también con frecuencia el deseo de que la predicación ha de ser escatológica; que no tenga miedo de anunciar el sentido de la historia a los ojos de Dios y la meta a la cual ella tiende, que es la Jerusalén celeste. El hombre moderno tiene el sentido del desarrollo general de la historia. Le place sentirse parte de un gran conjunto, beneficiario de todos los trabajos precedentes y artífice, a su modo, del resultado final que tendrá lugar seguramente después de él. Trabajar por una meta futura, ardua, pero posible, da, naturalmente, al hombre un gran arrojo dinámico. En lenguaje cristiano esto se llama esperanza.

Finalmente, se siente muy fuertemente la necesidad de una predicación más claramente encentrada sobre las verdades fundamentales de la fe, presentadas en modo sintético y panorámicamente integral; como se ha de hacer precisamente a los adul-

tos que se han de iniciar en la fe cristiana. Se trata, en el fondo, de un rasgo característico de lo que en la antigua Iglesia se había realizado en la catequesis con los catecúmenos. Los fieles modernos tienen necesidad de una iniciación en el sentido de una catequesis que

"ha de unificar los diversos aspectos del misterio cristiano y salvaguardar el equilibrio orgánico de la revelación. Esto se deduce del origen kerigmático del credo cristiano. La fe viva se nutre ante todo de síntesis. Una catequesis que no presentase continuamente la unidad del cristianismo como un conjunto orgánico que se deriva de un núcleo primitivo y que se compendia en sí mismo, no haría nacer en los corazones la realidad unitaria del misterio cristiano. Sería sólo la transmisión a la memoria de una suma de artículos de fe. Se cuidará, pues, de atribuir a todo aspecto del misterio cristiano la importancia que él requiere según su proximidad con el centro de la revelación. Esto significa, ante todo, que no se permitirá la curiosidad seudoespeculativa, vacía de jugo vital religioso, o los desarrollos sutiles de puntos sobre los cuales la palabra de Dios es más discreta. Significa que se atenderá a no ceder a los equilibrios que las espiritualidades subjetivas, las devociones superficiales, las discusiones teológicas introducen fatalmente en la presentación de la fe. Mientras el magisterio solemne vigila para proteger la fe contra las desviaciones de la ortodoxia, la catequesis del magisterio ordinario ha de cuidar de no presentar indebidamente el último de los dogmas definidos o precisados como el dogma más importante. La catequesis no ha de ser principalmente antiherética, aunque ha de responder a los deseos y a las dificultades de la mente de hoy" [36].

Añádase que hoy son cada vez más numerosos, incluso entre el mismo pueblo, los que desean un alimento religioso sólido y no les satisfacen los sermones basados sobre un sentimentalismo superficial, aunque se trate de temas religiosos, o que se dan cuenta que este sentimentalismo puede, tal vez, producir espectaculares fuegos de paja, no ciertamente incendios duraderos de vida cristiana. Prescindiendo, por el momento, de la liturgia, me parece que ése es el panorama, bastante completo, de los deseos justamente fundados que con frecuencia se sienten sobre un mejoramiento de la predicación.

Ahora bien, es cosa notabilísima y fácilmente comprensible a la simple reflexión, cómo todas estas peticiones convergen, según la exigencia fundamental de la misma naturaleza intrínseca del anuncio de la palabra de Dios, en ser encentrada en la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto. No es menester explicar más cómo esta centralización dé a la predicación aquel carácter de solidez dogmática que, sin perderse en árido intelectualismo, no perdona siquiera el fácil sentimentalismo superficial; y cómo esto equivale precisamente a aquella visual sintética y orgánicamente unitaria en la presentación de

[36] A. LIÉGÉ, *Contenu et pédagogie de la prédication:* La maison Dieu 39 (1954) 35ss.

la revelación, de que se siente necesidad, sin caer en el sistema abstracto. Es obvio que el ver la revelación en la perspectiva de la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, equivale a presentarla bajo un aspecto de tensión dinámica fuertemente escatológica, y que esta visual es eminentemente apta para evitar el peligro de abstraccionismo del que hoy se tiene, y con razón, tanto miedo, ya que la historia sagrada, misterio de Cristo, anuncia, en primer lugar, un acontecimiento y no un sistema abstracto. Y no es menos claro que tal presentación de la revelación ha de ser teológica y bíblica y ha de estar fuertemente encentrada en Cristo.

Intima unidad, en general, entre predicación y liturgia.—En las precedentes explicaciones sobre la noción de predicación en general, casi no se ha insinuado la cuestión de sus relaciones con la liturgia; mas, después de cuanto se ha dicho, no debería resultar tan difícil aclarar estas relaciones. Por de pronto, puede notarse que, entre los deseos que se expresan hoy sobre la suspirada renovación de la predicación, ocupa un lugar eminente el que exista una más íntima conexión entre predicación y liturgia. Esto, entre los católicos, es uno de los grandes temas del actual movimiento litúrgico en general [37], no menos que de las ansias actuales de la renovación pastoral de la predicación [38].

Vale la pena notar que tal ansia de encontrar una unidad más estrecha entre la predicación y la liturgia se abra camino hoy—no sin resistencias, es verdad—incluso entre los protestantes, cosa que tiene cierta relación, por lo demás, con la renovación litúrgica que se nota entre ellos. En 1950, W. Staehlin, obispo luterano de Oldenburg, en Alemania, al negar la oposición que los otros protestantes quieren ver entre predicación y liturgia, escribía: "La liturgia de la Iglesia es el alimento de la predicación cristiana y la vida litúrgica es la mejor preparación para la predicación; no se la puede sustituir fructuosamente con ningún otro trabajo teológico, exegético o dogmático... La separación de la predicación de la liturgia y del sacramento de la Iglesia es propiamente la causa de la debilidad de nuestra predicación y la raíz de su decadencia, si se puede hablar de esto" [39].

En efecto, considerando la naturaleza de la predicación, como se ha explicado antes, y la naturaleza de la liturgia, como

---

[37] Todas las revistas pastorales tratan actualmente de este tema. Como se ha dicho, *Les Quest. Lit. et Par.* dan cada año un resumen del mismo. *La maison Dieu* le ha dedicado tres números enteros: n.16 (1948): *Prédication biblique et liturgique;* n.30 (1952): *L'économie du salut et le cycle liturgique;* n.39 (1954): *Aux sources de la prédication.*

[38] Cf., p.ej., las actas del congreso de Montpellier sobre la predicación *(Le prêtre ministre de la parole* [UOCF] 1955).

El mismo año de 1955 celebróse en Valencia un congreso similar con ocasión del centenario de San Vicente Ferrer. *(N. del T.)*

[39] Cf. *Les Quest. Lit. et Par.* 32 (1951) 281.

ya la conocemos, se advierte que su unión, en general, es muy íntima; que, incluso, la suma actuación de la predicación acontece connaturalmente cuando se hace en inmediata conexión con un acto litúrgico, mejor aún, como parte de este acto; que el contenido de la predicación y el contenido de la liturgia coinciden de tal modo que la liturgia tiene fuerte necesidad de la predicación, al mismo tiempo que ella misma es el fin de la predicación, la cual, a su vez, si es lo que debe ser, no puede no tener por contenido indirecto o directo el mismo mundo de la liturgia.

La íntima unión entre predicación y liturgia en general se descubre, en último término, remontándose de nuevo a aquellas leyes que rigen las relaciones entre el hombre y Dios, especialmente en un régimen cristiano, relaciones que tanto la predicación cuanto la liturgia tienen por fin realizar, cada una a su modo. La primera de estas leyes es la libre cooperación que el hombre ha de prestar a la obra de Dios; Dios desciende al encuentro del hombre, pero el hombre ha de disponerse libremente a este encuentro, sometiéndose a las disposiciones requeridas para agradar a Dios. Luego, entra en juego la ley de la objetividad: las modalidades de este encuentro y de las disposiciones a las que el hombre ha de someterse para agradar a Dios en un régimen sobrenatural son determinadas por la libre voluntad del mismo Dios. No sólo no puede el hombre realizarlas por sí mismo, mas ni siquiera puede conocerlas. Ha de escuchar antes la revelación que Dios mismo hace de ellas en la palabra que le dirige. En ésta llega a conocer, en primer lugar, que su encuentro con Dios se hace sólo en Cristo, lo cual implica que, para unirse con Dios, ha de estar unido con Cristo, porque sólo así, a través de Cristo, recibirá el influjo santificador de Dios, y, uniéndose al culto que Cristo, como cabeza de la humanidad, rinde a Dios, podrá dar a Dios el culto que se le debe y responder a sus deseos. De este modo, a través de la palabra de Dios, llega a conocer el hombre que su encuentro con Él, en Cristo, se realiza fundamentalmente por vía litúrgica, y conocerá también el alcance y el sentido fundamental de la misma liturgia.

Escuchando la palabra de Dios conocerá el hombre cuáles son las disposiciones morales que Dios exige y a las que él ha de someterse para agradarle y, por lo mismo, para unirse a Cristo, recibir su influjo santificador y hacer suyo el culto que Él rinde a Dios. Conocerá, en breve, que estas disposiciones son, esencialmente, la fe, la esperanza y principalmente la caridad; la fe en la palabra de Dios, en su intervención en el mundo, en Cristo, en la historia sagrada como misterio de Cristo siempre en acto; la esperanza en la consecución de la meta, fin último del desarrollo de la misma historia sagrada; la caridad, como respuesta del hombre al amor de Dios, considerado como

el móvil último que ha dado y da origen a las intervenciones de Dios en el mundo, al misterio de Cristo siempre en acto.

Vienen luego las otras leyes: la de la encarnación y salvación en comunidad eclesial: Cristo obra en la Iglesia; la liturgia es acto eclesial. Eclesial quiere decir: realizado por Cristo por medio de ministros auténticamente delegados y realizado como acto que atañe a toda la comunidad de los creyentes, de modo que cada uno ha de obrar allí insertándose actualmente en la comunidad. Mas también la palabra que Dios dirige a todos los hombres pasa a través de la Iglesia, es decir, a través de sus ministros, auténticamente delegados y dentro de la comunidad. El hombre ha de recibir la revelación de Dios, escuchar su palabra, a través de su proposición, del anuncio, de la proclamación, de la explicación que la Iglesia hace de ella en comunidad.

De este modo la Iglesia es la depositaria auténtica de los ritos litúrgicos, donde se realiza el encuentro entre el hombre y Dios, no menos que de la palabra de Dios a través de la cual el hombre conoce el lugar y el sentido de este encuentro, y las disposiciones que ha de tener para participar en él con fruto. Los ministros de la Iglesia son, al mismo tiempo, ministros auténticos de la palabra de Dios que hace conocer el sentido de los ritos y las disposiciones que se han de tener para que se realice en ellos tal encuentro.

Ahora bien, la referencia a esta palabra de Dios es continuamente necesaria al hombre, porque, contra la *fascinatio nugacitatis* y las pasiones y los peligros de todo género que tienden a inclinarlo en sentido contrario, él siempre tiene necesidad de recordar la meta del encuentro con Dios, en Cristo, y de las disposiciones en las que ha de conservarse para realizarlo. Es decir, tiene continua necesidad de la palabra de Dios para estimular en sí la fe, la esperanza y la caridad, con las cuales pueda estar acorde en la liturgia con Cristo, recibiendo su influjo santificador y uniéndose al culto que Él, como Cabeza de la humanidad, rinde a Dios. Por esto la Iglesia ha de proclamar continuamente, anunciar y explicar la palabra de Dios al hombre, no menos que celebrar la liturgia. El ministerio del sacramento y el ministerio de la palabra—también a su modo *sacramentum, mysterium*—no han de cesar jamás en la Iglesia, porque cada uno, a su modo, es siempre necesario para que se realice el encuentro entre los hombres y Dios.

El ministerio del rito litúrgico y el ministerio de la palabra son complementarios. Sin el ministerio de la palabra, el rito corre el peligro de permanecer infructuoso para el fiel que no comprende su sentido y aún no tiene las disposiciones morales necesarias. El ministerio de la palabra precede lógicamente, porque en él da Dios los primeros toques al alma y la dispone; *fides ex auditu:* sin el ministerio del rito la palabra no salva

porque, por voluntad positiva de Dios, el encuentro del hombre con Dios se realiza en el rito y por eso no se da gracia alguna al menos sin el deseo del sacramento.

Todo esto es ya visible en la misión de los apóstoles:

"Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto os he mandado" (Mt 28,19-20).

"Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará" (Mc 16,15-16).

Por esto, desde el primer día, la Iglesia se edificó sobre el ministerio de la palabra, al que siguió inmediatamente el ministerio del rito litúrgico.

"Entonces se levantó Pedro con los once y alzando la voz les habló... En oyéndole se sintieron compungidos de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué hemos de hacer, hermanos? Pedro les contestó: Arrepentios y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados... Ellos recibieron su palabra y fueron bautizados... Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles, y en la unión, en la fracción del pan y en la oración" (Act 2, 11,42).

La palabra de Dios es fundamentalmente, después de los apóstoles, la Escritura—y la tradición—, expuesta y explicada por la Iglesia. Por esto el anuncio de la palabra de Dios consiste fundamentalmente en la lectura y proclamación de la Escritura, a la que sigue su exposición y aplicación que de ella hace la Iglesia por medio de su ministro auténtico, es decir, la predicación.

La máxima actuación de la predicación cuando es parte integrante de la acción litúrgica.—De cuanto se ha dicho antes se puede pasar sin dificultad a la comprobación de que la mayor y más connatural actuación de la predicación se tendrá cuando esté en inmediata conexión con el acto litúrgico; ante todo, cuando forma parte integrante del acto litúrgico, principalmente de la Misa. En efecto, el fin de la predicación es proclamar la palabra de Dios para inducir a los oyentes a las disposiciones morales necesarias para que pueda verificarse en ellos el encuentro con Dios más pleno posible. Mas conocemos que este encuentro más pleno posible, supuestas las condiciones necesarias, se verifica precisamente, en primer lugar, en el acto litúrgico y principalmente en la Misa. He aquí por qué la predicación actúa del modo más connatural, en primer lugar cuando dispone más de cerca e inmediatamente a los fieles al encuentro con Dios en el acto litúrgico, principalmente en la Misa.

La expresión más connatural y perfecta de la predicación

es, pues, la homilía propiamente dicha, como explicación de la palabra de Dios—proclamada previamente en la lectura bíblico-litúrgica en la primera parte de la Misa—, hecha por el presidente de la asamblea a los fieles, idealmente por el obispo y normalmente por el que le sustituye, el párroco. Allí adquiere la predicación en sumo grado su propia naturaleza, ya que tiene lugar ante la asamblea de los fieles como *ekklesia* o congregación de Dios en Jesucristo de una porción de la gran Iglesia, la porción que peregrina en un territorio determinado; ante la congregación en la que la *ekklesia* local se actualiza en sumo grado en Cristo Jesús y expresa el propio misterio bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto. Así considerada, viene a ser la proclamación auténtica e idealmente comunitaria y eclesial de la palabra de Dios hecha por un ministro auténtico de la Iglesia en la lectura de los libros sagrados; la explicación idealmente comunitaria y eclesial de la misma palabra, como ampliación de la lectura precedente, hecha por el jefe auténtico de la *ekklesia* local. Todo esto como preparación próxima a la suma recepción de la santificación y al sumo culto dado a Dios en el mismo sacrificio eucarístico que sigue inmediatamente.

De aquí se explica el esquema connatural y tradicional de la liturgia eucológica, o como se la quiera llamar: lectura de un trozo de la Escritura; homilía explicativa; canto de la asamblea: himno o salmo antifonado, con estribillo para el pueblo; invitación a la oración; breve oración en silencio; conclusión de la oración dicha en nombre de todos en voz alta por el presidente de la asamblea. En este conjunto de cosas aparece la predicación claramente como parte integrante de la acción litúrgica total. Y aparece esto todavía más cuando a la liturgia eucológica y de la palabra sigue inmediatamente la liturgia sacrificial. Cosa que, como es sabido entre los cristianos, o acontece desde el principio, o por lo menos muy pronto, ya que en las noticias de San Justino las dos partes de la Misa están unidas connaturalmente y en la primera parte se menciona explícitamente el esquema: lectura, homilía, oración [40]. Es cosa tanto más significativa cuanto que, como hace notar muy justamente el P. Bea [41], esta unión inmediata entre la proclamación de la palabra, o lectura y explicación de la Escritura, y sacrificio, es un fenómeno propio del cristianismo que no se encuentra ni en los judíos ni en los paganos, y tal vez haya de encontrarse su origen en el de Cristo, el cual, en la misma ins-

[40] *Apol.* I,67. Para este esquema de la liturgia eucológica o de la palabra cf. J. A. JUNGMANN, *Der Gottesdienst der Kirche* (Innsbruck 1955) p.40ss.

La revista *Liturgia* (Silos) ha dedicado a este tema el número de enero-febrero de 1959. *(N. del T.)*

[41] *Palabra de Dios y liturgia: valor pastoral*, relación en el congreso de Asís; *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios...* p.122. Cf. también SANTO TOMÁS, *Summa* 1-2 q.102 a.4 ad 3.

titución de la eucaristía en la última cena, había hecho preceder diversas amonestaciones, consolaciones y enseñanzas.

El contenido de la liturgia como contenido de la predicación.—Finalmente, lo que ha de ser el contenido esencial de la predicación, la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, no es otra cosa que el mismo contenido esencial de la liturgia, en cuanto que la liturgia, como se ha explicado en la primera parte, no es otra cosa que una cierta realización actual, en diversos lugares y en el tiempo que transcurre desde Pentecostés a la parusía final, del misterio de Cristo, historia sagrada siempre en acto, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Síguese de aquí que la predicación, por su contenido, si es verdaderamente lo que ha de ser, es siempre y necesariamente, en modo al menos indirecto y general, aunque no tenga por objeto directo los ritos y los textos litúrgicos, una explicación que estará íntimamente unida con la realidad litúrgica, porque será una explicación de la misma realidad. Una predicación encentrada en la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, será, pues, necesariamente una predicación de espíritu profundamente litúrgico y, al mismo tiempo, una predicación bíblica, teológica, cristocéntrica, concreta.

He aquí por qué aquellos que hoy se preocupan de una renovación de la predicación en sentido bíblico, teológico, cristocéntrico y concreto, están inclinados instintivamente a encontrar la unión vital entre la predicación y la liturgia; mientras que aquellos que, partiendo de una preocupación más directamente litúrgica, quieren que la predicación no sea extraña al espíritu litúrgico, sino que prepare a vivir plenamente la vida litúrgica, desean instintivamente que ella, más que para el pasado, sea directamente bíblica, teológica, cristocéntrica y concreta. Una vez más la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, viene a ser el núcleo vital y, por lo mismo, el lazo de unión de todas estas realidades.

Siendo tal la íntima unión entre la predicación y la liturgia: por el contenido general, por la unión connatural de lugar y de tiempo, por el recíproco e indispensable complemento como vías para conducir al hombre al encuentro plenario con Dios, es natural que la predicación, incluso cuando no tiene por objeto directo la liturgia, tenga, sin embargo, cuidado de prolongar sus observaciones, aunque sea con una simple indicación, hasta mostrar cómo todo punto del misterio de Cristo que explica tiene su verificación en la realización litúrgica. Más aún: es muy natural y necesario que la predicación, llegando a ser catequesis directamente litúrgica, tenga con frecuencia por objeto directo la misma liturgia: en sus ritos, en sus fórmulas, en sus lecturas, en sus fiestas, en sus ciclos, y que propiamente partiendo de la liturgia haga encontrar a los oyentes aquel mis-

mo misterio de Cristo que ha de explicar en formas casi infinitas.

En todo tiempo, pero especialmente desde hace unos quince años, el movimiento litúrgico se ha preocupado no sólo de dirigir en modo genérico en este sentido a los predicadores, sino también vigorizar sus abundantes esquemas y ejemplos de predicación. El resultado ha sido bastante halagüeño. Al menos en francés y alemán existe ya una biblioteca del predicador litúrgico [42].

De la exposición precedente síguese con menos evidencia el corolario de que una intensa vida espiritual encentrada en la liturgia no sólo no está en desacuerdo con la formación y la preparación remota y próxima del predicador, sino que es la atmósfera general connatural en la que se madura esa preparación. Con razones inmensamente mayores ha de aparecer profundamente verdadera, en un régimen católico, la afirmación del obispo luterano W. Staehlin de que: "la liturgia de la Iglesia es el alimento de la predicación cristiana, y la vida litúrgica la mejor preparación a la predicación. No se la puede sustituir fructuosamente con nigún otro trabajo teológico, exegético o dogmático", puesto que en un régimen católico es inmensamente más verdadero de lo que un protestante podría sospechar, aquello de que la liturgia de la Iglesia es la realización actual ininterrumpida a través de los tiempos y de los espacios del objeto mismo y del fin de la predicación: el misterio de Cristo siempre en acto, y por lo mismo propiamente

[42] Para la bibliografía general francesa hasta 1947 cf. R. PIERRET, *La bibliothèque du prédicateur liturgique:* La maison Dieu n.12 (1947) 73-85. La bibliografía está dividida en tres capítulos: 1, "Los maestros y los modelos"; 2, "Predicación del misterio de Cristo según los tiempos y las fiestas"; 3, "Predicación de las funciones sagradas": *a)* Horas canónicas y salmos; *b)* Misa; *c)* Liturgia sacramental. Después de 1947, nótense entre otros:

A. M. ROGUET, *Qu'est-ce-que la prédication liturgique:* Evangeliser 9 (1954) 99-104; H. JENNY, *Prédication selon la liturgie. La Sainte quarentaine:* L'Union 78 (1951 febrero) 15-22; ID., *Prédication selon la liturgie. Le coeur de l'année liturgique: quatrième dimanche du Carême jusqu'à Quasimodo;* ibid. (marzo) 49-57; ID., *Prédication selon la liturgie: temps pascal;* ibid. (abril) 21-26; todos son óptimos esquemas de predicación litúrgica; H. OSTER, *Le grand dessin de Dieu dans la pastorale et la prédication*: Esprit Liturgique 10 (París 1955); L. BOPP, *Benedicite. Ein liturgisch-homelitischer Sakramentalienkursus*: ibid. (Limburg 1953); ID., *Sanctifica eos. Ein liturgisch-homelitischer Sakramenten- und Messopferskursus;* ibid. (1952); J. A. JUNGMANN, *Liturgie et histoire du salut:* Lumen Vitae 10 (1935) 281-88; P. PARSCH, *Die liturgische Predigt,* 10 vols. para todo el año litúrgico, con diversos esquemas de las predicaciones correspondientes (Klosterneuburg-Wien); P. W. ESSER, *Der Einfluss der liturgische Erneurung auf der Messpredigt vor der Ercheinung der Enzyklika Mediator Dei:* Müncher Theol. Stud. (1956). Muchos esquemas de predicación litúrgica han sido publicados por el *Bulletin Paroissial et Liturgique,* así como por su sucesor *Paroisse et Liturgie.*

En España lo mejor publicado hasta ahora en este aspecto es *La palabra de Cristo.* Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, elaborado por una comisión de autores bajo la dirección de Mons. Angel Herrera Oria, obispo de Málaga, 10 volúmenes, editado por la BAC (Madrid).

y ante todo en la liturgia es donde el predicador ha de vivir en sumo grado aquella realidad que constituye el objeto que luego deberá anunciar a los hombres.

Catecismo y liturgia.

Catecismo y liturgia se muestran a la reflexión como dos realidades no menos íntimamente unidas de lo que lo son la predicación y la liturgia; de modo que la liturgia no es menos importante para la solución de la enseñanza catequística de la religión a los niños de lo que lo es para la renovación de la predicación a los adultos.

Cuestión actual del catecismo.—Existe, efectivamente, una cuestión, y no pequeña, acerca del catecismo. Del modo de concebir y de hacer el libro que se llama catecismo o doctrina cristiana, ya antes de enseñarlo a los niños. Cuestión, por lo demás, que no es otra que la misma cuestión de la predicación como anuncio de la palabra de Dios al pueblo, pero trasladada al caso de los niños.

Desde hace unos veinte años es esto uno de los grandes temas de discusión en los ambientes católicos de todos los países, porque, como es obvio, de su solución depende, en buena parte, el resultado del gran esfuerzo de recristianización en el que la Iglesia se encuentra empeñada en estos momentos. Contribuye no poco para atraer la atención sobre este punto el ahondamiento en la psicología infantil y el desarrollo teórico y práctico de la pedagogía en general, así como el fuerte trabajo de renovación en los estudios teológicos, el movimiento bíblico, el catequístico y, no precisamente en último lugar, el mismo movimiento litúrgico. Pero el tema ha sido y es todavía, dónde más, dónde menos, objeto de numerosos estudios [43].

[43] Véanse los centros de catequesis que se han formado en diversos países. El primero fué el Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse, fundado en Lovaina en 1934, en la actualidad con sede en Bruselas, cuya cabeza es el Centre Documentaíre Catéchètique. En 1937 publicó *Où en est l'enseignement religieux? Livres et méthodes de divers pays* (París, Tournai). Desde 1947, el mismo Centre International publica la revista *Lumen Vitae,* que pone al corriente de las cuestiones y de las publicaciones relativas a esta materia. En Italia cf. el Centro Catechistico Salesiano, desde 1939, y la revista *Catechesi* (SEI, Torino), desde 1939; cf. también la revista *Sussidi* (Erba, Como), desde 1937; *Rivista del Catechismo* (Morcelliana, Brescia); *Via, Verità e Vita* (redactado y publicado por las ediciones de la Pía Sociedad de San Pablo, Roma). Para la situación general en Alemania cf. JUNGMANN, *Katechetik* (Freiburg i.B. 1953) (trad. ital. Ed. Paoline, Alba 1956). De una modo más especial se interesan por las relaciones entre el catecismo y la liturgia todas las revistas que se ocupan de pastoral litúrgica, especialmente desde la última guerra a esta parte. *Les Quest. Lit. et Bar.* en el *Bulletin de Lit. Liturgique* tiene presente la cuestión del catecismo (véanse en los índices las palabras *catéchisme, enseignement religieux aux enfants).* Numerosos artículos y recensiones sobre la misma materia se encuentran en *Paroisse et Liturgie,* la cual, además, desde 1951 publica un utilísimo suplemento: *Notre Catéchèse.*

En España han existido óptimos catequistas, cuyas obras han pasado los mares y han beneficiado muchos centros catequísticos de Hispano-

Como siempre sucede, cuando en cualquier ramo se manifiestan aires de renovación, se comienza con la diagnosis de la situación presente, con comprobaciones de deficiencias y formulaciones de deseos. En el caso de los catecismos se reprochará, al modo común en que se ha expuesto hasta ahora —común, a partir del concilio de Trento, pero especialmente a partir del influjo del iluminismo del siglo XVII— ante todo, de ser demasiado abstracto y por lo mismo de dirigirse demasiado exclusivamente sólo a la inteligencia del niño, mirando principalmente a una exposición de la doctrina sistemática, analítica, con formulaciones intelectualmente precisas desde el punto de vista dogmático y moral. La misma norma en la redacción del catecismo, propagada cada vez más a partir de la mitad del siglo XIX—con la inclusión en el catecismo de los episodios más salientes de la historia religiosa del Antiguo y del Nuevo Testamento—, ha ocasionado con frecuencia una amalgama más bien que una refusión, porque los episodios que se han presentado han sido simplemente entremezclados o yuxtapuestos a las preguntas del antiguo catecismo. De suerte que el catecismo da un fortísimo relieve al aspecto racional de la religión cristiana y por lo mismo también al aspecto apologético, así como al aspecto moral de obligatoriedad y mandamiento; y en la práctica está confiado casi exclusivamente a la memoria del niño, casi siempre en la forma de pregunta y respuesta.

Se observa que el catecismo concebido de esta forma no es otra cosa que un breve resumen de los manuales de teología positivo-escolástica, de los cuales se ha hablado en el capítulo XVII; resumen que se ha creído ser adaptado a los niños por el hecho de que es muy abreviado y concentrado. Se nota que este modo de concebir el catecismo podía tener menores inconvenientes cuando la sociedad y las familias eran todavía profundamente cristianas y la educación del sentimiento y de la voluntad del niño, así como la de su sentido comunitario, litúrgico y eclesial, era largamente suplida por la familia y por el ambiente en que vivía, por la frecuencia a la Iglesia con los padres, etc. Mas hoy, habiendo venido a menos todo esto, las deficiencias pedagógicas del catecismo, concebido del modo predicho, son más manifiestas y peligrosas; tanto más cuanto que, en los demás ramos de la enseñanza, la ciencia y la práctica pedagógica han realizado grandes progresos.

---

américa, como *Los puntos de catecismo*, del P. R. Vilariño, D. Andrés Manjón, D. Manuel González, obispo de Málaga y de Palencia; el excelentísimo Sr. D. Daniel Llorente, obispo de Segovia... Actualmente existe la Comisión Episcopal del Catecismo, que, entre otros frutos, ha dado la edición única del catecismo en varios grados. Mas no descuella entre nosotros el afán por relacionar el catecismo con la liturgia, salvo algún que otro artículo o sugerencia aparecidos en ciertas revistas. *Liturgia* (Silos) ha aludido en varias ocasiones a esta cuestión *(N. del T.)*

En contraposición a esta queja fundamental, se desea ante todo que el catecismo y su enseñanza se conciban en un sentido más educativo total y por lo mismo más concreto; que se encentre más vigorosamente en el mundo concreto en que vive el niño y pongan en movimiento toda su persona, su imaginación, su afecto, su voluntad; por lo mismo, que sean más intuitivos y sintéticos que abstractos y analíticos. Se quiere especialmente que se pongan más en contacto con la Biblia y la vida litúrgica de la Iglesia; que la moral sea presentada de modo más positivo, que Cristo sea el centro de esta enseñanza, etc., etc.

Solución de la cuestión del catecismo por su concentración en la historia sagrada, misterio de Cristo, y de este modo por la íntima unidad entre catecismo y liturgia.—Después de cuanto hemos dicho acerca de la predicación no es tan difícil ver en qué dirección se busca la solución de esta cuestión, salvo, naturalmente, la dificultad, bastante mayor, de realizar prácticamente el programa. Efectivamente, ¿qué cosa es el catecismo para el niño y qué pretende? Es simplemente la iniciación metódica del niño a la doctrina cristiana. Pero la doctrina cristiana, la revelación hecha por Dios y propuesta por la Iglesia, la palabra de Dios propuesta e interpretada por la Iglesia es todo uno. Se quiere, pues, decir que la catequesis del niño, *en cuanto a su contenido,* no se diferencia de la predicación y de la catequesis de los adultos. Sólo es diversa su presentación, la profundidad de las cuestiones y el método didáctico. Por lo mismo, el contenido de la catequesis del niño no es otro que la misma historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, como cuadro general de toda la revelación. La catequesis del niño, no menos que la de los adultos, no tiene otro fin que el conducir a aquel a quien camina hacia el encuentro con Dios más pleno posible según lo requiere su edad, especialmente, como ya sabemos, en la liturgia. Por la exigencia intrínseca de las cosas, la catequesis del niño, no menos que la predicación al adulto, ha de ser, pues, teológica, cristocéntrica, bíblica, litúrgica, vital, concreta.

Síguese de aquí que el catecismo escrito y enseñado, no menos que la predicación y la catequesis a los adultos, ha de estar encentrada en la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, de modo que también en él toda la revelación sea vista en este fondo, tanto en la distribución general de toda la materia, cuanto en el modo de tratar cada una de las cuestiones. El catecismo, no menos que la predicación a los adultos, no ha de descuidar nada de lo que contiene la revelación cristiana, sino que ha de enfocar toda cosa en su relativa importancia partiendo del cuadro de la historia sagrada, misterio de Cristo, como se ha dicho a propósito de la predicación.

Especialmente, la naturaleza del catecismo exige que—atendiendo a la capacidad intelectual del niño—no se omita una iniciación a la formulación abstracta y como especulativa de ciertos aspectos de la revelación, como de Dios y de sus atributos, de la gracia, de las obligaciones morales. Mas la misma naturaleza, además del buen sentido pedagógico, exige no menos imperiosamente que también sea introducido el niño en estos aspectos a través de la historia sagrada y como partiendo de ella, ya que ha de permanecer siempre en el plano primero. Como hacen precisamente la Biblia y la liturgia, donde no se enseña la omnipotencia de Dios por medio de una definición abstracta, sino que se muestra a Dios obrando en el mundo con gran poder, de lo cual puede pasarse más fácilmente a la explicación más abstracta de la omnipotencia divina; y donde no se enseña la gracia santificante partiendo de una definición como sería la de accidente creado, cualidad inherente al alma, etcétera, sino que se enumeran y se describen los efectos de la santificación en nosotros: que nos libra del pecado y de la ira de Dios, nos hace sus hijos adoptivos y hermanos de Jesucristo y nos permite poder llegar un día a contemplarlo en el cielo.

De igual modo, la naturaleza del catecismo exige que nuestras obligaciones morales se pongan vigorosamente de relieve, como lo son precisamente en la Biblia. Según esto, se mostrarán ante todo como derivaciones naturales de las intervenciones de Dios en el mundo en favor nuestro y por lo mismo serán siempre vistas a la luz de la historia sagrada, misterio de Cristo. Así también las necesarias alusiones al aspecto apologético-defensivo, especialmente contra los errores comunes en el ambiente donde ha de vivir el niño, se harán de tal modo que esta consideración no aventaje el aspecto simplemente irénico-expositivo de la doctrina.

Como hemos dicho antes a propósito de la predicación, encentrando el conjunto y cada una de las consideraciones sobre la realidad de historia sagrada, misterio de Cristo, el catecismo encuentra automáticamente su unidad más profunda en la Biblia, viene a ser más teológico y cristocéntrico, pierde su carácter abstracto y toma un aspecto muy concreto y vital y, por el mismo hecho, responde también a aquellas profundas exigencias pedagógicas que la psicología del niño ha revelado. Especialmente, el catecismo encontrará de este modo su profunda unidad con la liturgia. Efectivamente, si en el catecismo todo está encentrado sobre la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, en cierto modo, la liturgia está allí presente por todas partes.

Concebido así el catecismo será necesariamente una preparación indispensable a la vida litúrgica; y la vida litúrgica apa-

recerá como la concretización sacral del mundo del catecismo, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Entonces no sólo la explicación de la liturgia encontrará su natural e importante puesto en el conjunto del catecismo, sino que, además, la atmósfera general de la educación catequística del niño será profundamente litúrgica y en casi todas sus cuestiones, incluso particulares, se pondrán de relieve sus prolongaciones y concretizaciones en la liturgia. Se llegará, por decirlo así, a encontrar el catecismo en la liturgia.

Ejemplo del nuevo catecismo alemán.—En este sentido de íntima unión entre catecismo y liturgia, hace tiempo se viene trabajando en diversos países, con buen resultado, con el fin de conseguir un catecismo para los niños. Se hacen comentarios litúrgicos al catecismo [44]. Se proponen esquemas y ejemplos de lecciones catequísticas para los niños y muchachos llevando todos el sello del espíritu de los textos, ritos, fiestas y ciclos festivos de la liturgia [45]. Se unen, de un modo más o menes extenso y perfecto, catecismo y liturgia en la relación misma de los catecismos ordinarios, logrando una cierta ampliación de los mismos [46].

Entre las producciones de este último género merece atención especial el nuevo catecismo alemán [47] de las diócesis de Alemania. Es el fruto de un largo y paciente trabajo de especialistas que habían recibido tal encargo de la Conferencia de obispos alemanes, en el que se ha pretendido aproximarse lo más posible al ideal del catecismo requerido por el desarrollo que en muchos campos de la vida eclesiástica han ocasionado el movimiento catequístico, bíblico, litúrgico, pastoral y teológico. El nuevo catecismo alemán ha sido considerado justamente por los competentes en materia como un acontecimiento

[44] Cf., p.ej., J. COLOMB, *Aux sources du catéchisme. Histoire et liturgie*, 3 vols. (Desclée, Tournai 1947); A. GROEGAERT, *Commentaire liturgique des leçons du catéchisme de Belgique, Canada, France, Suisse* 3 vols. (Dessain, Malinas 1953ss.).

[45] Hay que hacer notar en este campo la revista *Notre Catéchisme*, que, a partir del número 13 (marzo 1953), ha cambiado el título por *Notre Catéchèse*, y es editada como suplemento de la revista *Paroisse et Liturgie* (abadía de San Andrés, Brujas, Bélgica). Cf. también S. RIVA, *La didattica sacramentale nella catechesi del ragazzo* (Milán 1954).

[46] Los catecismos y los textos de religión salidos a partir de 1954 se esfuerzan, más o menos amplia y felizmente, de tener en cuenta las relaciones entre catecismo y liturgia. Así el catecismo francés de QUINET et BOYER, del 1947, que al fin de cada lección hace alguna relación a la liturgia según la materia de que trata. La *Dottrina Cristiana*, de las Ed. Paoline, para la cuarta y quinta clase (1954-55) yuxtapone a toda lección de catecismo una de liturgia y otra de historia eclesiástica. El texto de religión, de U. ROSSI, *Nello luce di Dio. Studio della religione*: Pro familia (Roma 1957), dedica a la liturgia la cuarta parte de la obra.

[47] *Katholischer Katechismus* (Herder, 1955).

Esta obra ha sido traducida al español y editada por la editorial Herder de Barcelona (1957).

de gran importancia en la historia del catecismo y del mismo movimiento litúrgico [48]. En él puede uno darse cuenta, como en un ejemplo concreto, qué cosa quiere decir redactar un catecismo encentrándolo francamente en la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto y cómo resulta de ello espontáneamente una profunda atmósfera bíblica, teológica, cristocéntrica, litúrgica, concreta, vital y eminentemente pedagógica, según los principios más ciertos de la pedagogía científicamente comprobada del niño y del muchacho.

El criterio general ha sido concebir todo el catecismo no sólo como libro de enseñanza de la religión, dirigido sólo, o muy principalmente, a la inteligencia, sino también como libro de educación religiosa, es decir, que en el aprendizaje de la materia expuesta, entra en juego no sólo la inteligencia, sino también la imaginación, el afecto, la voluntad del alumno y, por lo mismo, considera en cada una de las cuestiones las repercusiones vitales y personales. Además, sin dejar de dar una buena parte a la memoria con el método tradicional de preguntas y respuestas, se ha pretendido hacer que coopere lo más posible el alumno. Toda la obra está trazada en una línea fuertemente concreta, la cual procede simplemente de la atmósfera general de la historia sagrada, misterio de Cristo, siempre en acto, que siempre aparece como el cuadro general y al primer plano de las consideraciones.

La materia está dividida de esta manera: en tres cuestiones introductorias se presenta un panorama acerca de nuestra vocación de cristianos, en el seno de la Iglesia católica, custodia y maestra de nuestra fe, para entrar en el reino de Dios y tener parte un día en el banquete celestial al cual Dios nos ha invitado. Siguen luego cuatro partes: Dios y la redención; la Iglesia y los sacramentos; la vida según los mandamientos; los novísimos. Por último: un apéndice con oraciones escogidas. El esquema sigue esencialmente la construcción del símbolo, con la natural inclusión de la parte moral de los mandamientos entre los sacramentos y los novísimos, como medios con cuya observancia, junto con los sacramentos, nos conducen a la vida eterna. En todo esto aparece bien claro el fondo de la historia sagrada.

Mas, aunque importante, la distribución general de la materia por sí sola no es suficiente para dar a la realidad historia sagrada el carácter de cuadro general y elemento primario que determina todo el espíritu del tratado. Lo que decidirá esto será

[48] Desde el punto de vista más directamente litúrgico, ha sido estudiado por F. SCHREIBMAYR, *Glaubensgrundlagen des Gottesdienstes im katechismus:* Liturgisches Jahrbuch 5 (1955) 219ss.; KL. TILMANN, *Der Gottesdienst im neuen Katechismus*: ibid.; p.226ss.; J. GOLDBRUNNER, *Die Gottesdientliche Feier als Verwirklichung des Katechismus*: ibid., p.235ss.

el modo de considerar y exponer todas las cuestiones. En el catecismo que examinamos, en cada cuestión, que generalmente constituye el objeto de una lección, se sigue más o menos este esquema: proposición de la materia o de la cuestión, partiendo casi siempre de un texto narrativo o parabólico de la Escritura (con frecuencia parte también de la liturgia), luego: explicación del texto, relacionada con la cuestión de que es objeto de la lección, dando fuerte relieve a dos o tres puntos teóricos de los contenidos en ella; sigue una serie de preguntas sin respuestas para estimular el trabajo y la investigación del alumno; después: dos o tres preguntas con respuestas que tratan de nuevo de los dos o tres puntos dichos anteriormente, según el método tradicional de los catecismos: preguntas que se han de aprender también de memoria; sigue la formulación de una proposición afectiva, con cierta obligación para el futuro, que se deriva de la doctrina explicada: "para mi vida debo, pues..."; continúan breves sentencias escriturísticas que resumen la misma materia; y luego, con el título: "De la vida de la Iglesia" (a veces "de los usos cristianos"): la indicación de la conexión de la doctrina predicha con la liturgia, donde se da algún ejemplo característico, se recuerda cómo tal doctrina se encuentra en los usos, ritos, fiestas o textos litúrgicos; las lecciones terminan casi siempre con un propósito y con frecuencia con una breve poesía que eventualmente se ha de aprender de memoria.

¿Cuál es el lugar de la liturgia en este conjunto? Se encuentra en todas partes y jamás esta yuxtapuesta, sino íntimamente fundida con la cuestión expuesta. Se trata de ella directamente, en general, cuando se habla de la Iglesia y más exactamente cuando se habla de sus funciones: función doctrinal, función cultual y santificadora, función de gobierno. De modo especial se habla de ella a propósito de los sacramentos, sobre todo, como es natural, a propósito de la eucaristía. Aquí se da un fuerte relieve a la Misa como acto de la Iglesia y como sacrificio y, después de haber hablado de la conservación y veneración de la eucaristía, se añaden, siempre en torno a la Misa, las nociones esenciales más directamente litúrgicas.

Mas la presencia de la liturgia en el catecismo resulta todavía mucho más del hecho de que la atmósfera general en el modo de concebir y de enfocar cada una de las cuestiones es profundamente litúrgica. Ante todo porque se da el máximo relieve no sólo en un punto, sino en todas sus partes, a aquellas doctrinas que son los fundamentos de la liturgia, como: Iglesia pueblo de Dios, comunión de los santos, Cristo triunfante sentado a la derecha del Padre, mediador universal y siempre presente entre nosotros, Espíritu Santo presente y santificador, Dios Padre nuestro que todo lo dirige al fin de la Jerusalén

celeste, vida eclesial del cristiano. En segundo lugar, y con mayor razón, porque el mundo que resulta de todo el catecismo no es otra cosa que el mundo de la liturgia, a causa precisamente del enfoque y encentración de la perspectiva general sobre la realidad de la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, ilustrada continuamente por la Escritura. Finalmente, porque a través de cada una de las cuestiones, especialmente en aquella parte del esquema que tiene gneralmente por título: "De la vida de la Iglesia", se tiene cuidado de referir todo tema de alguna importancia conforme a su confirmación en la liturgia.

De este modo la liturgia no está presente solamente en una parte del catecismo, o en una parte yuxtapuesta al catecismo, que trata del culto: cosa que todos los catecismos hacían y constituían ya un progreso notable; sino que toda su atmósfera es litúrgica. Lo que se podría llamar la dimensión o el aspecto litúrgico de cada una de las cuestiones—no menos que su dimensión o aspecto bíblico, moral y empeñativo de la vida y también, algo, su dimensión o aspecto especulativo—es connaturalmente considerada como formando parte de su exposición integral. De modo que, del cuadro general en el que se considera toda cuestión concretamente en la historia sagrada, misterio de Cristo, por ejemplo, en la Biblia, se pasa connaturalmente, en cuanto lo permite y lo requiere la capacidad pedagógica del niño, a las conclusiones generales y como de orden más abstracto, a las consideraciones de orden moral y de orden litúrgico. Un ejemplo o dos, tomados de cuestiones que podrían parecer se prestan poco a la explicación de esta dimensionalidad litúrgica, harán entender mejor aún la cosa.

La primera cuestión introductoria trata: De la riqueza de nuestra vocación y de nuestra misión sobre la tierra. Y está redactada de esta forma:

Toda la cuestión se mueve partiendo del rito del bautismo. Por lo demás, este punto de partida en las otras cuestiones se toma de la Biblia.

"Antes del bautismo, el sacerdote pregunta al bautizando: ¿Qué cosa pides a la Iglesia de Dios? El bautizando responde: la fe. Pregunta de nuevo el sacerdote: ¿Qué cosa te da la fe? El bautizando responde: la vida eterna. Entonces el sacerdote amonesta al bautizando: Si quieres entrar en la vida eterna guarda los mandamientos. Has de amar al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y al prójimo como a ti mismo."

Luego comenta brevemente aquel rito y aquellas palabras desde el punto de vista del objeto de la lección: "Al ser llevados a bautizar, el sacerdote nos recibió en nombre de la *Iglesia de Dios*. Por su mediación, nos dió la bienvenida toda la comunidad de los creyentes, la inmensa legión de los santos, así como también Jesucristo,

nuestro Señor y Redentor, que por el Espíritu Santo nos quiere llevar al Padre.

El bautismo puso a nuestro alcance los tesoros espirituales de la Iglesia de Dios: la *fe*, que Cristo nos ha traído; los sacramentos, mediante los cuales Él nos concede la vida divina; los mandamientos; y su santo ejemplo, que nos señala el camino del cielo.

En el bautismo, por medio de nuestros padrinos, hemos *confesado* la fe, hemos *renunciado* al demonio y al pecado, y hemos *prometido* vivir como hijos de Dios.

Así, pues, como tales hijos de Dios debemos cumplir nuestra *misión en la tierra:* debemos conocerle e ir aumentando siempre más y más este conocimiento, amarle de todo corazón, adorarle y servirle con todas nuestras fuerzas.

Si en la tierra somos hijos de Dios y cumplimos su voluntad, un día viviremos *eternamente junto a Él*".

Sigue una serie de "reflexiones", como preguntas sin respuesta: "1. ¿Quién nos recibió cuando fuimos llevados a bautizar? 2. ¿Qué puso a nuestro alcance el bautismo? 3. ¿Qué hicieron los padrinos en nuestro nombre?"

Luego, en tipos que resultan bien, una pregunta con respuesta: "*¿Para qué estamos en la tierra?*—Estamos en la tierra para conocer a Dios, amarle, servirle y después vivir eternamente junto a Él".

Un propósito: "Estaré siempre agradecido a Dios de ser cristiano. Me preguntaré con frecuencia: "¿Qué quiere Dios que yo haga?"

Algunas frases de la Escritura, en relación con el tema predicho: "Palabra de Dios: Pero vosotros os habéis allegado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, a la Jerusalén celestial y a las miríadas de ángeles, a la asamblea, a la congregación de los primogénitos, que están escritos en los cielos, y a Dios, juez de todos, y a los espíritus de los justos perfectos, y al mediador de la nueva alianza, Jesús" (Heb 12,22-24). "Combate los buenos combates de la fe, asegúrate la vida eterna, a la cual fuiste llamado" (1 Tim 6,12). "Escrito está: al Señor tu Dios adorarás y a Él solo servirás" (Mt 4,10).

Enseñanza de los santos: El hombre ha sido creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma" (San Ignacio de Loyola).

"Ejercicios: 1. ¿En qué ocasiones son renovadas las promesas del bautismo? 2. ¿Con qué palabras puedes agradecer a Dios el don de la fe?"

"No hay riqueza más espléndida, ningún honor, ningún bien de esta tierra son mayores que la fe de la Iglesia católica" (San Agustín).

De este modo se presenta en este catecismo la materia que en nuestros catecismos tradicionales se concentra en la pregunta: ¿Para qué nos creó Dios? Con la respuesta: Dios nos ha creado para conocerlo, amarlo y servirlo en esta vida y gozarlo eternamente en la otra. Es fácil ver por los textos citados los frutos que se obtendrán de un catecismo con esas características.

Otro ejemplo: Lección 9.—Explicación de la santidad de Dios. Comienza la exposición por el texto de Isaías 6,1-5: la

visión de Isaías en el templo, con los serafines que dicen: Santo, santo, santo. Luego se explica el texto resaltando que Dios está infinitamente por encima de todas las criaturas, que puesto que es santo, es justo y necesario que los ángeles y los hombres le adoren. Él ama siempre el bien y tiene horror al mal, y quiere que todos seamos santos. Luego viene una serie de reflexiones, en forma de preguntas sin respuestas, sobre la misma materia. Después la pregunta: ¿Por qué decimos que Dios es santo? Con la respuesta: "Decimos que Dios es santo: 1. Porque Él está infinitamente por encima de toda criatura. 2. Porque ama siempre el bien y tiene horror del mal." Sigue un propósito: porque Dios es santo y me ha santificado, quiero amar lo que Él ama y detestar lo que Él detesta.

Palabra de Dios: "Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo" (Lev 19,2); "Ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación" (1 Thes 4,3). Por último: "De la vida de la Iglesia: En toda Misa nos es concedido unirnos al canto de los ángeles: Santo, santo, santo, Señor, Dios de los ejércitos celestiales. Los cielos y la tierra están llenos de tu gloria. Hosanna en las alturas".

Si cuestiones que, a primera vista, podrían parecer tan poco aptas para parecer con un fondo marcadísimo de la historia sagrada y ser expuestas en un sentido litúrgico, como las dos cuestiones del fin de la vida y de la santidad de Dios, hemos visto que han sido tan fácil y fructuosamente encuadradas en el contexto de historia sagrada, contexto bíblico y profundamente litúrgico, se ha de pensar qué bellos resultados dé el mismo procedimiento cuando se trata de cuestiones en las que el encuadramiento de historia sagrada, bíblico y litúrgico, está en manos de todos: como los temas de la vida de Cristo, de la redención, de las operaciones del Espíritu Santo, de la Iglesia, de los sacramentos y de los novísimos. Aquí una vez más, puede tocarse con las manos cómo la liturgia es verdaderamente el punto de convergencia en que se concretizan Biblia, dogma, enseñanza y acción pastoral de la Iglesia, y cómo puede y debe ser el centro al que todo converge en la educación religiosa del niño.

Y esto aparecerá con fuerza todavía mayor si se piensa que la liturgia, para la educación catequística, no representa sólo una fuente de textos y ritos a los que se puede acudir para encontrar conceptos que hay que inculcar al niño, sino también acción y drama en acto vivido, en el que el niño, fuera de la lección de catecismo, puede y debe, a su modo, tomar parte activa y esto, normalmente, durante toda la vida. De suerte que, lo que le ha sido inculcado en la enseñanza teorética, es vivido por él luego en una concretización práctica vital en la que él toma parte y que constituirá luego el acto central de su

existencia cristiana. Fácilmente puede intuirse cuán grande sea la unidad orgánica que la liturgia como doctrina y como vida es capaz de dar a toda la educación cristiana del niño, cuando se la entiende y se la vive como ella lo requiere.

Piénsese también en el grave y conocido problema de la catequesis: el de la formación de catequistas idóneos, sin los cuales, naturalmente, las mejores teorías y los mejores textos no resolverán el problema de una enseñanza eficaz del catecismo a los niños. Reflexiónese también en lo que puede significar para la formación del catequista una comprensión real y una vida profunda de la liturgia, y se verá también por esto cómo es la liturgia realmente un punto crucial de toda la cuestión del catecismo [49].

De todos modos, como puede verse, considerando la cuestión de las relaciones entre catecismo y liturgia, se llega a la conclusión acostumbrada. La cual nos aleja mucho del concepto de liturgia como una realidad de interés marginal en la vida de la Iglesia, a la cual todos los que están empeñados en la gran batalla para la transformación cristiana del mundo no pueden y no deben prestar más que una rápida y superficial atención, abandonándola, a lo sumo, a los que retirados del mundo quieren dedicarle el tiempo precioso que otros han de consagrar a las obligaciones más serias e importantes.

Las relaciones entre educación general y liturgia.—La predicación al pueblo y el catecismo a los niños han de estar integrados por una atmósfera educativo-religiosa que esté también encentrada a la liturgia. Se toca aquí la cuestión de la liturgia en la educación religiosa general, en la familia y en los ambientes especiales, como colegios, seminarios, casas religiosas, etc.

Mas, aunque esto es importante en orden al fin práctico de conducir el pueblo a la participación activa en la liturgia, no intentamos entrar en detalles particulares, porque los principios teológicos que dominan esta materia son aquellos mismos que se han explicado ya bastante, y su aplicación práctica en cada caso depende de las leyes de la pedagogía religiosa general y particular. No es menester explicar más los motivos teológicos por los cuales toda educación religiosa puede y debe estar encentrada en la liturgia. Esto se ha explicado largamente a propósito de las relaciones entre liturgia y otras prácticas extralitúrgicas de piedad, entre liturgia y otras actividades pastorales, especialmente entre liturgia, predicación y catecismo, y puede resumirse así: porque en la liturgia, supuestas las debidas disposiciones y la plena armonía moral del sujeto, se verifica

---

[49] Cf., p.ej., B. CAPELLE, *La messe dans la vie du catéchiste:* Travaux liturgiques 1 (Louvain 1955) p.152ss., J. A. JUNGMANN, *Catechetica,* trad. ital. Ed. Paoline (1956) p.55ss.

en sumo grado el encuentro entre Dios y el hombre, que consiste en la santificación que Dios en Cristo hace al hombre y en el culto, como oferta de amor, que el hombre en Cristo rinde a Dios. Tampoco hay que insistir más en el hecho de que la encentración en la liturgia no lleva consigo indebido predominio de una escuela particular de espiritualidad, ni una uniformidad justamente intolerable en el campo de la educación religiosa no menos que en el de la espiritualidad, o injustificada absorción de las legítimas tradiciones propias. Ya hemos explicado en qué sentido ha de entenderse esto al tratar la cuestión de la espiritualidad y de su añorado encentramiento general en la liturgia.

Las paraliturgias.

Las paraliturgias, dentro de ciertas condiciones, pueden ser contadas entre los medios útiles para elevar el pueblo a la liturgia como se encuentra hoy. Desde 1945 se ha hablado mucho en los países de lengua francesa acerca de estas paraliturgias. Pueden definirse como hácelo una "Nota sobre iniciativas litúrgicas" publicada en 1955 por la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia, como: "ceremonias de aire litúrgico inspiradas en textos y gestos litúrgicos, pero sin carácter ofi-

---

[60] Cf. M. L. BAUD, *L'educazione liturgica:* Enciclopedia Liturgica, bajo la dirección de R. Aigrain, trad. ital. Ed. Paoline (1957) p.922-45. Con bibliografía a partir de la página 944ss. Para la cuestión de la liturgia en la educación en familia de modo especial, cf. p.ej., B. CAPELLE, *La vie familiale et la liturgie:* Travaux Liturgiques 1 (Louvain 1955) p.101-108 (reimpreso por *Les Quest. Lit. et Par.* en 1930); P. RANWEZ, *Famille et paroisse dens l'enseignement:* Paroisse et Liturgie 33 (1951) 88ss.; H. LUBIENSKA DE LENVAL, *L'educazione del senso liturgico,* trad. ital. "Vita e Pensiero" (Milán 1954); G. DOUSSELIN, *Une expérience de vie liturgique chez les enfants:* La maison Dieu n.42 (1954) 159ss. Para la liturgia en los colegios cf., p.ej, *Liturgie et collège:* La maison Dieu n.42 (1955); RANWEZ-LEMAIRE, *Rôle de la liturgie dans la formation:* Paroisse et Liturgie 33 (1951) p.382ss.; P. RANWEZ, *La vie liturgique dans nos collèges:* Paroisse et Liturgie 20 (1947) 311ss.; L. KAMMERER, *Bible et liturgie dans l'enseignement religieux des lycées:* La maison Dieu n.10 (1947) 18ss.; D. ALARCIA, *La liturgia en la piedad de la juventud. Liturgia* (Silos) vol.9 p.97ss. y 284ss. *(N. del T.)*

Para la liturgia en los seminarios cf. p.ej., J SAUVAGE, *Formation liturgique au grand séminaire:* Paroisse et Liturgie (1947) 132ss. *Vie liturgique au séminaire (Etats Unis):* ibid., 319ss.; C. GARCÍA GAMBÍN, *La liturgia y el seminario:* Liturgia (Silos) año 4 (1949) p.12ss.; A. BELTRÁN LLERA, *Datos sobre una encuesta sobre la vida litúrgica en los seminarios mayores de España (1955-1956):* Seminarios n.3 (1956); cf. también *Liturgia* (Silos) año 12 (1957) p.160ss.; D. A. SUQUÍA-B. JIMÉNEZ LUQUE, *Directrices del movimiento litúrgico en los seminarios:* Liturgia (Silos) año 13 (1958) p.19ss. lo referente a España. *(N. del T.)*

Para la liturgia en las comunidades religiosas cf., p.ej., *La vie liturgique et les communautés religieuses:* Paroisse et Liturgie 31 (1949) 176ss.; SOR MARÍA IDA, *Cuore e vita liturgica:* Rivista Liturgica 42 (1955) 69ss.; A. M.ª FORCAVELL, *La sagrada liturgia como medio eficaz de formación religiosa:* Liturgia (Silos) año 12 p.334ss.

cial" [51]. Mas en este amplio concepto que las incluye a todas, existen realidades a veces bastante diversas [52].

Hay que distinguir especialmente dos casos. Se ha llamado paraliturgias, en primer lugar, a ciertas ceremonias semejantes más bien a representaciones escénicas, o a cuadros escénicos, de naturaleza religiosa, hechas también fuera de la Iglesia y que tienen cierto carácter general de conexión y encaminamiento a la liturgia propiamente dicha. En Francia, dom Michonneau insistió mucho sobre estas paraliturgias en su parroquia de la periferia de París, de tipo obrero y de misión, como medio para establecer el primer contacto religioso con un ambiente fuertemente descristianizado [53]. Mas también para los mismos fieles practicantes pueden ser una prolongación útil de la liturgia.

De todos modos, semejantes representaciones pueden estar penetradas del espíritu de la liturgia y constituir, en cierto aspecto, un acercamiento a ella y, en otro, su prolongación; así lo demuestra la historia de las representaciones y dramas litúrgicos medievales, cuyo origen, como es sabido, está en íntima relación con la liturgia [54]. Dom Michonneau y los que lo imitan no hacen otra cosa que transcribir en términos modernos la idea subyacente de las representaciones sagradas medievales [55].

---

[51] Cf. *La maison Dieu* n.42 (1955) p.31. Cf. también el artículo de NOIROT: ibid., p.52-54.

[52] Cf., p.ej., A. VEYS, *Paraliturgie*: Paroisse et Liturgie 29 (1947) 107ss.; P. LOONTJENS, *Liturgie populaire*: ibid., 273ss.; MONS. CHEVROT, *Les paraliturgies. Réponse du pasteur*: Paroisse et Liturgie 32 (1950) 1ss.; E. DE MEESTER, *Les paraliturgies. Réponse du théologien;* ibid., 14ss.; J. DE FÉLIGONDE, *Las paraliturgies. Réponse du missionnaire;* ibid., 19ss. La revista *Liturgia* (Silos) ha dedicado el número de enero-febrero de 1959 a la *Liturgia de la palabra;* en él se encuentran abundantes notas sobre las paraliturgias y una buena bibliografía sobre esta cuestión en España. Allí se dice, entre otras cosas, que D. Casimiro Sánchez Aliseda ha sido el gran propagador de las paraliturgias en nuestra Patria. *(N. del T.)*

[53] Desde el año 1945. Cf. G. MICHONNEAU, *Parrocchia comunità missionaria,* trad. ital. Ed. Paoline (1949) p.64ss. Del mismo autor, un artículo publicado en la "Revue Nouvelle" (septiembre 1949), con el título *Liturgie missionnaire,* levantó no pocas voces de disconformidad por las imprecisiones del lenguaje, ya que no propiamente por las ideas. Cf. A. G. MARTIMORT, *Une expérience des paraliturgies: "fêtes missionnaires populaires" du S. C. de Colombes*: La maison Dieu n.3 (1945) 164ss.

[54] Cf. M. APOLLONIO: *Enciclopedia cattolica* v. *Teatro* 11 (1953) 1829-33; J. LECLERCQ, *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*: Etudes de Pastorale Liturgique *(Lex Orandi* I) (París 1944) p.156-83. Para toda la materia cf., p.ej., K. YOUNG, *The drama and the medieval church* 2 vols. (Oxford 1933).

[55] Muchos esquemas de esto se encuentran en "Paroisse et Liturgie" y en sus suplementos; cf. el índice de materias: ibid. (1955) p.439ss. Además, cf. *Le Seigneur vient* (ed. Centre de Pastorale Liturgique, 1950); *Triduum pascal; Triduum pascal pour les fidèles;* ibid.; C. M. TRAVERS, *Liturgie et paraliturgies de la quinzaine pascale*: La maison Dieu n.19 (1949) 87-113; *Quelques paraliturgies proposées par le CPL pour la mission de Brey*: ibid., n.17 (1949) 162-74; *Paraliturgies de Noël* (ed. ACJB; 127, rue Marie Thérèse, Louvain); *Veilles de Noël* (ed. du Semeur, Lyón); PH. VERHAEGEN, *Paraliturgies de Noël:* Paroisse et Liturgie 33 (1951) p.349ss.

En segundo lugar, se entienden por paraliturgias aquellos ritos propia y directamente religioso-cultuales, especialmente si se realizan en la Iglesia, con espíritu y estructura lo más litúrgicos posibles, pero no propiamente litúrgicos, por el motivo esencial de que, como tales, no son reconocidos por la autoridad jerárquica competente, que en la actualidad es la Santa Sede. Este tipo de paraliturgias está destinado a los fieles ya practicantes y está adaptado especialmente para ambientes más selectos.

Entre este último tipo hay que señalar particularmente las paraliturgias calcadas en el esquema antiguo de la primera parte de la Misa. Ésta, como es sabido, constituye como una liturgia de la palabra, cuyo centro está constituído por una serie de lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento, explicadas eventualmente por una homilía y entremezcladas por cantos de la asamblea, concluyéndose con una oración del presidente. A la vista de este modelo se han compuesto recientemente muchas paraliturgias llamadas por algunos *vigilias bíblicas* [56].

Las paraliturgias llevan consigo peligros, sobre los cuales llamó la atención, por ejemplo, la nota predicha de los obispos franceses. Para que sean útiles se han de superar tales peligros. No han de tener por efecto que los asistentes a ellas las cambien por la misma liturgia o, lo que es peor todavía, las prefieran a la liturgia. Es menester que no pierdan de vista ni hagan perder de vista la superioridad esencial de la liturgia, la cual solamente es acto de Cristo y de la Iglesia con aquel título especial que no tiene ninguna otra oración, aunque sean más bellas y mejor redactadas; solamente ella es eficaz *ex opere operantis Ecclesiae*. La paraliturgia, pues, no ha de pretender sustituir, sino preparar y conducir a la liturgia verdadera. De lo contrario faltaría a su fin esencial. No se han de entremezclar paraliturgias en ritos litúrgicos, comenzando, por ejemplo, las vísperas ordinarias e intercalar, antes de terminarlas, alguna paraliturgia. Una condición esencial es que una paraliturgia sea compuesta por persona competente, cosa que requiere una verdadera iniciación y un verdadero estudio. La experiencia hecha en los países en que han tenido gran aceptación, demuestra que fácilmente ocurren excesos en este campo [57].

---

[56] De este tipo ha dado numerosos esquemas *Lumière et Vie* (suplemento de *Paroisse et Liturgie)* a partir del número 7, principalmente los firmados por T. MAERTENS, el cual, además, hace la teoría de estas paraliturgias: *Biblie et liturgie. Les lois et l'organization d'une célébration de la parole*: Paroisse et Liturgie 33 (1951) 9-18. En general, todo el esquema está hecho sobre un tema único, ilustrado a la luz de los diversos planos de la historia sagrada mediante lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento, intercaladas con cánticos y salmos de la asamblea, precedido todo el conjunto por un canto de entrada y concluído con un rito elegido según la oportunidad del tiempo litúrgico; p.ej., imposición devota de las cenizas, bendición con el Santísimo.

[57] Cf. p.ej., *Où vont les paraliturgies?*: Paroisse et Liturgie 29 (1947) 111ss.

Si estas condiciones se observan bien, la utilidad de las paraliturgias puede ser considerable como un encaminamiento a una comprensión más profunda de la misma liturgia. Por lo que se refiere a las paraliturgias del tipo segundo, ello proviene, en gran parte, del hecho de que en ellas el compositor, con gran libertad, puede usar la lengua vulgar y reactualizar los esquemas y las leyes esenciales de la misma liturgia, como, por ejemplo, el esquema antiguo de la liturgia de la palabra en la primera parte de la Misa, el cual, en nuestra liturgia actual propiamente dicha, por las vicisitudes del tiempo, se ha oscurecido y hecho poco reconocible. En una paraliturgia del tipo segundo, bajo el aspecto de la composición estructural de los ritos, de las oraciones, de las lecturas, etc., se puede volver a encontrar y a hacer percibir a los presentes con notable lozanía y fuerza, en lengua vulgar, la virtud psicológica de una liturgia en sus fuentes. De este modo se puede preparar a los fieles a percibir todavía esta virtud en la liturgia actual, donde aparece bastante oscurecida, desde el punto de vista psicológico, a causa de las reducciones de los ritos, de la brevedad de las lecturas, de las agregaciones que se hicieron en el transcurso de los siglos, del canto poco accesible a la masa del pueblo y especialmente de la lengua no entendida.

En toda paraliturgia bien hecha el espectador y el actor pueden aprender vitalmente a reconocer los grandes temas teológicos, bíblicos, litúrgicos, los cuales, como se ha demostrado especialmente en la segunda y en la tercera parte de esta obra, constituyen como la clave esencial de la comprensión de la liturgia. El estudio reciente de la Biblia y de las formas litúrgicas permiten hoy resultados muy notables bajo este aspecto. Efectivamente, uno de los cánones de toda paraliturgia es que el tema fundamental teológico bíblico-litúrgico que constituye su clave y se ha revalorizado a través de todo el rito—considerado según los planos diversos de la historia sagrada, o las dimensiones diversas del signo litúrgico—sea unitario en cada una de ellas y claramente revalorizado en cada una de sus partes.

Es cierto que las paraliturgias han sido un aliciente para el desarrollo del canto popular religioso de carácter litúrgico en lengua vulgar, cuyas composiciones mejores pueden encontrar últimamente un lugar en las misas rezadas con exhortaciones, lecturas y cantos en lengua vulgar, de que hablaremos en seguida. Más aún, es un hecho que esquemas de tipo paralitúrgico han sido ya admitidos por la autoridad eclesiástica en los rituales bilingües, de que hablaremos más adelante, especialmente para las exequias. Así, por ejemplo, en el ritual bilingüe latino-italiano para la diócesis de Lugano se inserta para las

exequias un rito todo en italiano, con carácter facultativo, que puede celebrarse antes de la absolución—el ritual añade que también durante la Misa, si ésta es rezada—y que es una paraliturgia de la palabra, según el esquema de la primera parte de la Misa, adaptado al rito de los difuntos. Su esquema general es el siguiente: canto de toda la asamblea; lectura de algún pasaje de la Escritura—señálase los que se pueden elegir—; preces con invocaciones litánicas a las que la asamblea responde con una invocación semejante a la de las letanías diaconales de la liturgia bizantina; oración final del sacerdote.

Aunque hemos dicho que, sin permiso de la autoridad competente no se han de mezclar ejercicios paralitúrgicos en la misma celebración litúrgica, sí puede hacerse en prácticas devocionales ya existentes, como el rosario y el vía crucis, cuando consta de lecturas bíblicas y cánticos apropiados [58].

2. Elección, entre las formas de celebraciones litúrgicas permitidas por la actual legislación eclesiástica, de aquella que, en cada caso, es más apta a la participación activa del pueblo

Después de haber tratado de los medios que sirven más directamente para elevar el pueblo a la liturgia, hemos de tratar ahora de aquellos que sirven más bien para llevar la liturgia al pueblo. El primero es, en todo caso, una buena elección de la forma de celebración litúrgica entre las permitidas por la legislación actual. En efecto, las leyes eclesiásticas hoy vigentes, no obstante muchas apariencias contrarias, dejan al pastor un margen notable de libertar, incluso respecto a la celebración de los ritos litúrgicos propiamente dichos. Se trata de que el pastor, a cuyo cuidado está confiada la participación activa del pueblo a la liturgia, use con sabiduría y prudencia, y sin inútiles temores, de esta libertad para hacer que la liturgia sea más próxima y comprensible a los fieles que deben participar en ella activamente, aprovechando con gran celo no sólo los medios que la legislación eclesiástica impone obligatoriamente, sino también los que permite, para conseguir este fin [59].

---

[58] Para el rosario véanse las sugerencias siguientes: F. Weisberger, *Votre rosaire, comment le prier?* (Clervaux [Lux] 1954); A. M. Roguet, *Lectures pour le rosaire*: La maison Dieu n.30 (1952) 149ss.

[59] Ni siquiera se debería hablar de la obligación positiva que todo sacerdote tiene de observar bien aquellas disposiciones de la liturgia cuya negligencia es una de las causas no pequeñas del distanciamiento que existe entre el pueblo y ella. La primera entre todas estas obligaciones —cosa elemental, pero también muy eficaz para acercar la liturgia actual al pueblo—es, simplemente, una celebración digna de los mismos ritos sagrados, con calma, sin rigidez ni teatralidad, que sea la traducción

Recuérdese[60] que, en esta materia, el legislador universal para toda la Iglesia es la Santa Sede, a la que hoy está reservado exclusivamente el campo del derecho litúrgico; el legislador local para cada diócesis es el obispo, al cual compete en su territorio la vigilancia sobre la observancia de las leyes generales impuestas por la Santa Sede, así como el derecho de determinar ulteriormente, si lo estima oportuno, los puntos que la legislación universal deja a su determinación o que, simplemente, no determina; las costumbres particulares son admisibles en ciertas condiciones que las hacen legítimas. Finalmente, en el campo dejado libre, sea por la legislación general, sea por la diocesana, su ulterior determinación en el ámbito de una parroquia—teniendo en cuenta los derechos de los exentos—depende del párroco. De suerte que, mientras ninguno puede obrar contra el derecho universal, en el campo dejado libre por este derecho, tiene el obispo plena libertad, y de él depende usar de ella, según lo crea oportuno, para facilitar lo más posible al pueblo la participación activa en la liturgia. Los párrocos, al mismo tiempo que han de observar en todo la legislación diocesana, además de la general, gozan de amplia posi-

---

connatural también externa del sentido sagrado y del recogimiento interno que ha de compenetrar a los ministros de los misterios sagrados. Movimientos y gestos, como genuflexiones, signos de la cruz, gestos de bendición, inclinaciones, realizados con calmosa simplicidad, pero en su integridad connatural bien visible y legible a los ojos de los asistentes, sin apresurados amontonamientos ni confusos acortamientos; inteligible pronunciación de palabras y de fórmulas con voz natural, pero claras, cuando han de ser dichas o recitadas en alta voz, y suficientemente articuladas, para ser bien percibidas sin esforzar los oídos de los que escuchan cuando son destinadas a esto, de tal modo que, si éstos entienden la lengua, puedan entender tranquilamente todo lo que se diga precisamente para que sea entendido por ellos; esfuerzo sincero para que el canto del sacerdote y del coro sea escuchado no sólo del modo mejor, sino también más religiosamente posible. Esto implica que se evite, de una parte, no sólo toda teatralidad, de gusto más mundano que religioso, sino también todo aquel cuidado excesivo de la perfección artístico-técnica que tuviese por efecto práctico tender a transformar la iglesia en un auditorio de música, aunque sea puramente religiosa, para especialistas de refinado gusto estético. De otra parte, sin embargo, el sincero cuidado pastoral de un canto más religioso posible exige que se evite no ménos escrupulosamente toda la vulgaridad o simplemente descuido o negligencia que no es precisamente índice de una conciencia bien penetrada de la seriedad de lo que se está realizando en la acción sagrada. Finalmente ceremonias racionablemente breves y bien preparadas, donde cada uno conozca bastante su parte, sin que en su actuación se vea aquella incertidumbre y aquel endémico desorden que traslucen infaliblemente en los ministros del altar una secreta desestima por aquello que, objetivamente hablando, constituye todavía el centro y la razón última de su vocación. No se crea que todo esto, refiriéndose a la exteriorización de la liturgia, es cosa por lo menos de poca monta y que, insistiendo explícitamente sobre este aspecto, se incurre en el peligro del ritualismo y de la exteriorización. Toda la liturgia es un conjunto de signos sensibles de cosas espirituales; en ella todo tiene valor de signo. Una celebración de los ritos donde también externamente todo se hace con el natural decoro que exige una cosa de tremenda seriedad, imprime y crea el ambiente psicológico sagrado y por sí misma tiene grandísimo valor de proclamación vital del misterio de Cristo que allí se realiza.

[60] Cf., p.ej., M. Noirot, *Le droit du Saint Siège, des evêques et des fidèles en matière liturgique*: La maison Dieu n.42 (1955) 34-55.

bilidad jurídica de hacer presente a su obispo, por las vías legítimas, las necesidades o los deseos que la ciencia, la experiencia y la prudencia pastoral le hayan sugerido en materia litúrgica para obtener de su superior, en el campo de su competencia, aquellas decisiones que son más favorables a la participación activa del pueblo en la liturgia.

No se olvide que la Santa Sede, conservando en un punto de derecho litúrgico una ley universal que obliga a todos—por ejemplo, la de que todos los sacramentos y sacramentales han de ser administrados según las normas del Ritual romano actual, completamente en lengua latina, etc.—, sin embargo, está pronta, y también prontísima, a conceder privilegios, si lo juzga fructuoso para las almas, con tal que los obispos se muestren deseosos de ello y lo pidan. Es el caso, por ejemplo, de los rituales bilingües que la Santa Sede está hoy dispuesta a conceder a las diócesis si se dan las condiciones predichas. Quiere decirse que depende, en el fondo, sólo de los obispos y de los párrocos y del celo que cada uno tenga por desarrollar la vida litúrgica en su propio territorio, el obtener con relativa facilidad semejantes privilegios de enorme importancia para llevar la liturgia al pueblo y llegar cuanto antes a la meta de la participación activa de todos en la liturgia [61].

Diversos tipos de celebración de la Misa.

Se dirá que esta libertad dejada por la legislación universal en el campo litúrgico es cosa ilusoria y de poco fuste. Aunque hoy no sea muy grande, sin embargo es bastante considerable, y ciertamente preciosa para el pastor deseoso de llevar la liturgia al pueblo. Recordemos especialmente los diversos tipos posibles de Misas y de rituales bilingües.

Existen Misas rezadas y Misas cantadas, según que el celebrante mismo lea o cante las partes que le corresponden [62]. Mas, entre las Misas rezadas, pueden distinguirse al menos cinco tipos diversos de celebración: Misa rezada en la que responde sólo el ayudante; Misa rezada dialogada con todos los presentes; Misa rezada dialogada con exhortaciones y lecturas

[61] De sacerdotes que, a la verdad, de liturgia sabían bien poco, he escuchado esta reflexión: Si la liturgia es tan importante, ¿por qué la Santa Sede no impone rápidamente a todos, por ejemplo, el *Ritual* bilingüe que ha concedido a la diócesis de Lugano, o el directorio litúrgico para la participación activa de los fieles en la misa, del cardenal Lercaro? Éstos olvidan simplemente que la práctica—comprensible y sabia—de la Santa Sede en materias semejantes no es la de imponer las cosas de repente y universalmente, sino la de dejar una fase de gradual transición. Con frecuencia existe una fase permisiva, luego otra exhortativa y más o menos recomendativa; y, finalmente, una impositiva.

[62] Cf., p.ej., R. GAZEAU, *Vers la liturgie solemnelle: participation des fidèles à différents styles de célébration eucharistique;* Revue Grégorienne 35 (1956) 56ss.

en lengua vulgar hechas por un lector; Misa rezada con cantos; Misa rezada dialogada con exhortaciones y lecturas en lengua vulgar y con cantos. Las Misas cantadas o lo son en gregoriano o también en polifonía. Las diócesis alemanas y austríacas tienen el privilegio de que en las misas cantadas cante el pueblo en lengua vulgar los cantos que corresponden a cada una de las partes de la Misa, pero nunca en traducciones literales, sino parafrásticas. La encíclica *Mediator Dei*, por no recordar más que la más reciente entre las disposiciones de la Santa Sede en esta materia, recuerda expresamente todos estos diversos tipos de Misa exceptuados el tercero y el último [63] y se preocupa de que en cada uno de ellos la participación activa del pueblo sea lo más intensa posible. Mas, como es obvio, no todos estos tipos son igualmente favorables para la plena participación activa interna y externa, que es el ideal de la vida litúrgica. El pastor de almas ha de elegir entre ellos el más favorable a la participación activa, según las circunstancias en que se encuentra su parroquia.

En este sentido el grado más ínfimo se tiene en la *Misa rezada en la que sólo responde el ayudante*. Lo cual no significa que, también en este grado, no pueda existir y no exista de hecho una participación verdaderamente fructuosa de los fieles en la liturgia. Existe, ante todo, la posibilidad de que los fieles rueguen realmente asociándose lo mejor que puedan a la acción sagrada, al menos con piadosos pensamientos y meditaciones, según sus posibilidades. A este propósito nota Pío XII en la misma encíclica:

"No pocos fieles, en efecto, son incapaces de usar el "Misal romano", aun cuando esté escrito en lengua vulgar, y no todos están en condiciones de comprender rectamente, como conviene, los ritos y las ceremonias litúrgicas. El ingenio, el carácter y la índole de los hombres son tan variados y diferentes, que no todos pueden ser igualmente impresionados y guiados por las oraciones, los cantos o las acciones sagradas realizadas en común. Además, las necesidades y las disposiciones de las almas no son iguales en todos ni son siempre las mismas en cada persona. ¿Quién, pues, podrá decir, movido de tal preconcepto, que todos estos cristianos no pueden participar en el sacrificio eucarístico y gozar sus beneficios? Pueden, ciertamente, hacerlo de otras maneras que a algunos les resultan más fáciles: como, por ejemplo, meditando piadosamente en los misterios de Jesucristo, o realizando ejercicios de piedad o rezando otras oraciones que, aunque diferentes en la forma de los sagrados ritos, corresponden a ellos por su naturaleza" [64].

Aunque se trate de un grado ínfimo desde el punto de vista del ideal que persigue el movimiento litúrgico, también la forma antes descrita es legítima y, a su modo, fructuosa.

---

[63] N.104. Cf. también 107-110.
[64] N.107.

Un grado más alto en la participación en la Misa rezada se tiene en los que siguen privadamente las mismas oraciones del sacerdote siguiendo una traducción de las mismas. Por eso dice la encíclica:

"Son, pues, dignos de alabanza aquellos que, a fin de hacer más factible y fructuosa para el pueblo cristiano la participación en el sacrificio eucarístico, se esfuerzan en poner oportunamente entre las manos del pueblo el "Misal romano", de forma que los fieles, unidos con el sacerdote, rueguen con él, con sus mismas palabras y con los mismos sentimientos de la Iglesia" [65].

El primer grado al que tiende la pastoral litúrgica para conseguir la participación activa de los fieles en la liturgia es, por lo mismo, poner la traducción de los textos litúrgicos en las manos de los que son capaces de usarla con fruto, e inducir a tales fieles a seguir con ella los ritos y las oraciones, al menos hasta que puedan seguirlas con fruto y comprenderlas sin traducción.

De los otros tipos de Misas que permiten un grado superior de participación activa, dice Pío XII:

"Son, pues, dignos de alabanza... también aquellos que tienden a hacer de la liturgia, aun externamente, una acción sagrada en la que comuniquen de hecho todos los asistentes. Esto puede realizarse de varias formas, a saber: cuando todo el pueblo, según las normas rituales, o bien responde disciplinadamente a las palabras del sacrificio, o sigue los cantos correspondientes a las distintas partes del sacrificio, o hace las dos cosas" [66].

La misma Misa rezada dialogada, en la que responden todos los presentes, puede tener varios grados, en los que será oportuno introducir sucesivamente al pueblo: primero, exhortándolo a responder: *Amen, et cum spiritu tuo;* luego, añadiendo también otras respuestas que, de otro modo, debiera hacer el ayudante; por ultimo, haciéndoles recitar junto con el sacerdote el *Gloria,* el *Credo,* el *Sanctus* y el *Agnus Dei.*

Un grado superior de participación activa es la Misa dialogada con exhortaciones y lecturas, al menos de la epístola y del evangelio, hechas en lengua vulgar por un lector. Mas, como ya se ha insinuado, estas exhortaciones no han de hacerse de cualquier modo, sino con una técnica determinada, con suma sobriedad y discreción, para evitar el peligro de que lleguen a ser una predicación, enseñanza o que, de cualquier forma, atraigan la atención de los fieles en vez de concentrarla en el rito litúrgico, o no dejen los intervalos de silencio indispensables para la oración [67].

---

[65] N.104.
[66] Ibid.
[67] Para la técnica de estos comentarios véase la literatura citada antes, nt.7. Para las lecturas en lengua vulgar cf., p.ej., A. G. MARTI-

La Misa rezada con cantos en lengua vulgar o con motetes o cantos gregorianos en latín correspondientes a las diversas partes del sacrificio, es otra forma de participación, bajo cierto aspecto, todavía mejor, porque el gran medio de la participación activa es siempre el canto de toda la asamblea. A propósito de los cantos en lengua vulgar hechos por todo el pueblo en ciertos momentos de la misa rezada, Pío XII dice en la encíclica sobre la música sagrada:

"Aunque, sin un permiso especial de la Santa Sede, no han de figurar en las misas cantadas solemnes, pueden servir sin embargo óptimamente en las misas celebradas no solemnes a fin de que los fieles no asistan más al sacrificio como mudos y, por decirlo así, inertes espectadores, sino que sigan la sagrada acción, con la voz y con el corazón, uniéndose piadosamente a las oraciones del sacerdote, a condición de que estos cantos se adapten bien a las diversas partes del sacrificio, como se practican, según lo hemos sabido con alegría, en muchas regiones del mundo católico" [68].

Estos cantos, por expresa prohibición de la Santa Sede [69] no pueden ser traducciones literales de los textos latinos que, en aquel momento, lee el sacerdote en el altar. Sin embargo, es obvio que aquí las posibilidades de variaciones son muchísimas, tanto más si se entremezclan motetes latinos o directamente el canto de los *kyrie, gloria, credo, sanctus, agnus Dei.* La polifonía de estos cantos no está excluída por las leyes eclesiásticas.

Mas desde el punto de vista de la participación activa más perfecta posible, la forma de Misa rezada que hoy ofrece mayores posibilidades es la que combina el diálogo con exhortaciones y lecturas en lengua vulgar y la Misa rezada con cantos en lengua vulgar.

Los estudios históricos doctrinales, pastorales, hechos en estos últimos decenios sobre la Misa, así como las muchas experiencias pastorales hechas en el mismo campo, han permitido concretizar una celebración del sacrificio que, en el estado actual de la legislación eclesiástica, se aproxima notablemente al ideal de participación activa accesible con relativa facilidad a las grandes masas de fieles y prácticamente realizable en todas las parroquias, comprendidas las servidas habitualmente por un solo sacerdote.

La tradicional Misa cantada en gregoriano—mucho más si se mezcla la polifonía—en la que la masa de pueblo presente pueda tomar parte activa y vital, en el estado actual de las

MORT, *Lectures en français à la messe chantée:* La maison Dieu n.17 (1949) 131ss.; MONS. WEBER, *Lectures liturgiques en langue vulgaire*: ibid., n.27 (1951) 140-45.

[68] Encíclica *Musicae sacrae disciplina* III. Cf. *Enciclopedia Liturgica*, dirigida por R. Aigrain, trad. ital. Ed. Paoline (1957) p.1014. Cito corrigiendo la traducción.

[69] Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, n.4325.

cosas, no podrá ser más que una excepción en la inmensa mayoría de las parroquias y de las misiones. Más aún, no se ve cómo pueda evitarse prácticamente que sea ella la forma habitual de participación activa y vital sólo en ambientes escogidos y restringidos, como monasterios y seminarios, con la asistencia de fieles igualmente restringidos y selectos. No se discute aquí si esto esté mal o bien; se comprueba sólo un hecho y se duda seriamente que se pueda cambiar notablemente. El origen del hecho es simplemente la doble dificultad intrínseca que presenta hoy la Misa cantada en gregoriano—mucho más, naturalmente, la polifonía—en una lengua no entendida por el pueblo y con un canto cuyo repertorio, en el estado actual de las cosas, es casi todo para especialistas.

La Misa rezada dialogada con didascalias y lecturas y con cantos, todo en lengua vulgar, mientras dura la actual legislación general, parece destinada, por el contrario, a llegar a ser de hecho la forma más común de celebración solemnizada popular de la Misa los domingos y días de fiesta. Existen diversas fórmulas prácticas de tal participación activa en la Misa. Una de las más autorizadas es la propuesta por su eminencia el cardenal Lercaro, en la obrita *A Messa, figliolì! Directorio litúrgico para la participación de los fieles en la santa Misa rezada.* Salida en la primera edición hacia fines de 1955, tuvo en todas partes una óptima acogida. Contiene una *Notificazione* que presenta toda la obra a los sacerdotes y a los fieles de la archidiócesis de Bolonia; un *Directorio litúrgico; Sussidi,* es decir, formularios de exhortaciones y resúmenes de diversas colectas y poscomuniones de los domingos y fiestas principales del año, para uso del anunciador o lector; una *Catequesis* en forma de catecismo sobre la liturgia en general y sobre la Misa en especial para servir sea directamente al pueblo, sea al sacerdote como esquema de las instrucciones que ha de dar, y, finalmente, un repertorio de cantos latinos y otro de cantos italianos para ser cantados en los diversos tiempos litúrgicos, en la procesión de entrada, después de la epístola; en la procesión del ofertorio, después de la consagración; en la comunión, como canto final.

Sin entrar en detalles de la ejecución práctica de este tipo de Misa, cosa que mira a la liturgia especial de la Misa, puede decirse que una de las metas mayores que debe proponerse el movimiento litúrgico en estos momentos es la de hacerla penetrar largamente en todas partes.

Esto, naturalmente, plantea la cuestión de un repertorio suficiente e idóneo de cantos en lengua vulgar. Y aquí, como fácilmente se comprende, la situación es diversa en las distintas naciones [70]. Las dotes requeridas por estos cantos son esencial-

[70] Para la situación en Italia cf. M. MIGNONE, *Un importante problema di liturgia pastorale: il canto popolare religioso:* Rivista Liturgica 44

mente tres: religiosos; populares, es decir, de tal hechura que el pueblo pueda cantarlos fácilmente y, por lo mismo, que su ejecución no requiera especialistas; de sobrio y decente gusto artístico[71]. Estas dotes, especialmente las dos primeras, han de concurrir juntas para que un canto responda al ideal litúrgico. No basta, especialmente, que un canto sea religioso para que responda a este ideal; sino que ha de ser religioso del modo que lo es la liturgia; por lo mismo, de religiosidad comunitaria que no vaya en detrimento de la participación activa de todo el pueblo, que no requiere de él, en este campo, dotes de especialistas y no le quite la ejecución de aquellas partes de la liturgia que, por su naturaleza y origen, miran precisamente al pueblo.

Aparte de la cuestión de la lengua, el ideal son aquellas composiciones simples del canto gregoriano, que pueden ser fácilmente cantadas por todos los que asisten a la Misa parroquial. Al menos por lo que mira a la lengua italiana y también a la española, la meta a que se ha de tender—junto al desarrollo de un sano canto religioso popular litúrgico de corte más moderno, calurosamente recomendado por la encíclica *Musicae sacrae disciplina*[72]—, parece ser la creación de cantos litúrgicos en lengua vulgar de inspiración gregoriana, para poderse cantar por todo el pueblo en la procesión de entrada, después de la epístola, en la procesión del ofertorio, después de la consagración, al final. Precisamente como se hace en el ensayo de su eminencia el cardenal Lercaro, ha dado en su repertorio, con óptimo resultado, signo de que el camino allí señalado es justo y la meta no es imposible.

El ejemplo presentado por el cardenal Lercaro demuestra que, desde el punto de vista estético y técnico, es posible un canto, litúrgico italiano de inspiración gregoriana, más aún me-

---

(1957) 222-27. Para Francia cf., p.ej., una serie de artículos de J. GELINEAU en *La maison Dieu* n.7 (1946) 115ss.; n.11 (1947) 109ss.; n.33 (1953) 173ss. Cf. también n.45 (1956) 158ss. En Francia, las composiciones de Gelineau tienen en estos momentos notable aceptación y constituyen un acontecimiento grande. Piensan algunos que haya destacado un camino que puede llevar a resultados notables el canto religioso popular francés. La revista *Paroisse et Liturgie* publica muchos de estos y otros cantos en francés. Cf. también la nueva revista *Eglise qui Chante*, cuyo primer número apareció en noviembre-diciembre de 1957.

En España han iniciado estas composiciones los PP. G. DÍEZ y J. LÓPEZ, *Cánticos para las misas comunitarias:* Liturgia (Silos) año 11 (1956) p.264ss.355ss.; año 12 (1957) p.36ss. y 89ss.; J. LÓPEZ, *Importancia de la lengua vulgar en la liturgia:* ibid., p.135ss. El P. Arrondo, redentorista, ha iniciado también una buena campaña en pro del canto popular. El periódico sacerdotal *Incunable* también ha secundado este movimiento, y, juntamente con el P. Arrondo y algunos PP. Jesuítas de la redacción de la revista *Hechos y Dichos*, de Zaragoza, han llevado a cabo la traducción de 20 salmos y algunos cánticos bíblicos del P. Gelineau. *(N. del T.)*

[71] Cf. también la encíclica *Musicae sacrae disciplina* III. Cf. *Enciclopedia Liturgica*, dirigida por R. Aigrain, trad. ital. Ed. Paoline (1957) p.1011ss.

[72] Ibid.

lodías gregorianas simples o simplificadas y populares—las otras no interesan al pastor de almas—, adaptadas a un texto italiano. Por lo demás, sólo ha de augurarse que todos observen los decretos de la Sagrada Congregación, especialmente las instantes exhortaciones de la encíclica *Musicae sacrae disciplina*, y que sean muchos, entre nosotros, aquellos que, para darnos cuanto antes un gran repertorio de cantos populares litúrgico-italianos, escuchen la voz autorizada de su eminencia el cardenal Lercaro, que habla como experto pastor de almas y diestro liturgista, cuando dice:

"El canto tiene en este método, como en la santa liturgia en general, un relieve particular; él es la voz de la asamblea, que no puede expresarse decorosamente sino con palabras rimadas con cantos. Era mi deseo ofrecer, junto con los textos latinos, cantos en italiano: el pueblo no comprende el latín, incluso si se arriesga a aprender de memoria los textos y a pronunciarlos sin estropearlos demasiado. No era fácil tener un repertorio de cantos adaptados al clima litúrgico en general y a los diversos tiempos y fiestas del año... Por otra parte, en la riqueza del repertorio gregoriano no faltan tesoros de melodías simples, expresión muy conveniente al espíritu de la liturgia, a los cuales se acerca. Verdaderamente: "el canto gregoriano tiene en sumo grado las cualidades de la música sagrada y consiguientemente es el canto propio de la Iglesia romana, el canto que ella ha heredado de los Santos Padres y ha guardado celosamente...; y por lo mismo una composición musical para la iglesia es más sagrada y litúrgica, cuanto más se acerca a la melodía gregoriana en su aire, en su inspiración, en su sabor; y tanto es menos digna del templo, cuanto menos diste de aquel supremo modelo" (*Tra le sollecitudine*, 22 nov. 1903: AAS 21).

No faltaron dificultades teniendo la lengua italiana características diversas de la latina, y habiendo nacido y florecido, por otra parte, las melodías gregorianas sobre determinados textos latinos; mas nos confortaba el ejemplo de otros países cuyas lenguas se diferencian más del latín que la nuestra, y también precedentes venerandos [73]. Nos sostenía el deseo vivo de crear en la santa asamblea dominical aquél clima austero y dulce de profunda religiosidad y cohesión fraterna: clima reposado y reflexivo, y, al mismo tiempo, de viril decisión, que sólo una melodía de inspiración gregoriana, alternada por la escolta y por toda la comunidad presente, podía crear... El repertorio ofrece para los diversos tiempos del año y los diversos momentos de la Misa, cantos que nos parecen, por el texto y la melodía, particularmente aptos; pero queda abierto a otros cantos que lo completen y enriquezcan según las diversas exigencias de la liturgia y de frente a las diversas situaciones y posibilidades de las parroquias" [74].

Desde el punto de vista de la participación activa del pueblo en la Misa, además de la Misa cantada solemne en latín, que es un ideal para todos aquellos grupos que son efectiva-

[73] Su Eminencia cita en notas ejemplos de los siglos IX-XII en los que aparece que sobre la melodía del siglo IX *Ubi caritas et amor* se cantaba también en lengua vulgar. Y cita el *Bolletino Ceciliano* (1935) n.275.

[74] *A messa, figlioli!* ed.2 (Bolonia 1956) n.15ss.

mente capaces, por su conocimiento del latín y habilidad en cantar el gregoriano, al menos mediante un razonable ejercicio, de tomar parte activa y sentida—y sin olvidar que la legislación permite también la polifonía—, merece una mención especial la llamada *Misa cantada con canto del pueblo en lengua vulgar*. Es una Misa cantada ordinaria, en la que el sacerdote dice y canta todo en latín y el pueblo responde a sus aclamaciones en latín, pero en la que el mismo pueblo, en las otras partes de la Misa, canta en lengua vulgar cantos que corresponden a las mismas, mas sin ser traducciones literales, sino parafrásticas. Es un privilegio para las diócesis alemanas y austríacas *(Deutsches Hochamt)*, para las que la Santa Sede ha reconocido una costumbre más que centenaria [75]. Sin embargo, "de hecho, observa monseñor A. Storh, obispo de Maguncia, esta *costumbre*... está en vigor no sólo en los países alemanes, sino también, entre otros, en una iglesia latina al otro lado del telón de acero, sobre todo en la católica Polonia y en Eslavonia" [76]. Y el mismo prelado añade, para dar una idea de la fuerza pastoral de esta forma de celebración de la Misa:

"Ella contribuye también a que el pueblo católico en la Iglesia del Silencio pueda aprender a confesar su fe cantando en la Misa solemne dominical; en Alemania es también de gran importancia pastoral. En muchas regiones de nuestra Patria ha contribuído a que la Misa preferida por el pueblo cristiano sencillo, sobre todo por los hombres, en los domingos, sea no la Misa rezada, sino la *Missa cantata cum populi cantu in lingua vernacula*. Hay que haber asistido a esta Misa en una parroquia y haber experimentado la impresión poderosa y entrañable del canto a una voz en común, para poder entender el valor pastoral que tiene y la razón por la que los obispos alemanes no queremos de ningún modo que desaparezca. Algo parecido debe decirse de los cánticos con melodía de salmodia, que gustan mucho a los hombres en muchas diócesis, tanto que los oficios divinos en los cuales se entonan dichos cánticos son muy frecuentados por ellos. Como obispo y pastor de almas y encargado por los obispos alemanes de las cuestiones del culto divino, quisiera aprovechar esta ocasión para dar gracias al Santo Padre, de todo corazón, por su benévola concesión... Un privilegio como éste no puede extenderse a otras regiones por cuenta propia. Porque según el canon 1257 del C. D. C., sólo a la Sede Apostólica compete ordenar el culto católico, como dice la encíclica acerca de estas concesiones: "Queremos que de ninguna manera se amplíen o propaguen y que, sin el debido permiso de la Santa sede, se extiendan a otras regiones". Sin embargo, este privilegio ya existió en las misiones del Canadá fundadas en el siglo XVII, y existe todavía en una parroquia de la archidiócesis de Québec" [77].

---

[75] Cf., p.ej., B. FISCHER, *Das deutsche Hochamt:* Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 41-53. Cf. también BUGNINI, *Documenta*... p.82; *Liturgia* (Silos) año 11 p.49ss.

[76] *La encíclica "Musicae sacrae disciplina" y el ministerio pastoral*, relación en el congreso de Asís; cf. *Pío XII y la litugria pastoral. Estudios*... p.273.

[77] Ibid., p.273ss.

Mientras dure el estado actual de la legislación eclesiástica, en todas las otras diócesis la Misa rezada dialogada con exhortaciones y lecturas en lengua vulgar, así como con cantos en latín o en lengua vulgar, correspondientes a las diversas partes de la Misa, según el modelo, más o menos, del *Directorio* del cardenal Lercaro, es hoy una meta a la que es menester esforzarse por llegar.

De todo esto puede verse fácilmente cuanto se decía antes, es decir, que las posibilidades que la legislación actual da a todo pastor celoso por acercar lo más posible el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo son más considerables de lo que ordinariamente se cree. Bastaría que los sacerdotes pusieran en práctica las leyes generales y diocesanas, para que se diese un gran paso hacia la participación activa interna y externa de todo el pueblo en los ritos sagrados, meta ideal del movimiento litúrgico.

En muchas diócesis sus respectivos obispos han dado directivas en este sentido, según los deseos de Pío XII, que, en la encíclica *Mediator Dei,* invitaba precisamente a los obispos a regular oportunamente en sus diócesis respectivas esta materia de la participación activa del pueblo en el sacrificio eucarístico. Luego todo depende del celo de los pastores de almas [78].

De todo esto se dan normas precisas en la novísima instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos del 3 de septiembre de 1958,

Los rituales bilingües.

También en el campo de la administración de los sacramentos y de los sacramentales, las posibilidades de que antes hablábamos son mayores de lo que se cree generalmente. Baste insinuar aquí la concesión de los rituales bilingües que durante estos últimos años ha hecho la Santa Sede [79]: el latino-francés,

[78] Enc. *Mediator Dei* n.108-109. Cf. A. M. MARTIMORT, *Ordonances et directives sur la messe:* La maison Dieu n.37 (1954) 146-50. Cf. otros directorios: ibid., 151-170. Además del citado del cardenal Lercaro, cf. *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France,* valedero, desde 1956, para toda Francia. Cf. TH. MAERTENS, *La célébration de la messe à la lumière des directoires récents:* Paroisse et Liturgie 39 (1957) 159-79. Para las comunidades religiosas, Pío XII decía en la *Mediator Dei:* "En las comunidades religiosas se observe con todo esmero lo que las propias consituciones han establecido en esta materia, y no se introduzcan novedades que antes no hayan sido aprobadas por los superiores" (n.110).

La revista *Liturgia* (Silos) ha dedicado a los *Directorios pastorales para la misa* todo el número de septiembre-octubre de 1958.

[79] Sobre toda la historia de esta cuestión y la importancia de estos rituales desde el punto de vista de la participación activa del pueblo, cf. la relación, leída en el congreso de Asís por el cardenal Gerlier, *Los rituales bilingües y la eficacia pastoral de los sacramentos* (cf. *Pío XII y la liturgia pastoral. Estudios...* p.78-87). Pío XI se había puesto ya en este camino, mas ha sido Pío XII quien a partir de 1940 ha dado un gran impulso a esto. En 1947 obtenía el episcopado francés el *Rituale parvum ad usum dioecesium gallicae linguae* (cf. BUGNINI, *Documenta...* p.164), concedido luego a otras diócesis de lengua francesa en Bélgica, Ca-

el latino-alemán, el latino-inglés, el latino-indio, el latino-bretón, etc. Desde 1951 el *Centro di Azione liturgica* ha hecho votos para que se den los pasos necesarios para obtener semejante concesión en Italia. De momento sólo la diócesis de Lugano, en Suiza, ha obtenido la concesión de un ritual bilingüe latino-italiano: *Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis romani pro Dioecesis Luganensi* [80].

No se trata de un ritual romano íntegro, sino de un extracto del mismo como apéndice. Estos apéndices son bilingües porque una parte de los ritos no puede hacerse y con frecuencia no se puede editar más que en latín; la otra parte se puede hacer en lengua vulgar y por lo mismo es editada en latín y en lengua vulgar, o sólo en lengua vulgar. Las normas que se han seguido en los rituales que se han concedido hasta ahora son esencialmente las mismas, pero existen detalles diferentes, a veces bastante notables. En general, puede notarse que existe un progreso en los mismos, pues los más recientes recogen las experiencias y los estudios anteriores.

En el ritual de Lugano que aquí tomamos como modelo, se contienen los ritos en los que la participación activa de los fieles está más revalorizada: bautismo de los niños, administración del viático y de la comunión a los enfermos, extremaunción, un rito continuo para la administración de los últimos sacramentos a los enfermos, la bendición apostólica con indulgencia plenaria *in articulo mortis*, el modo de ayudar a los moribundos a bien morir, la *commendatio animae*, el momento de la muerte del enfermo, las exequias, el matrimonio, la bendición de la mujer después del parto, luego una serie de bendiciones: la de las casas en el tiempo pascual y fuera del mismo, la de un niño, la de los muchachos, la de un adulto enfermo, la de los caballos y otros animales, la de los campos o de las montañas o de los prados, la del pan, la de los alimentos, *ad omnia*.

En cuanto a la lengua, el principio ha sido que en algunas

---

nadá, Suiza y otras *(El nuevo Ritual romano-franco:* Liturgia [Silos] año 3 [1948] p.171).—*(N. del T.)*. En 1949 era aprobado el *Ritual* en lengua indostana para las diócesis de tal lengua (BUGNINI, l.c., p.173). En 1950 se tuvo la *Collectio rituum ad instar appendicis ritualis romani*, para las diócesis de Alemania, adoptado también por otras diócesis de lengua alemana (ibid., p.178; *Liturgia y lengua vulgar. El Ritual alemán:* Liturgia [Silos] año 6 [1951] p.341). En 1951 fué aprobado un *Ritual* latino-francés-alemán, para las diócesis de Estrasburgo y de Metz, en Francia, y en 1950, uno latino-bretón, para la diócesis de Quimper, también en Francia. En 1954 apareció la *Collectio rituum*, latino-inglés, para las diócesis de los Estados Unidos de América del Norte, adoptado también en Australia y en el Canadá (cf. *Liturgia* [Silos] año 8 [1953] p.111).—*(N. del T.)*.

[80] Aprobado en 1955; editado en 1956. Para Italia, por el momento, se tiene sólo la concesión de algunas fórmulas en lengua vulgar en el diálogo del sacerdote con el bautizando o con sus representantes. Cf. AAS 45 (1955) 195-98.

Para España se tiene el *Ritual toledano*, de antiguo abolengo. Mas hay indicios de reformarlo, admitiendo más la lengua vulgar. Cf. *Liturgia* (Silos), mayo-agosto 1958, número extraordinario dedicado íntegramente a *estudios sobre el Ritual*.

partes se ha de mantener sólo el latín; otras partes se han de decir en latín por el sacerdote, pero pueden ser traducidas en lengua vulgar, o por lo menos antes de decirlas en latín puede decir el sacerdote en lengua vulgar, con una breve exhortación, su contenido principal; por último, otras partes pueden ser dichas sólo en lengua vulgar. En el bautismo de los niños se ha conservado el latín en la fórmula del bautismo, en los exorcismos, en las fórmulas de las unciones y de las bendiciones; en la extremaunción se ha conservado el latín en la imposición de manos sobre el enfermo, en las fórmulas de las unciones y en las oraciones que le siguen; pero se ha introducido una óptima innovación: la fórmula de las unciones recitadas en latín por el sacerdote es repetida por el mismo en lengua vulgar al enfermo en forma de oración; expresión excelente de la participación activa del interesado a cuanto se realiza en él mismo. En el matrimonio puede decirse todo en lengua vulgar, exceptuadas las palabras: *ego coniungo vos in matrimonium,* etc., la bendición del anillo y la bendición de la esposa después del *Pater.* En las exequias las preces y la absolución se hacen sólo en latín, mas en el transporte del cadáver a la iglesia se puede cantar algo en lengua vulgar y antes de la absolución existe un rito todo en italiano: canto, lecturas bíblicas, preces litánicas, oración.

En la extremaunción y en el matrimonio puede leer el sacerdote en lengua vulgar una introducción que es una breve catequesis sobre el sentido del sacramento, para disponer a los fieles en el momento mismo que han de recibirlo. Semejantes alocuciones catequísticas se encuentran en los ritos largos, como en la administración del viático, en forma de oración; en la bendición apostólica *in articulo mortis;* en las exequias al levantar el cadáver. En el rito del bautismo se han insertado unas breves exhortaciones, en lengua vulgar, que las ha de recitar el mismo sacerdote celebrante para indicar el sentido del rito que se desarrolla. Así, antes del exorcismo que ha de ser recitado por el sacerdote en latín, dice el mismo sacerdote: "Ahora se intima a Satanás a dejar su lugar al Espíritu Santo"; y antes de la unción: "Ahora se hace una unción sobre el pecho y en la espalda con óleo santo".

Por lo que llevamos dicho es fácil ver la importancia grandísima de estos rituales para llevar la liturgia al pueblo. El cardenal Gerlier, hablando en Asís, en 1956, en nombre de todo el episcopado francés, ha podido decir a este propósito:

"Comprendiendo mejor la oración de la Iglesia y sacando de ella un conocimiento más profundo de su fe, una concepción más cristiana de su vida, es como los fieles realizarán concretamente la fórmula *lex orandi, lex credendi,* fórmula creada por un seglar, pero adoptada y consagrada por la Iglesia, y tan frecuentemente repetida por los Romanos Pontífices y últimamente por Su Santidad Pío XII.

Comprendiendo mejor las oraciones del bautismo, de la comunión, del matrimonio, de los últimos sacramentos, de los funerales, es como los cristianos mirarán el nacimiento, el matrimonio, la muerte y todo el tejido de la vida de una manera cristiana, con oraciones verdaderamente cristianas. A este propósito, ocho años de uso de un ritual bilingüe en un país como Francia son realmente concluyentes, tanto para las regiones de más intensa práctica cristiana como para las comarcas más o menos descristianizadas. La Iglesia maternal ayuda a los buenos cristianos a comprender mejor los sacramentos, a verlos como ella los ve. Así aquel padre de familia, entendiendo las oraciones en lengua viva del bautismo de su quinto hijo, declaraba que comprendía ahora la grandeza de este sacramento: "¡Esto es el bautismo! Yo no lo había comprendido hasta ahora". Mientras que aquellos que piden una ceremonia de bautismo o de funerales, más quizás por tradición que por espíritu de fe, y que no van a la iglesia en más ocasiones que éstas, escuchan ahora atentamente lo que se les dice en su lengua y reciben seguramente algo del mensaje de Cristo. Los padrinos y las madrinas y todos los familiares presentes meditan sobre los esplendores de la gracia santificante. Los enfermos y los moribundos comprenden las palabras de consuelo de la Iglesia que el sacerdote les lleva para ayudarles a mirar con fe sus sufrimientos y su participación definitiva en el misterio pascual. Los que han perdido un familiar muy querido son invitados por la Iglesia a depositar su dolor humano en la fe y en la esperanza. Sí, se puede decir que los rituales bilingües, como la Semana Santa restaurada, han reportado el beneficio de una vida más cristiana, y de una participación más fructuosa en los sacramentos" [81].

3. Cuestión sobre las reformas litúrgicas

Cuando el párroco y el obispo han hecho todo lo posible para elevar el pueblo a la liturgia como se encuentra hoy y han elegido, en cada caso determinado, y agotado en sumo grado la forma de celebración litúrgica más apta para la participación activa del pueblo en los ritos sagrados, entre las admitidas por la legislación actual, se encuentran todavía ante innegables dificultades objetivas. Son las que provienen del estado, no del todo ideal, de la misma liturgia. Se plantea, pues, la cuestión de las reformas de la liturgia. También esta preocupación incumbe a la pastoral litúrgica, cuyo fin es realizar el encuentro entre el pueblo y Dios en la acción litúrgica, y por lo mismo el conducir el pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo.

Observaciones generales.

En cierto modo la cuestión de la reforma de la liturgia aparece continuamente en la Iglesia, del mismo modo que aparece continuamente la cuestión de la reforma de las costumbres, de

[81] Relación citada antes en la nota 79 de este mismo capítulo.

la administración, del clero, etc. En el sentido preciso en que, cambiando continuamente la vida y las situaciones concretas, la Iglesia, en cierto aspecto, ha de adaptar su medios de acción que por su naturaleza son mutables; en segundo lugar, porque, tanto los fieles como el clero, han de tender siempre a una perfección mayor individual y colectiva, mientras que el peso de la fragilidad humana los inclina hacia abajo. Es simplemente una consecuencia de la naturaleza de la Iglesia, al mismo tiempo divina y humana, inmutable y mutable. El aspecto humano está sujeto a cambios, a deficiencias, a decadencias más o menos acentuadas, y por lo mismo también a sucesivas adaptaciones, mejoramientos y reformas más o menos notables. Mientras en los tiempos ordinarios la reforma se hace continuamente y casi sin sentirse, otras épocas, cuando la necesidad de semejantes adaptaciones y mejoramientos se hace más fuerte, son en modo eminente, por decirlo así, épocas de reforma.

No escapa la liturgia de esta ley general de la vida de la Iglesia. En ella un núcleo es divino e inmutable: son los sacramentos y el sacrificio eucarístico considerados sustancialmente. Todo lo demás, estrictamente hablando, podría cambiar, pero no se quiere decir que esto carezca de carácter divino o que en ello sea todo fácilmente mutable sin inconveniente alguno o que pueda presumirse con facilidad que requiera ser mudado. Todo ha de ser examinado detenidamente.

Que hoy un examen general de la liturgia, en este aspecto, sea una necesidad fuerte, lo está demostrando el movimiento litúrgico desde el principio de este siglo, pero especialmente desde hace una docena de años, es decir, desde el momento en que se le ha dado una directriz netamente pastoral.

Desde ese mismo momento el episcopado católico, especialmente el de ciertas naciones, se ha interesado en larga escala, oficial y corporativamente, del movimiento litúrgico desde el punto de vista, ante todo, pastoral, y ha propuesto la cuestión de una revisión del estado actual de la liturgia.

Mas, en primer lugar, fué propiamente la Santa Sede la que se interesó de la cuestión, a partir de 1943, y especialmente a

---

[32] Efectivamente, en el congreso de Vanves de 1944, donde se constituyó el Centre de Pastorale Liturgique, y que fué un poco como la manifestación de la nueva fase pastoral del movimiento litúrgico, se puso a la luz de todos, desde el principio, la cuestión de las reformas. Cf., p.ej., G. MORIN, *Pour un mouvement liturgique pastorale:* Etudes de Pastorale Liturgique *(Lex Orandi* I) (París 1944) p.49ss., y especialmente A. G. MARTIMORT, *L'histoire et le problème liturgique contemporain*: ibid., p.97-126. A partir de aquel momento, las voces fueron aumentando cada vez más (cf., p.ej., A. BUGNINI, *Per una riforma liturgica generale:* Ephemer. Lit. 63 [1949] 166-84). Especialmente los congresos, y nominalmente los internacionales, formularon a este propósito una serie de peticiones y deseos. El de María Laach, en 1951 (cf. *Partecipazione attiva alla liturgia,* actas del III Congreso Internacional... [Lugano 1953] p.233-42); el de Santa Otilia, en 1952 (cf. ibid., p.243-45), y especialmente el de Lugano, en 1953 (cf. ibid., p.36-44). A partir de 1954, la revista *Ephemer. Lit.* trae regularmente una rúbrica *de reformatione liturgica generali.*

partir de 1947, y entró en el camino de las realizaciones prácticas que en este campo sólo a ella incumbe. El pontificado de Pío XII señalará una fecha importantísima del movimiento litúrgico en este aspecto. Visión pastoral de la liturgia y reformas litúrgicas son inseparables en el pontificado de Pío XII, como hemos expuesto ya en el capítulo anterior [83]. Se sabe que en los dicasterios romanos existe actualmente una *Comisión para la reforma general de la liturgia.*

Efectivamente, cualquiera que, después de haber penetrado en la naturaleza y en la riqueza de la liturgia, observa su estado actual con ojos de pastor preocupado de que tantos ríos de gracias corran en vano por las almas, o de que muchas almas beban de ellos con parsimonia y no con abundancia, no puede menos de desear que la reforma litúrgica en diversos puntos sea pronto abiertamente realizada. En su estado actual ella interpone en la meta añorada de la participación interna y externa, activa, comunitaria del pueblo, un número de obstáculos que constituyen en no pocos casos y no siempre con poca importancia como un muro entre ella y los fieles.

Si se considera la gran separación que existe hoy entre el pueblo y la liturgia, es cierto que las causas que la explican han de ser buscadas en buena parte en el hecho de que el pueblo mismo, sea por culpa propia, sea más bien por deficiencias de los pastores, no se ha mantenido a la altura de la liturgia como hubiera debido. Pero no es menos cierto que un número de causas, y no de poca monta, que han contribuído a crear la misma situación, han provenido de la misma liturgia. La cual, por circunstancias históricas contingentes, incluso a partir del último período de la antigüedad cristiana, ha tomado y mantenido formas que, en un cierto momento, sin culpa del pueblo ni de sus pastores, han dejado de ser sentidas con aquella sintonía de ánimo interna y externa, activa y comunitaria, que es la condición indispensable para que la liturgia lleve pleno fruto.

Ya que las realizaciones prácticas en el campo de reforma litúrgica, en la presente legislación, competen sólo a la Santa Sede, esta reforma no incumbe, en primer lugar, a la cura pastoral de los obispos ni de los pastores. Mas ello no quiere decir, naturalmente, que no deban interesarse en modo alguno de esto. El mismo fin pastoral les impone manifestar, por los caminos debidos y con el debido respeto, a la suma autoridad de la Iglesia, aquellos deseos que la experiencia del contacto inmediato con las almas y la ciencia pueden sugerir para la consecución de la meta en la participación activa del pueblo.

---

[83] La obra pastoral y reformadora de la liturgia de Pío XII fué el tema oficial del congreso de Asís de 1956. Las comunicaciones 1, 3, 4, 11, 12, 13, 16 y 18 (en la traducción española cf. *Pío XII y la liturgia pastoral,* Toledo 1957), se refieren a la obra reformadora de Pío XII.

Una misión no menos importante incumbe también a los historiadores de la liturgia, a los teólogos y a los exegetas. Junto con los pastores de almas pertenece también a ellos preparar las reformas más o menos directa e inmediatamente. La importancia de la historia de los ritos y de las formas es capital para entender el estado actual de la liturgia, discernir lo que en ella es oro y lo que no lo es. Es decir, distinguir lo que corresponde a las leyes intrínsecas de la misma acción litúrgica y del estilo de la liturgia en general, de las partes menos buenas o decadentes que en el curso de los siglos han podido infiltrarse en los ritos, en las rúbricas, en las fórmulas, en los usos no codificados; determinar de este modo la relativa importancia jerárquica de todas las partes de un rito y juzgar del relativo relieve que han de tener unas respecto de otras [84]. Jamás hay que cansarse de repetir que sin este profundo y paciente estudio histórico-litúrgico de los detalles particulares de un rito o de una fórmula es imposible una reforma litúrgica que consiga su fin. Por ese camino se ha llegado a las reformas actuales [85]. También los teólogos y exegetas tienen que dejar oír su palabra importantísima en este campo, puesto que, como puede observarse por toda esta obra, la liturgia implica siempre y profundamente valores teológicos y bíblicos.

Mas es también cierto que reforma litúrgica no quiere decir necesariamente y siempre un retorno a lo antiguo. Impídelo el mismo fin pastoral. Éste, no raras veces, inducirá a nuevas creaciones. También aquí son ejemplo las reformas recientes, como el rito de la renovación de las promesas del bautismo en la noche del sábado santo. Pío XII ha amonestado más de una vez contra el peligro de arqueologismo en liturgia, por ejemplo en el discurso del 22 de septiembre de 1956:

"En materia de liturgia, como en otros muchos campos, conviene evitar respecto al pasado dos actitudes extremas: un apego ciego y un menosprecio total. Hay en la liturgia elementos inmutables, un contenido sagrado que trasciende los tiempos, pero también elementos variables, transitorios y, a veces, hasta defectuosos. La actitud actual de los mejores liturgistas respecto del pasado nos parece en

---

[84] Se puede ver un ejemplo de las íntimas relaciones entre historia y reformas litúrgicas confrontando los estudios que fueron presentados en 1953 al congreso de Lugano sobre el domingo de Ramos, el Jueves Santo y el Viernes Santo, con las reformas del *Ordo instauratus hebdomadae sanctae*. Cf. *Partecipazione attiva...* (actas del congreso de Lugano, 1953) p.113ss.

[85] Cf., p.ej., F. ANTONELLI, *La reforma litúrgica de la Samana Santa. Importancia, realización y perspectiva*, relación leída en el congreso de Asís de 1956; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral...* p.215-37. En los comentarios a la reforma de la Semana Santa, todos los liturgistas han puesto de relieve y han alabado ese cuidado del reformador de basarse sobre la auténtica tradición, conocida ya bastante bien por los pacientes estudios históricos y críticos sobre la liturgia. Cf., p.ej., T. MAERTENS, *La Semaine Sainte:* Paroisse et Liturgie 38 (1956) 75ss. Sobre la importancia del problema litúrgico de hoy en la historia, cf. el artículo de MARTIMORT, citado antes en la nota 82.

general del todo justa: investigan, estudian seriamente, se aficionan a lo que realmente vale, sin caer, por otra parte, en el exceso. Sin embargo, acá y allá aparecen ideas y tendencias extraviadas, resistencias, entusiasmos y condenaciones".

¿Cuáles son, en concreto, los puntos que también hoy, después de las reformas recientes y lo permitido por la legislación, son objeto de examen para una reforma ulterior? Los liturgistas han reunido una serie bastante larga, cuyos puntos, por lo demás, son de importancia diversa, especialmente en el aspecto de la pastoral para el pueblo. Mas, en el fondo, parece que pueden reducirse a tres principales: el primero mira a las cuestiones de estructura litúrgica de una serie de ritos que afectan principalmente al misal, al calendario, al breviario; el segundo, es el de la lengua litúrgica; el tercero, el canto litúrgico. Las cuestiones de estructura litúrgica son las más difíciles de resolver y sobre ellas trata propiamente, y ante todo, la *Comisión para la reforma general de la liturgia,* que radica en la Sagrada Congregación de Ritos. La cuestión más consecuente, la más importante desde el punto de vista de la pastoral para el pueblo y la más delicada, es la de la lengua.

Nuestra misión, en las páginas que siguen, no es tomar una posición teórica en un sentido determinado en cada una de estas cuestiones, ni de dar soluciones positivas. Hacer esto incumbe a la liturgia pastoral respecto de las cuestiones en particular; o bien, a la liturgia general, como las cuestiones de la lengua y el canto, que afectan a toda la liturgia, sino sugerir positivamente tal solución en vez de otra, incumbe mucho más a la prudencia pastoral que a los principios teológicos, los cuales, por el contrario, son objeto directo de esta obra y que, en el caso presente, para la mayor parte de las cuestiones, si no para todas, son bastante generales e intuitivos. Por lo mismo, nos contentaremos aquí con dar un ligero panorama.

Cuestiones de estructura que miran al misal, al calendario, al breviario.

Por lo que se refiere al misal, una serie de aspiraciones concierne a la Misa. Y entre éstas un grupo principal mira a la modificación de una serie de rúbricas que interesan más directamente a la claridad y logicidad de la Misa que a la pastoral popular de la participación [86]. Entre las deseadas modificacio-

[86] Como, p.ej., la eliminación, o la recitación por el sacerdote mientras va de la sacristía al altar, de las oraciones al pie del altar; la supresión del último evangelio; que la primera parte de la misa cantada se celebre por el sacerdote en el coro, de modo análogo a la misa de rito pontifical o a las vísperas; que sea aumentado el número de prefacios; que en la misa cantada no se comience el *Te igitur* antes de haber terminado el canto del *Sanctus-Benedictus;* que sea permitido cantar en la misa cantada y recitar con voz inteligible en la misa rezada la doxo-

nes que interesan más directamente a la participación activa del pueblo, hay que señalar la petición de que

"la "oración común", llamada "preces de los fieles" *(prex fidelium)*... encuentre de nuevo su lugar como conclusión de la "liturgia de la palabra", después de la invitación *Oremus*, que hoy se encuentra aislado, inmediatamente antes de la antífona del ofertorio. Al menos, a la *oratio solemnis* sería preferible las "preces litánicas" en la que se enumerasen las necesidades de los fieles y a las que el pueblo respondiese con una fórmula fija. Esta oración podría hacerse, al menos facultativamente, en lengua vulgar" [87].

Otra petición para el mismo fin es la formulada por el congreso de Santa Otilia, en 1952:

"Parece oportuno recomendar a los sacerdotes que tienen cura de almas hacer nuevamente del *communio* el canto de acompañamiento durante la distribución de la santa comunión en la Misa parroquial ejecutándolo cuando el caso lo requiere, con solemnidad particular. Sería también muy indicado unir el salmo correspondiente e intercalar prudencialmente en el mismo la *communio* a modo de antífona. Todos estos cantos y melodías han de estar compuestos de tal modo que puedan ser cantados por todo el pueblo. Inútil destacar la importancia particular que tendrían en este caso los cantos en lengua vulgar" [88].

Hacemos notar que estas dos peticiones se han puesto en ejecución prácticamente en la Misa rezada dialogada con exhortaciones y cantos en lengua vulgar, por ejemplo en el *Directorio* del cardenal Lercaro.

Otro problema hoy discutido es el de restablecer la concelebración, al menos como facultativa, especialmente el Jueves Santo y, en algunas circunstancias especiales, como en los monasterios, en los congresos y cursos de ejercicios espirituales, donde se juntan muchos sacerdotes. La cosa, en verdad, en cuanto está unida con la revalorización del aspecto comunitario y jerárquico de la Misa, mira más bien a estos sacerdotes y a estas circunstancias excepcionales que a la cuestión de la participación activa del pueblo [89].

---

logía final del canon: *Per ipsum;* que sea eliminado el *Amen* después del *Pater noster* y que el *Libera nos*, comprendida la doxología, pueda ser cantado en la misa cantada y recitado con voz inteligible en la misa rezada; que cuando se distribuya la comunión durante la misa se suprima el *Confiteor*, el *Misereatur* y el *Indulgentiam*. Son los principales votos de esta categoría expresados por los congresos internacionales de María Laach, en 1951, y de Santa Otilia, en 1952. Cf. los textos en *Partecipazione attiva alla liturgia*... (actas del congreso de Lugano de 1953...) p.239-45.

[87] Voto del congreso de María Laach: ibid., p.241.

[88] Cf. ibid., p.244ss.

[89] En esta materia, Pío XII ha amonestado dos veces (alocución del 2 de noviembre de 1954 y en el discurso del 22 de septiembre de 1956) contra la opinión de que una misa a la que asisten y comulgan cien sacerdotes, en igual condición de piedad, vale lo mismo que cien misas celebradas separadamente por cien sacerdotes; así como contra la opinión según la cual basta para la celebración sacrificial que los sacerdotes concelebrantes

Finalmente otra cuestión, que interesa más a la participación activa de los fieles, es la de una reordenación de las lecturas bíblicas en la Misa, especialmente en las misas de los domingos después de Pentecostés y después de Epifanía. El fin sería robustecer espiritualmente al pueblo, por este medio, con una catequesis completa por la elección de las perícopas y por su distribución en un ciclo de uno o más años [90].

El grupo segundo de cuestiones referentes a la reforma de la liturgia tiene por objeto el calendario eclesiástico y precisamente bajo dos aspectos: el de la eventual fijación perpetua de la fecha de Pascua y por lo mismo de todas las fiestas movibles hasta ahora [91], y el de una revisión de las fiestas, especialmente del santoral, y de su mejor distribución jerárquica según el grado de la solemnidad de su celebración [92].

El grupo tercero de tales cuestiones, que interesa bastante más al clero, es el de la reforma del breviario, relacionada, por lo demás, con la reforma de las fiestas del calendario. En este campo se orientan tales cuestiones hacia tres puntos principales: aligeramiento, también para el breviario, del calendario del santoral en favor de un relieve mayor del tiempo de Adviento, de Navidad, de Pascua y, especialmente, de la Cuaresma; la distinción y diferenciación, en cuanto a la extensión, del breviario monástico y catedralicio del destinado a los sacerdotes seculares; la distinción del breviario recitado en coro y del bre-

---

hagan propias con la intención las palabras de la consagración recitadas por un solo sacerdote. Sobre esta cuestión cf., p.ej., K. RAHNER, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg i. B. 1951). Del mismo autor: *Dogmatische Bermerkungen über die Frage der Konzelebration:* Münchner theologische Zeitschrift 6 (1955) n.2 (artículo traducido casi íntegramente en francés en *Les Quest. Lit. et Paroi.* 36 [1955] 119-35); F. VANDERBROUCKE, *A propos de concélébration et de messes communautaires:* ibid., 24-32; B. SCHULTZE, *Das theologische Problem der konzelebration:* Gregorianum 36 (1955) 212-71; G. FRENAUD, *Remarques doctrinales au sujet de la concélébration eucharistique:* Les Quest. Lit. et Parois. 37 (1956) 114-28. En la misma revista, noticias sobre otros artículos 36 (1955) 156ss.; 37 (1956) 145-46. El 25 de mayo de 1957, el Santo Oficio dictó una declaración oficial sobre esta misma materia. Cf. AAS 49 (1957) p.370.

En España han tratado esta cuestión, entre otros, M. GARRIDO, *La concelebración eucarística:* Liturgia (Silos) año 6 (1951) p.200ss.; A. FRANQUESA, *La concelebración:* Cardinali I. A. Schuster in memoriam (Montserrat 1957) p.67-90. *(N. del T.)*

[90] R. HESBERT, *Les séries d'évangiles des dimanches après la Pentecôte:* La maison Dieu n.46 (1956) 35-59; P. DONCOEUR, *Pour una revision des lectures du missel:* ibid., n.29 (1953) 95-109. Votos y conclusiones de los convenios de María Laach y de Santa Otilia en *Partecipazione attiva...* (Lugano 1953) p.240 n.5; E. KAHLEFELD, *L'Ordo lectionum missarum*: ibid., 209-19; H. SCHUERMANN, *Eine dreijärige Perikopenordnung für Sonn- und Feiertage* (Regensburg 1956).

[91] Cf. A. VEYS, *La question du calendier. Son état actuel:* Les Quest. Lit. et Paroissiales 36 (1955) 244-53; ibid., p.99ss., bibliografía hasta el año 1955.

Son también interesantes estos dos artículos: J. DÍAZ DE TUESTA, *¿Reforma del calendario?:* Liturgia (Silos) año 2 (1947) p.429; D. ALARCIA, *La reforma del calendario:* ibid., año 6 (1951) p.248. *(N. del T.)*

[92] Cf. R. VAN DOREN, *La reforme du calendier des fêtes:* Les Quest. Lit. et Parois. 37 (1956) 173-78.

viario recitado individualmente, en el sentido de una mayor brevedad, simplicidad y sentido práctico [93].

Hacemos notar, a propósito de las reformas estructurales de la liturgia, que la reforma de la Semana Santa y el decreto de la simplificación de las rúbricas del 25 de marzo de 1955, respecto a cierto número de puntos de las peticiones antes insinuadas, constituyen un primer ensayo de la misma reforma y anticipan en no pocas materias los principios generales que la guiarán [94].

La lengua litúrgica.

Mas, entre todas las cuestiones de la reforma litúrgica, la de la lengua es la más importante, la más decisiva para la participación activa del pueblo en los ritos y en la oración solemne de la Iglesia y también la más difícil.

La dificultad no es reciente. En Oriente, desde la antigüedad cristiana, prevaleció la máxima general de que la liturgia y la predicación se hicieron en las lenguas nacionales, supuesto que se tratase de lenguas cultas—esto se hizo desde el principio para el arameo y griego; en los siglos II-III para el siríaco; en el siglo V para el copto y el arameo; en el siglo IX para el paleoslavo; a partir del siglo XIX para otras lenguas nacionales modernas [95]—. En Roma, durante los tres primeros siglos, la lengua litúrgica fué el griego, entonces entendido por todos en

---

[93] Cf., claramente en este sentido, CARDENAL LERCARO, *La simplificación de las rúbricas y la reforma del Breviario*, relación en el congreso de Asís de 1956; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... p.289-310. Para los anteriores cf. CARDENAL NASSALLI ROCCA, *De breviario romano et calendario eiusdem breviarii reformando*, ed.3 (Bolognia 1946); A. BUGNINI, *Per una riforma liturgica generale:* Ephem. Lit. 63 (1949) 166-84; refiere también el resultado de una escuesta entre los liturgistas; B. FISCHER, *Brevierreform. Ein Vorschlag* (Trier 1950); P. GY, *Projets de reforme du bréviarie:* La maison Dieu n.21 (1950) 110-120; F. VANGERBROUCKE, *Problèmes du breviarie:* Les Quest. Lit. et Parois. 37 (1956) 169-72; J. RABEAU, *Suggestions concernant la reforme générale du bréviarie romain:* ibid., p.179-82. También S. ALAMEDA, *Proyectos de reforma del Breviario*: Liturgia (Silos) año 3 (1948) p.162ss. y 199ss.; G. PRADO, *Insistiendo sobre la reforma del Breviario. Proyectos del cardenal Lercaro:* ibid., año 12 (1957) p.143ss.

[94] Véase a este propósito F. ANTONELLI, *La riforma liturgica della settimana santa: importanza, realizzazioni e prospettive*, relación en el congreso de Asís; cf. la traducción española en *Pío XII y la liturgia pastoral*... p.215-237; R. VAN DOREN, *Le décret sur la simplification des rubriques. 25 mars 1955:* Les Quest. Lit. et Parois. 36 (1955) 136-140. También, por la aceptación que ha tenido en los medios romanos, G. PRADO, *En torno al decreto de la Sagrada Congregación de Ritos sobre simplificación de las rúbricas: votos y previsiones:* Liturgia (Silos) año 10 (1955) p.323ss. *(N. del T.)*

[95] Cf. G. BARDY, *La question des langues dans l'église ancienne* I (París 1948); C. KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante*: Lex Orandi 18 (París 1955). La primera parte trata del Oriente, con preciosas noticias sobre la situación actual tanto en los disidentes cuanto en los católicos de los diversos ritos orientales. Sin embargo, hay que completarlo con las observaciones de J. H. DELMAIS en *La maison Dieu* n.46 (1956) 170ss. Cf. también M. PALACIOS, *El problema de lengua litúrgica:* Liturgia (Silos) año 6 (1951) p.206ss.

la capital del Imperio; mas, al disminuirse tal conocimiento, se adoptó el latín, en el curso del siglo IV, según parece. Siendo el latín para el resto de Occidente la única lengua culta, durante la época cristiana antigua, se impuso también como la única lengua litúrgica. Las lenguas nacionales de los nuevos pueblos se formaron muy lentamente como lenguas cultas; por lo cual en el primer Medievo no se tuvo el problema de la lengua litúrgica, que fué, naturalmente, el latín. Pero primero fuera de Italia y luego también en Italia, el latín vino a ser una lengua incomprendida por el pueblo, y comenzó entonces a plantearse la cuestión de la lengua litúrgica.

Mas esta cuestión no llegó a hacerse candente sino con la crisis protestante. Los protestantes, reivindicando el uso de la lengua vulgar y uniendo tal cuestión con sus doctrinas y prácticas cismáticas, con su herejía de la liturgia reducida esencialmente a una predicación (por lo cual mantenían el uso de la lengua vulgar como absolutamente necesario en la liturgia por aquella misma razón teológica), pusieron a la Iglesia en la necesidad no sólo de descartar tal teoría, sino también de no hacer concesiones a la utilización de la lengua vulgar en la liturgia, para impedir que semejantes concesiones, hechas en tales circunstancias, fueran una puerta abierta para la herejía. El concilio de Trento, como hemos visto ya, confirmó el uso de la lengua latina, exhortando y obligando al mismo tiempo a los pastores a dar explicaciones y catequesis de los ritos en lengua vulgar, incluso durante la Misa y la administración de los sacramentos [96]. Lo cual no significa que, después de Trento, Roma no haya hecho concesiones al uso de la lengua vulgar en la liturgia a modo de excepciones y privilegios, especialmente en los países de misión [97].

La cuestión ha tomado nueva vida con el movimiento litúrgico, y con mayor precisión con la acentuación del carácter pastoral del movimiento litúrgico, hacia los años 1945-1947. En Francia, la revista *Témoignages chrétiens* publicó, en 1946, una información sobre esta materia, la cual dió comienzo a una discusión y con ello a reavivar esta cuestión, que desde entonces va cada vez más en auge [98]. Hacia la misma época comenzóse también a plantear este problema entre los anglosajones [99]. En los Estados Unidos de América del Norte existe una aso-

[96] Cf. H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers reformateurs et au concile de Trente* (Roma 1950).

[97] Cf., p.ej., N. KOWALSKI, *Römische Entscheidungen über dem Gebrauch der Landesprache bei de heilige Messe in den Missionen:* Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft 9 (1953) 241-51.

[98] Cf., p.ej., todo el número 11 (1947) de la *Maison Dieu;* T. MAERTENS, *Langue vivante ou langue morte?*: Paroisse et Liturgie 33 (1951) 291-97.

[99] Cf. el artículo de LANCELOT C. Shephard: Ephem. Lit. (1946) n.3-4 p.47.

ciación en favor de la lengua vulgar en la liturgia, que publica una revista con el título *Amen*[100], y con el subtítulo la frase de San Pablo: "¿Cómo puede responder "amen" a tu acción de gracias el simple asistente?; porque no sabe lo que dices (1 Cor 14,16)". Naturalmente, semejante movimiento en favor de la lengua vulgar en la liturgia existe en los países de lengua alemana[101], y otro tanto entre los misioneros en países de misión[102].

Hay que reconocer que en los mismos ambientes antes citados no todos entre el clero y entre los laicos favorecen este movimiento en pro de un uso más extenso de la lengua vulgar en la liturgia, es decir, que el latín tiene sus defensores; pero es innegable que sus partidarios van perdiendo terreno y que aumentan cada vez más las filas de los que favorecen el uso de la lengua vulgar en la liturgia.

¿Cuál es la actitud de la Sante Sede en todo esto? Es un hecho que, desde el momento en que las peticiones de los liturgistas favorecedores de un uso mayor de la lengua vulgar en la liturgia han sido expresadas claramente en términos de pastoral litúrgica, sobre todo desde 1945-1947, más o menos, se han hecho muchas concesiones que pocos años antes habría parecido una utopía esperar. Hemos hablado antes de los rituales bilingües, los cuales muestran también un aumento continuo de la parte dada a la lengua vulgar en la administración de los sacramentos que interesan más de cerca al pueblo.

Ni se ha olvidado de este movimiento a la Misa; todo al contrario, como se ha podido ver antes a propósito de la celebración de la Misa rezada dialogada con exhortaciones, lecturas y cantos en lengua vulgar. Que el pensamiento de la Santa Sede sea incrementar el canto en lengua vulgar que se ha de ejecutar en las Misas rezadas, como se ha dicho antes, en las bendiciones eucarísticas—exceptuado el *Tantum ergo* y la oración correspondiente, que ha de decirse siempre en latín—, así como en las otras funciones no propiamente litúrgicas, demuéstralo con evidencia la fuerte recomendación en este sentido contenida en la encíclica *Musicae sacrae disciplina*[103]. Ni se olvide tampoco, por ejemplo, el nuevo rito de la renovación de las promesas del bautismo insertado en la noche del Sábado Santo y que se puede hacer en lengua vulgar.

---

[100] *The vernacular society* (P. O. Box 1791, Chicago 90, Illinois).

[101] Cf., p.ej., F. MESSERSCHMIDT, *La langue liturgique en pays germanique:* La maison Dieu n.11 (1947) 76-83.

[102] Cf., p.ej. P. HOFINGER, *Partecipazione attiva: Necessità e speranze per la diffusione della fede nelle terre di missione,* relación en el congreso de Lugano de 1953: Atti p.122ss.; G. VAN BEKKUM, *La renovación litúrgica al servicio de las misiones,* relación al congreso de Asís de 1956; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral...* p.147ss. Cf. también diversos artículos en "Tijdschrift voor liturgie" 38 (1954) 251-322.

[103] N.3 Cf. *Enciclopedia litúrgica,* dirigida por R. Aigrain, trad. ital. Ed. Paoline (1957) p.1011ss.

Aunque, como se ha visto antes, el canto del pueblo en lengua vulgar en la misma Misa cantada (la llamada *deutsche Hochant),* es un privilegio estrictamente limitado a Austria y Alemania, y aunque, recientemente, haya declarado expresamente la Santa Sede que sin su permiso expreso no se extienda este privilegio o se propague a otras partes, sin embargo, como hacía notar Mons. Stohr en el texto que antes hemos referido, esta misma costumbre existe largamente en Polonia y en Eslavonia, y recientemente se ha concedido por la misma Santa Sede a diversos países de misión en Asia y en Africa.

Todo esto demuestra que, si bien la Santa Sede inculca continuamente el principio de mantener el latín como lengua litúrgica, está muy lejos de la rigidez que muchos fautores de la tesis contraria le atribuyen. No parece aventurado concluir que se camina lenta y prudentemente, como es costumbre de la Santa Sede en materias similares, pero seguramente, no a una supresión del latín, como algunos inconsideradamente parecen temer—y algunos modos de expresarse de ciertos extremistas del campo opuesto no son para asegurar a estos últimos—, sino a una mayor admisión de la lengua vulgar en aquellas celebraciones litúrgicas en las que el pueblo ha de tomar una parte activa y sentida, como todos desean. No parece aventurado decir que el permiso de la lectura, hecha directamente por el sacerdote, de la epístola y del evangelio en lengua vulgar en la Misa donde asiste el pueblo y la extensión a otros países del privilegio del canto del pueblo en lengua vulgar en la Misa cantada, en los mismos límites de la *deutsche Hochant,* serán probablemente las próximas etapas de esta evolución. La tendencia parece ir hacia una celebración de la primera parte de la Misa en tal forma que el pueblo pueda comprenderla.

Naturalmente, tanto los que se alegran de esta tendencia como los que parecen casi temerla, tienen sus argumentos. Mas en este asunto, no raras veces, tanto de una parte como de otra, se proponen razones no muy convincentes, mientras sería más ventajoso para la discusión atenerse sólo a las que tienen valor real[104]. Ahora bien, estos argumentos, si no me equivo-

[104] Así, p.ej., cuando, a veces, los partidarios del latín evocan la nobleza, la belleza de esta lengua y cosas semejantes. Es fácil a los otros responder con las palabras con que Juan VIII confirmó a San Metodio, apóstol de los eslavos, el permiso del uso de la lengua eslava en la liturgia; esto es, que Dios creó no sólo la lengua hebrea, griega y latina —consideradas entonces como las solas dignas de la liturgia—, sino *et alias omnes ad laudem et gloriam suam (Ep.* 255). Tampoco es convincente la evocación al carácter conciso del latín, difícilmente traducible. Efectivamente, en las traducciones se puede progresar y llegar poco a poco a una notable perfección, como sucede hoy, por ejemplo, con los textos bíblicos, Ciertamente, al traducir se pierde alguna cosa; como en las traducciones latinas del hebreo o del griego se perdieron algunas cosas, así sucederá para las traducciones vulgares del latín. Mas el obstáculo no es de los que deben impedir el paso, como no lo impidió al latín

co, se reducen a dos: uno por cada parte. De un modo algo general, pueden presentarse de esta forma: para los defensores del latín en la liturgia, es que la situación de la unidad de la lengua litúrgica, como ha sido creada por circunstancias históricas seculares en su mayor parte de la Iglesia católica, es hoy no sólo un símbolo y una expresión, sino también un eficaz factor psicológico de la unidad en general.

Para los defensores de la lengua vulgar es, por el contrario, que la liturgia, en cuanto conjunto de signos sensibles de la santificación y del culto de la Iglesia, requiere connaturalmente ser comprendida por aquellos que son objeto de esta santificación y rinden este culto a Dios; efectivamente, todo signo libre, para no ser sin razón, requiere connaturalmente ser entendido por el que lo usa; un culto plasmado en signos no entendidos, en cuanto y por cuanto no son precisamente entendidos, no es racionable. Mas, como se ha visto en su lugar, entre los signos litúrgicos es propiamente la palabra el principal. La incomprensión de la lengua litúrgica es, pues, un factor que tiende de suyo a disminuir la racionabilidad del acto de aquel que rinde el culto a Dios en esa lengua y pone obstáculo a su plena sintonía o participación interna y externa en la acción

respecto del griego y del hebreo. También la necesidad, muy real, de la seguridad doctrinal de las traducciones puede ser salvaguardada por la revisión de la autoridad suprema y por la vigilancia de la diocesana. La dificultad que supone la continua evolución y, a veces, el relativamente rápido envejecimiento de las lenguas vivas, puede ser también superada por una más o menos periódica revisión de las traducciones hechas por la competente autoridad. Tampoco es muy apodíctico, aunque tenga algún valor, el argumento de que una lengua estereotipada, veneranda y no comprendida da carácter sagrado y misterioso a la oración. En un régimen cristiano, el carácter sagrado, venerando y misterioso de que debe estar penetrado el fiel que participa en la liturgia tiene fundamentos mucho más sólidos y profundos que la misteriosa flor de tierra que proviene de la antigüedad y de la incomprensión de la lengua, porque proviene del mismo misterio de Cristo, siempre en acto, y del culto de la Iglesia con su cuádruple dimensión, de la que aquí se ha hablado con frecuencia. Lo esencial es que el fiel, al ser puesto en contacto e introducido en ese misterio y en esa sacralidad, no desaparezcan esas características, antes, al contrario, sean mayormente acentuadas para quien, comprendiendo la lengua litúrgica, intuye más fácilmente la realidad espiritual de que es portadora. De lo contrario, habría que decir que el carácter sagrado, venerando, misterioso, de la litugia no existía para los primeros cristianos, ni existe hoy para el clero, que comprende el latín y puede recitar los salmos en la nueva traducción. El argumento de la tradicionalidad del latín tiene un verdadero valor, mas no apodíctico. Como con frecuencia ha amonestado Pío XII con las palabras y con los hechos, en liturgia no siempre y necesariamente aquello que es más antiguo es intangible o es lo mejor. La liturgia es cosa viva. Cf., p.ej., en BUGNINI, *Documenta*... n.39 p.95. Es cierto también que, en la psicología y en el modo de hablar de algunos extremistas propugnadores de la lengua vulgar en la liturgia—ciertamente no los más acertados—, las cosas son presentadas como si el uso de la lengua vulgar indujese automáticamente la plena sintonía de ánimo de los asistentes, una maravillosa y automática catequesis, etc. Entre los argumentos presentados en una petición de ciertos grupos del clero de una nación para obtener la facultad de recitar el breviario en lengua vulgar, se pudo leer también esto: "Para reforzar la unidad de la Iglesia, porque esta unidad es más reforzada si el clero que reza el breviario entiende mejor lo que dice."

litúrgica. Ella tiende a privar a la liturgia, hasta cierto punto, de su connatural fuerza psicológica, especialmente de su fuerza didáctica. San Pablo lo había dicho en pocas palabras: "¿Cómo puede responder amén a tu acción de gracias el simple asistente?, porque no sabe lo que dices" (1 Cor 14,16).

Mas, formulados de esta forma, los dos argumentos predichos han sido presentados en forma bastante generalizada. La conexión entre la unidad de la Iglesia y la unidad de la lengua litúrgica, incluso en la situación actual, no puede ser tan absoluta; de lo contrario no se entendería cómo la Santa Sede hace también hoy notables excepciones y no parece que quiera excluir todavía mayores para el porvenir. Ni puede ser tan absoluta la unidad entre la lengua vulgar en la liturgia y el fruto espiritual de la liturgia en el pueblo, como si el estado actual relativamente restringido de la lengua vulgar en la liturgia impidiese en modo verdaderamente esencial ese fruto. Semejante opinión se acercaría demasiado a la tesis protestante condenada por el concilio de Trento. La verdad es que las dos afirmaciones predichas son verdaderas, cada una a su modo, pero dentro de determinados límites: la conexión entre el latín y la unidad de la Iglesia y entre lengua vulgar y fruto de la liturgia es en ambos casos verdadera, pero relativa.

En el argumento que el latín en la situación actual es símbolo, expresión y eficaz factor psicológico de unidad en la Iglesia, el último punto es el más importante, es decir, que sea no sólo símbolo y expresión—cosa verdadera y bella—, sino también factor psicológico eficaz de la unidad.

Además, parece también verdadero que el latín como lengua litúrgica universal es factor psicológico de la unidad en la Iglesia no tanto por el efecto que tiene directamente en los simples fieles que no lo comprenden, cuanto por el efecto que tiene, o mejor aún, por las muchas cosas que su conocimiento supone y alimenta, en el clero mismo. Quiere decirse que ello fundamenta más directamente al clero en la unidad de la Iglesia que al pueblo como tal. En efecto, es difícil comprender cómo un aldeano alemán o austríaco reciban de la unidad de la Iglesia un sentido más profundo por el hecho que, asistiendo a la Misa, ninguno de los dos entiende lo que allí se dice.

Pero esta observación tiene una consecuencia no pequeña: síguese, en efecto, que lo que hay que salvaguardar a toda costa, por los lazos vitales que tiene con la psicología de la unidad de la Iglesia, es que el clero mismo de todo el mundo continúe conociendo el latín[105]. Mas no parece que se corran

[105] Es cierto que hoy existe en el clero—comprendido también el joven clero italiano—una fuerte y peligrosa disminución del conocimiento del latín, relacionada probablemente con el aire general de la cultura moderna. Sin duda alguna que una reacción en este sentido en los programas de estudios generales del clero—más exactamente, de los estudios

riesgos graves si se concede al pueblo, que no sabe nada de latín, escuchar en lengua vulgar aquellas partes de la liturgia que están dirigidas directamente a él o se refieren más directamente a su instrucción y participación activa, así como de cantar en la propia lengua los cantos que están destinados al mismo. No parece que hacer semejantes concesiones al pueblo, mientras el clero ha de continuar diciendo todo lo demás en latín, pueda contribuir a disminuir notablemente el conocimiento del latín en la Iglesia; mucho menos a atenuar la psicología de la unidad.

Tanto más cuanto que, en toda hipótesis, aunque el latín constituya verdaderamente en el clero un lazo psicológico de unidad, es innegable que la Iglesia posee medios más poderosos para este mismo fin. Especialmente hoy, quiero decir desde 1870, desde el momento de la proclamación explícita del dogma de la infalibilidad pontificia. Si se añade también la ordenación actual de la vida eclesiástica, notablemente más centralizada que en otros tiempos, así como los medios modernos de comunicación y de vigilancia, parece probable que se deba admitir que los peligros de separación, aunque no desaparezcan del todo—no lo serán jamás en la Iglesia—, son, en ciertos aspectos, probablemente menores que en otros tiempos de la historia eclesiástica.

Todo esto, salvo mejor juicio, explica la actitud de la Santa Sede, bastante liberal, como se ha visto, en la admisión de la lengua vulgar en tantas partes de la liturgia para uso del pueblo; mientras que la misma Santa Sede ni siquiera insinúa —¡y con cuanta prudencia!—querer dispensar al clero del latín, incluso en la misma liturgia, para aquellas partes que miran por naturaleza, o al menos hoy, de hecho, están reservadas solamente al clero.

Por otra parte, es evidente que cuando se habla de la conexión entre la eficacia, especialmente de la eficacia didáctica de la liturgia sobre el pueblo y la lengua vulgar, hay que admitir muchos matices. Es superfluo refutar aquí la tesis protestante; admitido el *opus operatum* y el *opus operantis Ecclesiae* con todas sus consecuencias, es claro que esa tesis es radicalmente falsa. Pero, además, asistiendo el pueblo a la liturgia celebrada en lengua latina y cantando también en latín, incluso si no comprende el sentido de las palabras, sabe muy bien que en la liturgia se honra y se ruega a Dios, y esta sintonización de ánimo, aunque sea genérica y conceptualmente

---

medios—sea más que necesaria. Por volver al hecho a que se aludía al fin de la nota precedente, cuando grupos enteros del clero que tienen todavía la posibilidad de recitar el breviario con la nueva traducción de los salmos piden poderlo recitar en lengua vulgar para entender mejor lo que dicen, se puede conceder que esto no tiene nada que ver—o no debería tener nada que ver—con el movimiento litúrgico.

indistinta, puede bastar para salvaguardar el fruto esencial de la liturgia en cada uno de los individuos.

Más aún: la ignorancia del latín no impide la catequesis del pueblo en lengua vulgar ni el llegar a resultados muy notables en este campo. De tal modo que el conocimiento de la lengua, a lo sumo, puede ayudar y ayuda de hecho a la misma catequesis a crear esa sintonización de ánimo fundamental entre el pueblo y la acción litúrgica de la cual depende su fruto subjetivo en cada uno.

Finalmente, hay que guardarse bien de creer que la admisión de la lengua vulgar en la liturgia lo más que se pueda, haría menos necesaria o incluso notablemente menos penosa la catequesis que el clero ha de dar al pueblo. Pasado el primer efecto de novedad psicológica, sin una intensa catequesis nos encontraríamos de nuevo en el mismo sitio. Están muy mal informados aquellos que parecen creer que, por ejemplo, los anglicanos estén mejor instruídos en su religión que lo están los católicos ingleses. La misma comparación puede hacerse en otros países de religión mixta. Dos calvinistas franceses, que se interesan por la liturgia y son admiradores de la renovación litúrgica de los católicos, aun cuando aprobaban, naturalmente, un largo uso de la lengua vulgar, observaban, sin embargo, recientemente:

"Añadimos—más de cuatro siglos de experiencia litúrgica en lengua viva nos inspiran esta observación—que no basta hablar francés o alemán para ser entendidos. Cualquier lengua eclesiástica puede ser tan oscura e impenetrable como el latín para la masa de los fieles y especialmente para los infieles" [106].

Quiere esto decir que, en todo caso, el medio principal e indispensable para elevar al pueblo al nivel de la liturgia y obtener de él esa participación activa que sea también una sintonización de ánimo, es una intensa catequesis. La lengua viva es un medio no indiferente que puede ayudar; he aquí todo.

Esto hace comprender—y admirar—la actitud práctica de la Santa Sede. Se reconoce indiscutiblemente el valor de la lengua vulgar en la liturgia para conducir al pueblo a esa sintonización activa, lo más perfecta posible, con la acción litúrgica; mas no puede olvidarse la fuerza práctica del latín como expresión y eficaz factor psicológico, en el clero, de catolicidad y unidad en la Iglesia. Por esto, en esta hora del bilingüismo en la liturgia, se mantiene el latín para las partes que afectan más específicamente al sacerdote porque obra inmediatamente *in persona Christi* o se dirige más a Dios que a la asamblea *in persona Ecclesiae;* y se concede la lengua vulgar en aquellas

[106] J. M. DROIN y A. SENAUD, *Renouveau liturgique catholique et renouveau liturgique reformé:* Paroisse et Liturgie 38 (1956) p.12.

partes que tienen un carácter más directamente didáctico para el pueblo o, por su naturaleza, miran propiamente a él en la parte activa que ha de tomar en los ritos.

El canto litúrgico.

Para terminar, diremos algo sobre la cuestión del canto litúrgico. Esta cuestión, unida con la de la lengua, brota de las consideraciones siguientes: el canto litúrgico oficial y tradicional de la Iglesia desde los siglos IX-XI es el canto gregoriano en su forma actual, justamente considerado como el más religioso y no menos justamente recomendado y defendido por la autoridad eclesiástica [107].

Mas la naturaleza de la liturgia y el bien de las almas y no menos las insistentes exhortaciones de los mismos documentos pontificios requieren como sumo ideal la participación activa de todos los presentes en la acción litúrgica, especialmente mediante el canto de aquellas partes que, por su origen y naturaleza, están destinadas a ser cantadas por el pueblo, al menos alternando con la *schola*. Nadie pone en duda que en una asamblea litúrgica el canto en común es el medio principal para obtener esa participación activa comunitaria que se desea. Especialmente, en la Misa, las partes que, por su naturaleza, pertenecen al pueblo, son: el estribillo de la procesión de entrada o introito, el *Kyrie*, el *Gloria*, el *Credo*, el estribillo del salmo gradual, o gradual, el estribillo de la procesión del ofertorio, u ofertorio, el *Agnus Dei*, el estribillo durante la distribución o de la comunión o *Communio*.

Ahora bien, el estado actual del canto gregoriano interpone obstáculos muy serios a la consecución de ese ideal pastoral de participación activa de las masas populares; incluso aunque se limite exclusivamente al canto gregoriano del *Kyrie*, del *Gloria*, *Credo*, *Sanctus* y *Agnus Dei*. Los motivos esenciales de esta dificultad están en el hecho de que el pueblo no comprende la lengua y especialmente que esas partes, tal como se encuentran en el repertorio gregoriano actual, son, en la mayoría de los casos, muy difíciles para las posibilidades prácticas de los pueblos, hasta tal punto que requieren especialistas para su ejecución, ya que, en su forma actual, fueron compuestos para ser ejecutados por especialistas, aunque, por su naturaleza, litúrgicamente afectan a todo el pueblo [108].

No obstante esto, han existido esfuerzos considerables para

[107] Pío X, *Tra le sollecitudini:* cf. BUGNINI, *Documenta...* p.10ss.; Pío XI, *Divini cultus:* ibid., p.66ss.; Pío XII, *Musicae sacrae disciplina*, del 25 de diciembre de 1955.

[108] Naturalmente, esto vale todavía más cuando se trata de polifonía. Algunos insisten también sobre un tercer motivo: que el gregoriano no responde al gusto de hoy. Mas el gusto depende en gran parte de la educación y del hábito.

difundir el canto gregoriano en el pueblo; mas hay que comprobar que el fruto de tales esfuerzos es bien mísero en comparación con el ideal de la participación activa del pueblo en la liturgia. Hay, ciertamente, quienes insisten en que si todos los sacerdotes que tienen cura de almas se hubieran esforzado seriamente en este sentido, se hubieran superado todas las dificultades. Mas a esto responden los expertos en la cura de almas que están en contacto con el pueblo, que no es posible. Y hay que admitir que, cuando se trata de juzgar las posibilidades pastorales del pueblo, los expertos a quienes hay que consultar y escuchar son los que están en contacto con él y pasan su vida en el ministerio pastoral.

De este estado de cosas ha nacido en el movimiento litúrgico una fuerte corriente para resolver la situación por otros caminos. Nadie piensa en suprimir o en desfigurar el canto gregoriano como existe hoy, ni en negar que el ideal sería que todo el pueblo pudiera cantarlo. Todos conceden, además, que en ambientes escogidos y restringidos donde puede conseguirse este ideal, como en los monasterios y en los seminarios, la cosa tiene otro matiz. Como también que hay que enseñar al pueblo en cuanto es eficazmente posible—cosa sobre la que insisten los documentos pontificios—algunas piezas más fáciles del canto gregoriano, como los diálogos con el sacerdote y algún *Kyrie* o *Credo*.

Mas los pastores de almas profundamente influenciados por el movimiento litúrgico juzgan que esto nunca cambiará sustancialmente la situación actual respecto a la participación activa del pueblo en el canto litúrgico. Piensan que es cosa esencial al ideal de esta participación que el pueblo tome parte activa en el canto de la procesión de entrada, en el canto gradual, en el canto de la procesión del ofertorio, en el de la comunión, en los cantos de las procesiones litúrgicas, porque tales cantos, por su propia naturaleza, afectan al pueblo, mientras que en el repertorio gregoriano actual son inaccesibles, como todos reconocen sin dificultad.

Siendo esto así, los fautores del movimiento litúrgico pastoral piden que se tome otro camino: el de la creación, junto con el canto gregoriano y la polifonía clásica de la Iglesia (que han de seguir usándose como hasta ahora), de un canto en lengua vulgar, que sea al mismo tiempo religioso, litúrgico, popular, de hechura artística decente y que el pueblo pueda cantarlo en las funciones litúrgicas, observando las leyes que la Iglesia ha dado o dará en esta materia. Y, efectivamente, sobre ese camino se han dado pasos de gigante en aquellos países en los que el movimiento litúrgico ha echado hondas raíces. Antes hemos hablado de esto a propósito de las Misas rezadas

dialogadas con exhortaciones, lecturas y cantos en lengua vulgar.

La encíclica *Musicae sacrae disciplina* señala un importante paso en la aprobación y en el impulso dado a estos esfuerzos para la creación de un canto popular religioso-litúrgico, tanto en los países tradicionalmente cristianos cuanto en los de misión [109]. De este modo, se está actualmente en la fase de la creación de ese nuevo repertorio. Las disposiciones legislativas dan amplias facultades para usar estos cantos en las Misas rezadas, como antes se ha explicado, y en todas las funciones no propiamente litúrgicas. La única cosa que muchos favorecedores del movimiento litúrgico pastoral desearían es poder obtener la extensión a otras diócesis de la facultad de la Misa cantada con participación del pueblo con cantos en lengua vulgar, según el modelo del privilegio que gozan las diócesis alemanas y austríacas [110].

Se podría preguntar si esta tendencia del movimiento litúrgico pastoral y popular no incluye un peligro a la preeminencia que el canto gregoriano ha de tener en la Iglesia. No parece que deba admitirse fundadamente que el desarrollo del canto popular litúrgico, incluso si un día la suprema autoridad se dignase darle más amplio curso en la liturgia, como sucede precisamente en la Misa latina cantada, en la que el pueblo toma parte con cantos populares, minase la primacía del canto gregoriano en aquellos ambientes especiales y restringidos, como monasterios, conventos, seminarios, en los que hoy justamente reina en absoluto. En cuanto a los otros ambientes, los parroquiales y populares, no es posible hablar de una amenaza a esa primacía del canto gregoriano, pues en tales ambientes hace tiempo que no reina. Parece que en este caso el canto popular ocuparía un lugar vacío sin destronar a ninguno. Será difícil persuadir a un pastor de almas que esto, si se llega a realizar, llevaría consigo un serio inconveniente.

---

[109] N.3. Cf. *Enciclopedia litúrgica,* dirigida por R. Aigrain, trad. ital. Ed. Paoline (1957) p.1011ss.

[110] En este sentido se hizo una petición al congreso de Lugano de 1953. Cf. *La partecipazione attiva...* Atti p.38 n.3. Nótese que de la introducción en una región de la misa cantada con participación del pueblo también con cantos en lengua vulgar, como sucede en Alemania y en Austria, no se sigue necesariamente que en aquel territorio el canto gregoriano sea descuidado en ambientes como monasterios, seminarios, etc.; y ni siquiera que el pueblo en las parroquias no cante más que aquellos cantos gregorianos más fáciles que los fieles todavía comúnmente conocen en los países que no tienen tal privilegio. El ejemplo de Alemania y de Austria demuestra que semejantes consecuencias no son necesarias porque allí no se verifican. Los obispos y el clero—como es deseo de la Santa Sede, recientemente recalcado—tienen cuidado, no menos que los demás, de promover el canto gregoriano (cf. A. Storh, *La encíclica "Musicae sacrae disciplina" y el ministerio pastoral,* relación al congreso de Asís de 1956; cf. *Pío XII y la liturgia pastoral...* p.265ss.). Efectivamente, no es verdad que en Alemania y en Austria el canto gregoriano sea menos conocido y usado que en otras partes.

En el fondo, piénsese bien, todo el movimiento actual de reformas litúrgicas tiende, en gran parte, a la aceptación teórica y práctica de lo que podría llamarse el *principio de diferenciación.*

Quiere superarse con esto aquel modo de concebir las leyes litúrgicas en un medio ambiente de rígida universalidad indeferenciada en la que se corra el riesgo de no considerar bastante la diversidad de las situaciones concretas en las que se encuentra la vida eclesiástica.

Así, de frente a una forma de breviario única aplicable tanto a los monasterios como a las catedrales y al párroco, y que se recite en coro o fuera de coro, se tiende justamente a una mayor adhesión a las situaciones concretas, hoy tan diferentes entre sí, como son las de un monasterio, de un capítulo de canónigos, de simples sacerdotes que tienen cura de almas, de una recitación coral y de una recitación privada. De frente a la forma única y universal de los ritos de la Semana Santa realizados al menos por un sacerdote con diácono y subdiácono, hoy la reforma de la posibilidad de un *ritus simplex* para ser realizado sólo por un sacerdote y, recientemente, también de una forma intermedia de celebración con un sacerdote y un diácono sin subdiácono, ¿quién podrá dudar de la perspicacia de estas disposiciones precisamente porque se adhieren tan de cerca a las situaciones reales en las que se encuentran concretamente tantas y tantas parcelas del pueblo cristiano? Las cuales, sin estas providenciales disposiciones diferenciativas respecto a la ley precedente, demasiado rígidamente unitaria, se verían privadas, en buena parte, de los ritos litúrgicos por el motivo de no poderse encontrar en aquellas situaciones afortunadas en las que se encuentran otros.

El mismo principio de diferenciación se encuentra en las reformas realizadas o en aquellas a las que se encamina la Santa Sede en la cuestión de la lengua y del canto, y probablemente en la de las nuevas fiestas, nuevos patronos, nuevos doctores, etc,. en las que parece existir la tendencia feliz de concederlas más fácilmente a grupos y regiones que las desean sin imponerlas a toda la Iglesia.

Se trata siempre de una adhesión mayor de las disposiciones de la autoridad suprema a situaciones concretas diferenciadas. Es cosa bien conocida en la historia y en la filosofía del derecho que este proceso de diferenciación en el cuadro de una unidad señala siempre un progreso.

* * *

En conclusión, las reformas litúrgicas en curso señalan un fuerte avance del natural movimiento vital de la liturgia en

superación del *fijismo* postridentino, ocasionado por la reacción de providencial defensa de los inestimables tesoros litúrgicos de vida contra el vandalismo iconoclasta protestante. En esta fase de desarrollo no puede menos de admirarse la sabiduría de la Santa Sede, al mismo tiempo, audaz y prudente.

"De parte de la Iglesia, la liturgia actual lleva consigo una inquietud de progreso, pero también de conservación y de defensa. Vuelve al pasado sin copiarlo servilmente, y crea de nuevo, en las mismas ceremonias, en el uso del lenguaje vulgar, en el canto popular y en la construcción de las iglesias."

Y he aquí el ya repetido principio clave:

"Sería con todo superfluo recordar una vez más que la Iglesia tiene graves motivos para que se mantenga firmemente en el rito latino la obligación incondicional para el sacerdote celebrante de emplear la lengua latina y también para que el canto gregoriano, cuando acompaña al santo sacrificio, se haga en la lengua de la Iglesia" [111].

Pero sabemos que este principio clave excluye bastante menos de cuanto quisiera hacer creer algún extremista favorecedor de radicales cambios estructurales, así como los defensores indiscretos de la lengua vulgar en la liturgia y del nuevo canto religioso-litúrgico; sería de desear una larga comprensión de las verdaderas necesidades pastorales del pueblo. Sabemos también que aquel principio no excluye para el futuro ulteriores desarrollos y concede, sin reticencias, bastante más a nuevas estructuras, a la lengua vulgar y a un nuevo canto, de cuanto perecería a algunos extremistas defensores a toda costa de la pasada tradición del latín y del gregoriano en la liturgia. Hay que hacer notar que muchos de esos votos son hoy plena realidad.

EPILOGO

Misión de esta obra era iluminar la estructura teológica de la liturgia, considerada en su conjunto, haciendo ver cómo sólo este modo de verla manifiesta todo el sentido en visión sintética unitaria, aclarando su vivo armazón y como núcleo vital más íntimo partiendo del cual se desarrollan y en torno al cual convergen ordenadamente todas sus inmensas virtualidades de vida.

¿Cuál es, pues, este núcleo vital más recóndito de la liturgia que la encierra en sí y manifiesta sus riquezas? Es su mis-

[111] Discurso del 22 de septiembre de 1956. Cf. *Pío XII y la liturgia pastoral*... p.330.

ma naturaleza de ser un conjunto de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia. Si al fin de esta obra puede parecer tal afirmación demasiado banal y seca, basta reflexionar que se trata de la santificación que Dios en Cristo hace a la Iglesia y del culto, ante todo, de fe, de esperanza y, principalmente, de caridad, que la Iglesia, unida a Cristo y por medio de Él, ofrece a Dios, con tal dignidad y eficacia que, en virtud del *opus operatum* y del *opus operantis Ecclesiae*, trasciende toda otra dignidad y eficacia. Por lo cual la liturgia, en el tiempo que transcurre desde Pentecostés a la parusía, aparece simplemente como la historia sagrada, misterio de Cristo, realizada continuamente bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto, realización del sumo encuentro entre Dios y la humanidad en Cristo, punto de convergencia de toda la historia sagrada antecedente y punto de partida de la historia sagrada siguiente *donec veniat*.

Esta realidad es la que explica todo el concepto de la liturgia y ordena los elementos que la componen, como se ha explicado en la primera parte. Esta realidad es también la que hace comprensible el porqué y cómo se reflejan en la liturgia, como en un espejo, las grandes leyes de la economía de Dios en el mundo, como se ha mostrado en la segunda parte. Puesto que tal economía no es otra cosa que la historia sagrada, misterio de Cristo, no es ninguna maravilla que en la liturgia se reflejen las leyes supremas de esa historia en sumo grado.

Partiendo de ese núcleo vital se comprenden las relaciones entre liturgia y Biblia. La Biblia es el mundo de la historia sagrada, misterio de Cristo, en todos sus planos de desarrollo. El mundo de la liturgia, por lo mismo, no puede ser otro que el mundo de la Biblia concretizado y como concentrado, en todas sus dimensiones, bajo los signos sensibles de la santificación y del culto de la Iglesia.

Desde ese mismo punto de partida se comprenden las relaciones entre liturgia y fe. La fe, en efecto, se encentra toda en la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto. De este modo la liturgia no es otra cosa que la fe traducida vivida, y, en cierto modo—más indirecto que directo—, también enseñada, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia.

De esto se comprende también las relaciones de la liturgia con la teología, tanto con la teología teórica en general, cuanto con los diversos tipos históricos de teología. Siendo la teología en general el estudio científico de la revelación que se presenta, ante todo, como historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, toda teología que tiene debida cuenta de esta perspectiva no puede menos de encontrar y destacar en todo pasaje las dimensiones litúrgicas de su objeto. Por lo mismo, estará más o menos íntimamente unida con la liturgia, según que respete

más o menos fuertemente aquella perspectiva propia, en la que la revelación se presenta principalmente.

El mismo punto de vista determina, en último término, las relaciones de la liturgia con la espiritualidad como tendencia a la perfección cristiana del ser de la gracia santificante y del obrar de la caridad. Supuestas las condiciones necesarias de sintonización moral, en la liturgia, precisamente por ser historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, se realiza en grado sumo el encuentro de Dios que en Cristo santifica al hombre y del hombre que en Cristo ejerce la caridad de Dios, ofreciéndole en Él y por Él, en sumo homenaje debido a Dios creador y providente. Por lo cual la liturgia es, connaturalmente, el centro y el alma de toda tendencia a la perfección en el modo en que la Iglesia la propone oficialmente a sus hijos.

Finalmente, siempre porque la liturgia es la historia sagrada, misterio de Cristo siempre en acto, actuado continuamente en este tiempo desde Pentecostés a la parusía, bajo el velo de signos sensibles y eficaces de la santificación y del culto de la Iglesia, ella es, no menos connaturalmente, el centro de convergencia y la meta a la que tiende, así como, bajo otro aspecto, la fuente de que se deriva toda la actividad pastoral y misionera de la Iglesia. Efectivamente, ésta no quiere otra cosa que realizar y conservar el encuentro entre el pueblo y Cristo, el cual, por ser la liturgia lo que hemos dicho, se hace precisamente en sumo grado en ella y por ella.

De este modo aparece la liturgia como la mayor concretización, el centro de las relaciones entre Dios y el hombre en el tiempo que media desde Pentecostés a la parusía; el lugar privilegiado de los encuentros en Cristo entre Dios y la humanidad, donde convergen todas las criaturas del mundo infrahumano y angélico, toda la historia pasada, presente y futura; toda la fe, la Biblia, la teología, la vida espiritual, la vida pastoral y misionera de la Iglesia.

Ciertamente, semejantes afirmaciones no pueden menos de aparecer extremadamente exageradas, por no decir ditirámbicas, a quien jamás ha reflexionado seriamente sobre el hecho de que todo el mundo de las criaturas, toda la historia de la humanidad, toda la fe, la Biblia, la teología, la vida espiritual, la vida pastoral y misionera de la Iglesia no tienen otro centro de convergencia que la historia sagrada de las intervenciones de Dios en el mundo y la respuesta de las criaturas; historia sagrada encentrada en Cristo, como misterio de Cristo siempre en acto desde el origen del mundo hasta la consumación en la Jerusalén celeste. Las afirmaciones precedentes sobre la liturgia aparecerán, digo, inevitablemente exageradas a quien jamás ha re-

flexionado seriamente en este hecho. No a quien lo considera y lo tiene presente.

Al paciente lector que me ha seguido desde el principio, todo esto no ha de aparecer como un panliturgismo y un intento de absorber toda la vida de la Iglesia para reducirla a un ritualismo universal, o, en el mejor de los casos, a un monaquismo universal; sino simplemente una visión sintética de la realidad donde cada uno de sus elementos, sin absorciones indebidas ni simplistas reducciones, son considerados y ordenados a la luz de la realidad suprema del misterio de Cristo.

Quien ha descubierto que el misterio de Cristo se realiza en sumo grado en la liturgia, está persuadido de haber descubierto una gran fuerza dinámica de vida. Es un hecho que el esfuerzo del profundizamiento teológico, el fuerte interés por su vida espiritual y mística de los estudios de las mismas, el movimiento bíblico, el movimiento pastoral, el movimiento de la Acción Católica y el mismo movimiento misionero, manifestaciones tan características de nuestra época, se orientan en estos momentos en larga escala hacia la liturgia; del mismo modo que el movimiento litúrgico, a su vez, se une cada vez más íntimamente a estas manifestaciones de perenne y lozana vida en Cristo. La convergencia, por sí misma, es ya impresionante.

I. O. G. D.

INDICE DE AUTORES

Abbot, T. K., 337.
Agustín, S., 15, 34, 35, 36, 45, 47, 54, 62, 65, 69, 137, 186, 242, 243, 244, 280, 308, 327, 418, 450, 460, 539, 549, 550, 554, 565, 567, 568, 571, 572, 573, 575, 577, 578, 579, 661, 662, 774, 813, 820, 821, 822, 823, 824.
Aigrain, R., 55, 63, 859, 882.
Alameda, L., 872.
Alcuino, 201.
Alamo, M., 790.
Alarcia, D., 848, 871.
Allazio, L., 507, 508.
Alvarez, D., 506.
Amalario, 51, 552, 553.
Ambrosio, S., 45, 121, 221, 223, 224, 225, 269, 322, 376, 450, 460, 530, 550, 566, 567, 572.
Andrieu, M., 466, 481.
Anfiloquio, 554.
Anselmo, S., 186, 661.
Antonelli, F., 291, 868. 872.
Apolonio, M., 849.
Aristóteles, 28, 542, 548, 590, 592.
Arnaud, A. 508.
Arnobio, 82.
Arrondo, 859.
Arnou, R., 582.
Asensio, F., 455.
Assemani, G. I. y G. S., 507, 552.
Asterio de Amasea, 554.
Atanasio, S., 197, 450.
Atenágoras, 279.

Bannister, 326, 403, 408, 411.
Báñez, D., 506.
Baitmann, 514.
Barbel, J., 109.
Bardy, G., 872.
Barra, G., 826.
Bartoli, L., 64.
Basilio, S., 167, 212, 214, 554, 555, 573, 577.
Batanero, 574.
Battisti, D. E., 810.
Baud, M. L., 848.
Baumstark, 316.
Beauduin, L., 26.
Beda, S., 325.
Belarmino, R. S., 506, 507.
Beltrán Llera, A., 848.
Benito, S., 325, 618, 642.
Benedicto XIV, 231, 507.
Bergson, H., 179.
Bernabé, Seudo, 582.
Bernardo, S., 289, 616, 742, 751.
Bernini, G., 451, 452.
Bernoulli, C. A., 47.
Berthier, 513.
Bettencourt, S., 354, 355.
Betz, J., 109.
Bevilacqua, G., 63.
Billot, L., 514.
Blaise, A., 82.
Boismard, M. E., 345, 347.
Bona, L., card., 507.
Bonaiutti, E., 142.
Bondioli, P., 60.
Bonifacio, I., 520
Bonsirven, G., 314
Borella, 219.
Bossuet, G. B., 508.
Botte, B., 207, 317.
Boulard, F., 801.
Bouyer, 162, 329, 379, 773, 781, 826.
Brau, C., 507.
Brémond, H., 60 183, 693.
Brightman, F. E., 308, 318, 551.
Brilioth, Y., 821.
Brou, L., 653.
Bouette, E., 328.
Buenaventura, S., 16.
Bugnini, A. 467, 788 797, 861, 862, 863, 866, 872, 876, 880.

Cabasilas, N.. 551, 568,
Caillat, M., 231.
Callewaert, C., 32.
Cales, J., 456.
Camelot, T., 42, 43.
Campbell Bonner, 553.
Cano, M., 474, 503, 506, 527.
Capelle, B., 145, 220, 467, 519, 556, 572, 576, 645, 821, 847, 848.
Cappuyns, P. M., 486.
Carlini, A., 56.
Caronti, E., 26.
Carrière. F., 508.
Casel, O., 20, 34, 35, 82, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 172, 558.
Caspar, J., 298.
Casiano, 381, 460, 653, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 694.
Castellino, G., 449, 450, 461.
Catalani, G., 507.
Causse, A., 461.
Cayré, F., 744.
Cerfaux, L., 255, 297.
Cerulario, M., 524.
César, A., 445.
Charles, R. H., 368.

Charlier, C., 43, 419, 440.
Chatillon, J., 132.
Chenu, M. D., 541, 543, 547, 552, 709.
Chéry, H. Ch., 795.
Chevrot, Mons., 773, 849.
Cipriano, S., 25, 82, 123, 223, 240, 269, 305, 391, 573, 578.
Cirilo de Alejandría, S., 211, 233, 305, 308, 322.
Cirilo de Jerusalén, S., 374, 380, 550, 554, 575.
Clemente de Alejandría, 45, 205, 240, 279, 352, 380, 562, 582.
Clemente Romano, 195, 204, 205, 210, 240, 320, 582.
Cocleo, 507.
Codingtron, H. W., 552.
Coelho, A., 242.
Colomb, J., 841.
Colombás, G. M., 460.
Colosio, I., 698, 699.
Colson, J., 794.
Congar, M. Y., 143, 281.
Connoly, R. H., 551, 552.
Constantino, 63.
Coppens, J., 419.
Cornelio Papa, S., 391.
Costantini, C., card., 64.
Costantini, G., 64.
Costermanelli, T., 63.
Coune, M. 653.
Couturier, C., 34.
Crisógono de Jesús, 675, 694.

Dabin, P., 143, 144.
Daniel, Y., 781.
Danielou, J., 43, 317, 319, 351, 352, 354, 365, 367, 369, 374, 379, 380, 418, 419, 440, 441, 442, 457, 550, 557, 568, 569, 821, 826.
Daniels, A., 132.
De Bruyne, L., 448, 466.
Dechanet, J., 741.
Deden, D., 22.
De Féligonde, J., 849.
De Fraine, J., 455.
De Ghellinck, J., 81.
De Guibert, J., 529, 609, 619, 629, 639, 640.
Deissler, A., 459.
De la Taille, M., 169.
Delmais, J. H., 872.
De Lubac, H., 43, 419.
De Meester, E., 849.
Deneffe, A., 576.
Deogratias, 813.
Der Balyzch, papiro de, 220.
De Régnon, Th., 185, 186, 198, 201.
De Vries, W., 552, 564, 567.
Díaz de Tuesta, J., 871.
Diekmann, 794.
Díez, G., 859.
Didaché, 25, 26, 204, 205, 209.
Dídimo Alejandrino, 322.
Dídimo el Ciego, 554.
Diekamp, F., 514, 516, 524.
Dionisio Bar Salibi, 552.
Dix, G., 221, 240, 241, 259, 263.
Doelger, F., 82, 554.
Dohmes, 62.
Dolle, R., 554.
Doncoeur, P., 781, 782, 794, 801, 808, 871.
Dousselin, G., 848.
Doyere, P., 717.
Dreher, B., 821.
Droin, J. M., 785, 879.
Dullmann, H., 317.
Du Manoir, H., 232.
Dupont, J., 191.
Durin, W., 42.

Edelstein, H., 62.
Eichrodt, W., 84, 252, 455.
Eisenhöfer, L., 168.
Elipando, 574.
Elpidio de Volterra, 218.
Epifanio, S., 575.
Esser, P. W., 836.
Esteban de Lieja, 201.
Esteban, papa, S., 573, 578.
Eulogio de Alejandría, 554.
Eusebio de Cesarea, 554, 578.
Eustracio de Constantinopla, 575.
Everret Frame, J., 348.

Fabro, C., 45.
Federer, K., 467, 485, 486, 555, 556, 573, 578.
Felipe Neri, S., 693.
Félix de Urgel, 574.
Féligonde, 773.
Feret, H., 34.
Férotin, M., 43, 232, 383, 387, 389, 399, 403, 406, 408, 410, 414.
Filipo, 520.
Filtkaut, G., 109.
Filón Alejandrino. 419.
Firmiliano, 578.
Fischer, B., 450, 861, 872.
Fischer, E., 699.
Fittkau, G., 35.
Fitzengard, G., 317.
Fleischmann, I., 810.
Forcavell, A. M., 848.
Forget, J., 391.
Francisco de Asís, S., 616, 618.
Franquesa, A., 871.
Franz, A., 393.
Franzelin, J., 513, 516.
Frenaud, G., 871.
Friedriech, 818.
Froebes, J., 793.
Funk, 375, 395.

Gaboardi, A., 90.
García Gambin, C., 848.
Garrido, M., 143, 810, 871.
Gaudencio de Brescia, S., 554, 567.
Gautier, J., 620, 698.
Gazeau, R., 854.
Gelasiano, 305, 321, 324, 325, 386, 395, 396, 400, 403, 414, 455.
Gelasio, papa, 218.
Gelin, A., 461.
Gelineau, J., 859.
Gellinck, J., 34, 243, 541.

Gener, G., 508.
Gerbert, M., 507, 508.
Gerlier, P., cardenal, 862, 864.
Germán de Constantinopla, S., 551.
Germán de París, S., 552.
Gerold, Th., 62.
Gertrudis, Santa, 677, 695, 701.
Gidin, 801.
Godin, H., 771.
Goldbrunner, J., 842.
Goltzen, H., 810.
Gongar, M. S., 503.
Goossens, M., 785.
González, M., 838.
Goppelt, L., 439.
Gougnaud, L., 758.
Goza, 507.
Grabner, D., 661.
Grandcolas, G., 507.
Graciano, 539.
Gredt, J., 111.
Gregorio Bar, hebreo, 552.
Gregorio Magno, S., 327, 554, 605, 651.
Gregorio Nacianceno, S.. 321, 553, 579.
Gregorio Niseno, S., 45, 197, 554.
Groegaert, A., 841.
Guardino, R., 91, 290.
Guéranger, P., 642, 655.
Guido, 10, 682.
Guillet, J., 418, 419.
Gunkal, 449.

Habert, G., 507.
Had, 305.
Hamon, A., 760.
Hanssens, J. M., 530.
Harnack, A., 42, 517, 522.
Hausherr, I., 663, 664.
Hefele-Leclercq, 381, 391.
Heidegger, M., 179.
Hering, B., 800.
Hering, H., 530, 544, 821.
Hermes, 419.
Hernegger, B., 773, 801.
Hertling, G., 298.
Hervé, J. M., 514.
Herrera Oria, A., 836.
Herwegen, I., 291, 298.
Hesbert, R., 871
Heuschen, L., 808.
Hilario, S., 82, 450, 460, 565.
Hipólito Romano, 15, 188, 211, 216, 221, 226, 367, 375, 388, 553, 577.
Hocedez, E., 503.
Hoch, L., 42.
Hoepfner, M., 42.
Hofinger, P., 781, 785, 874.
Hoornaert, R., 573, 674, 694
Horner, G., 160.
Hourcade, R., 130.

Inocencio XII, 288.
Ignacio de Antioquía, S., 65, 196, 52.
Ignacio de Loyola, S.,
Ireneo, S., 15, 24, 144, 196, 221, 240, 279, 285, 297, 387, 390, 572, 577, 582, 809, 820.
Isidoro de Sevilla, S., 552, 553.

James, W., 142.
Jamet, A., 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 691, 692.
Jaspers, K., 179.
Jenny, H., 836.
Jiménez Luque, B., 848.
Joosen, J. C., 419.
Jerónimo, S., 15, 386, 460, 513, 555.
Jorge Bar Shakko, 552.
Jorge, obispo de los árabes, 552.
Juan Crisóstomo, S., 144, 217, 380, 385, 392, 550, 563, 575.
Juan Damasceno, S., 295, 549, 574.
Juan de Santo Tomás, 36, 506.
Juan de la Cruz, S., 472, 610, 619, 672, 674, 675, 676, 677, 694, 696, 697, 709.
Juan Diácono, 365.
Juan de Dara, 552.
Juan de Jerusalén, 550.
Juan de Valencia, 506.
Juan VIII, 875.
Justino, S., 144, 162, 210, 240, 261, 279, 310, 352, 364, 415, 559, 560.
Jugie, M., 574.
Jungmann, J. A., 172, 183, 205, 206, 210, 211, 218, 259, 263, 265, 276, 291, 302, 320, 818, 834, 836, 837, 847.

Kahlefeld, E., 871.
Kam-Merer, L., 848.
Kappler, E., 818.
Kellner, J., 785.
Kemmerer, L., 809.
Killy, H. E., 42.
Kirsch, C., 159.
Klauser, Th., 42, 63, 291, 571.
Kleinknecht, 42.
Koch, L., 43.
Kohlhaas, 552.
Kollwitz, J., 42, 43.
Korolevskij, 872.
Kowalski, N., 785, 873.

Labourt, H., 552.
Lancelot C. Shepard, 873.
Lactancio, 367.
Le Bras, G., 800.
Leclercq, H., 213, 849.
Leclercq, J., 755, 758.
Lecuyer, 143, 144, 794.
Lefebvre, G., 655.
Lefort, L. Th., 554.
Lentini, A., 460.
Léonard, P. M., 56, 60.
León XIII, 410, 412.
León Magno, S., 144, 384, 385, 402, 404, 520, 554, 557.
Leoniano, 305, 326.
Lepin, 451.
Lercaro, G., cardenal, 63, 697, 801, 808, 858, 859, 860, 870, 872.
Lessio, L., 506.
Lestrignant, P., 439.

Lewyer, J., 134.
Liégé. A., 826, 829.
Loehrer, 571, 821.
Loontjens, P., 849.
López, J., 759.
Lottin, O., 127, 128, 129, 131, 132.
Louvel, F., 826.
Löw, G., 483.
Lowe, 408.
Lubienska de Lenval, H., 848.
Lyonnet, S., 325.
Lugano, congreso de, 882.

Mabillon, 507.
Maertens, Th., 456, 808, 850, 862, 868, 873.
Maestre, J., 773.
Maldonado, 507.
Malone, E., 354.
Mangenot, E., 329, 350.
Manjón, A., 838.
Mansi, 466.
Manual Toledano, 807.
Marcotte, E., 503.
María de la Encarnación, ursulina, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 691, 692, 694, 695.
María Laach, congreso de, 866, 870, 871.
María Ida, sor, 848.
Mariani, G., 63.
Maritain, 56.
Marmion, C., 615, 655.
Marou, H., 328.
Marsh, H., 109.
Marsili, S., 415.
Martène, 507, 553.
Martinet, A., 131.
Martimort, A. G., 794, 849, 856, 862, 866, 868.
Masure, E., 36, 698.
Matilde, Sta., 695 728.
Máximo Confesor, S., 551, 568.
"Mediator Dei", 113, 115, 121, 123, 139, 145, 151, 152, 153. 154, 181, 244, 246, 247, 250, 621, 628, 629, 630, 631. 632, 638, 639, 644, 654, 662, 855, 856, 862.
Medina, B., 506.
Melitón de Sardis, 553.
Menges, H., 42, 43.
Mennesier, I., 183, 667, 700.
Mercati, G., 201.
Messerschmidt, F., 874.
Meyer, R., 254.
Michel, A., 35, 90, 91, 566.
Michonneau, G., 779, 801, 849.
Mignone, M., 382, 858,
Millet, G., 242.
Milne, 305.
Minucio Félix, 352.
Mohlberg, C., 26, 43, 201, 382, 392, 397, 573, 574.
Molina, 506.
Moos, 169.
Morin, G., 507, 866.
Moisés Bar Kepha, 552, 564.
Muratori, L. A., 507, 508.
"Musicae sacrae disciplina", 859, 860, 861, 874, 882.

Nácar-Colunga, 455, 459.
Narsete de Edessa, 551.
Nasali Rocca, cardenal, 872.
Nautin, P., 220.
Nierbagall, A., 821.
Noirot, M., 853.
Novaciano, 188.
Núñez-Garcilaso, 265.

Odilón, 306.
Oppenheim, Ph., 240. 398, 467, 515, 605.
Optato de Milevi, 82, 572, 573.
Orígenes, 15, 45, 144, 188, 240, 268, 322, 352, 450, 460, 547, 558, 560, 561. 562, 563, 568, 573, 577, 579, 582, 820.
Oesterley, W. O. E., 320.
Ortolan, T., 350.
Oster, H., 836.
Otto, 142.

Pablo V, 807.
Palacios, M., 872.
Paquier, R., 785.
Parsch, P., 655, 794, 836.
Pascual Juan, A., 781.
Paulon, I., 769.
Pedro de Ledesma, 506.
Pedro Lombardo, 566.
Per Lundberg, 322.
Perrone, G., 513.
Pesch Chr., 514, 516.
Petavio, D, 506.
Petersdorf, E. v., 394, 411.
Peterson, E., 321, 322, 323, 325, 581.
Pichard, J., 64.
Pichard, R. M., 808.
Pierret, R., 836.
Pinsk, J., 298.
Pinto, P. M., 467, 556.
Pío IX, 483, 498.
Pío X, 799, 889.
Pío XI, 467, 770, 862, 880.
Pío XII, 481, 628, 632, 636, 637, 639, 699, 769, 785, 798, 807, 809, 834, 857, 864, 867, 868, 870, 876, 880, 882, 884.
Piolanti, A., 143, 144.
Pirandello, 100.
Plinio el Joven, 158.
Plotino, 45.
Poleman, P., 503,
Policarpo, S., 196, 307.
Pontifical Romano, 171, 284.
Poncio, diácono, 307.
Portier, S., 219.
Prado, G., 872.
Prandi, 56.
Presker, 30.
Próspero de Aquitania, S., 555, 574.

Quasten, J., 43, 210, 382.
Quodvultdeus, 370.

Rábano Mauro, 553.
Rabeau, J., 872.

Rahner, K., 871.
Rahner, U., 42.
Raitz von Frentz, E., 26.
Ranwez, P., 848.
Raule, A., 64.
Rausch, Ch., 789.
Recheis, A., 323, 355.
Régamey, P. R., 55, 63.
Reitzenstein, 109.
Renaudot, E., 597.
Retit, A., 818.
Richelmy, C., 801.
Righetti, M., 15, 83, 85, 86, 218, 219, 222, 227, 261, 264, 267, 304, 305, 306, 307, 317, 320, 326, 365, 371, 376, 383, 385, 389, 391, 392, 396, 397, 507, 552.
Ripalda Martínez de, 506.
Ritual Romano, 283, 284, 299, 301.
Rivière, J., 355.
Roatta, I., 801, 808.
Roberts, C. H, 220.
Roguet, A. M., 26, 36, 92, 181, 530, 532, 808, 826, 836, 852.
Romeo, A., 26.
Roques, R., 35, 551, 568.
Rossi, U., 841.
Rousseau, O., 789.
Ruch, C., 387.
Rufino, 15.

Talaville, S., 218, 219, 551.
Salmanticenses, 506.
Salmón, P., 450.
Santiago Bar Sakko, 552.
Sánchez Aliseda, 794.
Sardi, V., 498.
Sansens, L., 514.
Sartre, P., 179.
Saturnino de Tolosa, 307.
Sauras, E., 143.
Sauvage, J., 848.
Sauvagot, P., 808.
Scheeben, J., 516.
Schillenbeeckx, H., 532, 558, 561, 565, 571.
Schilier, H., 813.
Schmidt, K. L., 30, 144, 254.
Schneider, J., 30, 144.
Schreibmayr, F., 842.
Schuermann, H., 871.
Schulte, H., 298.
Schultze, B., 871.
Schuster, I., cardenal, 655.
Schwally, Fr., 460.
Senaud, A., 785, 879.
Serapión, eucologio o sacramentario de, 216, 263, 320, 388.
Serpilli, B., 355, 401.
Seudo Dionisio, 45, 272, 551, 552, 568, 584, 616.
Sickenberger, J., 554.
Siffrin, P., 213.
Simeón de Salónica, 551, 568.
Simó, 507.
Smit, J., 254, 329, 873.
Snoeks, R., 504.
Soenghen, G., 22, 109.
Sófocles, 100.
Sofronio de Jerusalén, 551, 554.
Solano, J., 305, 380.
Sor María Ida, 848.
Spadafora, F., 253.
Spicq, C., 19, 136, 149, 235, 239, 303, 560.
Spülbeck, A., 781.
Staehlin, R., 72.
Staehlin, W., 830, 836.
Steimann, J., 295.
Stenzel, A., 26.
Storh, A., 861, 882.
Studer, B., 574.
Suárez, F., 506.
Suquía, D. A., 848.

Sanquerey, A., 514, 515, 517.
Tellenbach, B., 571.
Teodoro de Mopsuestia, 369, 375, 550, 563, 568.
Teresa de Avila, Santa, 472, 619, 672, 674, 676, 691, 694, 696, 697, 743, 744, 745, 747, 748, 749.
Tertuliano, 15, 82, 188, 205, 240, 267, 268, 279, 284, 305, 321, 323, 364, 375, 376, 394, 415, 550, 565, 567, 572, 577, 578.
Thils, G., 281.
Thomassin, L., 507.
Tiburcio, S., 544.
Timiadis, E., 786.
Tilmann, Kl., 781, 842.
Tito de Bosra, 554.
Toledo, F., 506.
Tomás de Aquino, Santo, 36, 39, 49, 52, 58, 68, 80, 86, 89, 92, 112, 116, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 168, 170, 171, 186, 273, 469, 492, 493, 496, 504, 506, 525, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 571, 580, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 592, 594, 596, 598, 666, 667, 834.
Tomás de Lemos, 506.
Tondelli, L., 19.
Tonolo, F., 795.
Tournay, P., 449.
Trambelas, P., 786.
Trathmenn, H., 254.
Travers, C. M., 73, 530, 532, 849.
Trinidad, J. T., 22.
Trombelli, G. C., 508.
Turchi, N., 47.
Tyrrell, G., 142, 487.

Vagaggini, C., 574, 820.
Valcam, M. F. de, 265.
Van Bekkum, G., 781, 785, 874.
Van den Eynde, D., 15, 566.
Vanderbroucke, F., 351, 871, 872.
Van der Leeuw, G., 56.
Van der Meer, F., 821.
Van Doren, R., 871, 872.
Van Noort, G., 514, 516.
Vasquez, 506.
Verhaegen, Ph., 849.
Veys, A., 849, 871.

Vicente de Paúl, S., 618.
Vigilancio, 573.
Vilanova, J., 112.
Vilariño, 838.
Villet, J., 674.
Von Balthasar, H., 80, 109, 560, 569.
Von Rad, G., 451, 460.
Vries, W., 35.

Wagenwoort, A. H., 571.
Wagner, G., 55.
Waszink, 352, 419.
Weber, 857.
Weisberger, 852.
Weisemann, 821
Wendland, 355.
Wengener, 550.
Weskamm, G., 781.
White, V., 492.
Wiezen, Th. C., 455.
Will, R., 48, 69, 70, 71, 793.
Willms, H., 42, 45.
Wilson, 43, 224, 368, 369, 374, 375, 377, 379, 382, 386, 388, 392, 395, 398, 400, 403, 408, 410, 414.

Young, K., 849.
Yung, 142.

Zaccaria, F. A., 466, 467, 509, 510, 511, 512.
Zenón de Verona, S., 554, 567.
Zerwick, M., 344.
Zósimo, 520.

INDICE ANALITICO

Acción: la liturgia como acción sagrada, 259ss., 285, 469; liturgia a. sagrada en relación con la situación concreta y personal de los que en ella participan, 445; a. litúrgica y gracia, 544.
Acción Católica y sacerdocio universal de los fieles, 143.
Actitudes corpóreas como signos en la liturgia, 54.
Actividad: toda a. humana de suyo honesta es santificada por la liturgia, 289; a. extralitúrgicas consideradas y vividas en la espiritualidad litúrgica como medios ordenados a la liturgia y como efectos derivados de ella, 633s.
Adán: figura de Cristo, 439; el cual es el nuevo Adán, 254; nuestra solidaridad con A., 252.
Adaptabilidad de la liturgia a las diversas necesidades, 290ss.
Adopcionismo español y liturgia, 574.
Adopción como hijos de Dios y espiritualidad, 613s.
Adoración, debida sólo a Dios y a Cristo, 135ss.
Adviento-Epifanía: la cuádruple dimensión del significado del ciclo litúrgico de A.-E., 95; objeto propio de este ciclo, 95, 173; sus relaciones con el A. T., 173; su estructura cristológico-trinitaria, 227 (96); ciclo de A.-E. y los ángeles, 326; y la lucha contra Satanás, 402; y los ejercicios espirituales, 656; cómo interpreta la liturgia en ese período las profecías mesiánicas de Isaías, 424, 432ss.
Afecto: en la liturgia, 276, 287-292, 626s., 648.
Agua bautismal: sentido cristológico-trinitario de la bendición de la fuente y del agua, 227; a. b. y los ángeles, 321; sentido antidemoníaco de la bendición del a. b., 376; a. *lustral*: exorcismo sobre el a. l. y reconsagración del mundo infrahumano al servicio de la vida divina, 300; el a. l. y lucha contra Satanás, 394-96; *la gota de agua en el vino en el ofertorio de la Misa,* su significado según Santo Tomás, 537s.
Alegoría y tipología: su diferencia, 419.
Alegorismo escriturístico y patrístico: su recta interpretación, 37, 417ss., 422, 557s.; su diferencia del a. helenístico, 418-19; a. medieval, 51; 547 (53). (Véase *Símbolo y simbolismo.)*
Alma y cuerpo en la revelación, 278-81; en la liturgia, 281-84.
Almas del purgatorio: comunión con las almas del purgatorio en la liturgia, 302-6; ofrenda del sacrificio de la Misa y obras piadosas hechas por las almas del purgatorio, 304.
Alpinismo: bendición de los alpinistas en el ritual, 289.
Altar: sentido cristológico-trinitario de la consagración de un a., 228; en la antigüedad estaba colocado de una forma bien visible a los asistentes, 260; a. celeste en las liturgias, 271.
Ambrosiana: liturgia a. y la epiclesis para la venida del Espíritu Santo en la Misa, 219.
Amén: ratificación del pueblo fiel, 260.
Amor: cómo entiende la liturgia los textos del A. T. que inculcan el amor de Dios para con el hombre y el amor que el hombre debe tener a Dios y al prójimo; a. de Dios para con nosotros y amor nuestro para con Dios y para con el prójimo y la historia sagrada según San Agustín, 822; a. como incesante homenaje de alabanza y de acción de gracias a Dios en la vida encentrada sobre la liturgia, 722. (Véase *Caridad, Virtudes teologales.)*
Anáfora: significado general, 161; a. y misterio de Cristo, 161; anáforas orientales, 162; a. de San Basilio y la cuádruple dimensión del signo litúrgico, 162-168; estructura cristológico-trinitaria de las anáforas y del canon romano, 214-15.
Anakephalaiosis: 297 (39).
Anamnesis, 215.
Angeles: unidad de nuestro mundo con el mundo angélico según el A. T., 311-14; los a. según el A. T. forman la corte celeste de Dios y son sus ministros en el mundo, 313; los a. alaban a Dios, 313; diversas categorías de a. en el A. T., 313; los a. según la teología judía posterior, 314; unidad de nuestro mundo con el mundo angélico según el N. T., 314; el a. del Señor, 315;

[Angeles]
a. y liturgia: el a. del sacrificio, 316; presencia de los ángeles en la Misa, 318-21; a. y bautismo, 321ss.; a. y penitencia, matrimonio y ordenaciones, 323; a. y liturgia de los enfermos, 323; a. y oficio canónico, 324; a., bendiciones y consagraciones, 325; desarrollo del culto de los ángeles, 325; a., fieles y Jerusalén celeste, 302-3; fiesta de los a. y la historia sagrada, misterio de Cristo, 175; a. y lucha contra Satanás, 240, 241; a. y liturgia en Santo Tomás, 544; a. y liturgia en Santa Gertrudis, 718-731; culto de San Miguel, 326; San Miguel Psicopompo, 355.
Angelología: tratado de los angeles y liturgia, 597.
Antiguo Testamento: *Nuevo Testamento*: unidad, 416; relaciones tipológicas, 437 ss.; el culto del A. T. prefigurativo del culto cristiano, del culto de la Jerusalén celeste y de Cristo, 134ss., 235, 238; A. T. y *liturgia*: modo en que la liturgia entiende los textos del A. T. que utiliza, 223-42; textos del A. T. que hablan de Dios en la unidad de su naturaleza usados por la liturgia, 199; A. T. y Misa, 161; A. T. y el canon romano, 161; A. T. y ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía, 173; A. T. y ciclo litúrgico de Septuagésima-Pentecostés, 174; A. T. y unidad entre el hombre y criatura infrahumana, 293; A. T. y ángeles, 311; A. T. y gnosis, 580; A. T. y explicación de los sacramentos cristianos y de las fiestas cristianas en los Padres, 568 (66); teología del culto del A. T., especialmente de los sacrificios, de los sacramentos y de las observancias sagradas en la *Suma* de Santo Tomás,
Antitypos, 439.
Antropología: los temas antropológicos en la liturgia, 647; el tratado de la a. teológica y la liturgia, 598.
Año litúrgico: homilías sobre el año litúrgico en el período patrístico, 553s. (Véase *Ciclos litúrgicos.*)
Aperitio aurium o rito del éfeta, 374.
Apologética: función apologética de la teología secundaria respecto a su función irénica, contemplativa, 526s.; necesidad de la a. tradicional no obstante el conocimiento por connaturalidad, 494s.; el ideal positivo-escolástico de la a. de las fuentes en teología, 516-18; exagerada preocupación a. de la positivo-escolástica, causa del lugar insuficiente que da a la liturgia en la síntesis teológica, 522-530; la función a. y la función irénica en toda ciencia y la cuestión de la liturgia en teología, 593; a., revelación y predicación, 815s.; a. y catecismo, 814. (Véase *Arrianismo, Modernismo, Pelagianismo, Semipelagianismo, Protestantismo.)*
Apologías de la Misa, 264 (22).
Apostolado externo y liturgia, 773-785.
Apóstoles: misión de los apóstoles como lucha contra Satanás, 337ss.
Apostolicidad: de la liturgia en las opiniones de los Padres, 467 (4), 529, 572 (71), 575-580; a. de una doctrina demostrada por la liturgia en los teólogos positivo-escolásticos, 518s., 523.
Apotaxis, 376 (18).
Apropiaciones trinitarias y la fórmula "a, per, in, ad", 193.
Arca: de Noé, figura del bautismo, 439; a. santa del A. T., figura de Cristo, de las iglesias cristianas, de los fieles cristianos, de la Iglesia, 456-57.
Arqueologismo y liturgia, 688.
Arquitectura y liturgia. (Véase *Arte.)*
Arrianismo: uso de la liturgia en la controversia arriana en general, 199-200, 470, 509; influjo de la polémica antiarriana en el modo de considerar la Trinidad en los Padres, 197; en la conclusión de las oraciones, 205ss.; en las anáforas, 217; en las doxologías litúrgicas orientales, 209-213; en la doxología del canon romano, 213; en las doxologías occidentales medievales, 213; carácter antiarriano de la fiesta de la Santísima Trinidad, 231ss.; los arrianos interpretaban según sus propias opiniones la antigua regla por la cual toda oración litúrgica debía ser dirigida al Padre por Cristo, 201 (26),
Arte como signo en la liturgia, 55-65; concepto de a. y de placer estético, 53-58; a. y moralidad, 58s.; a. religioso: noción, posibilidad, condiciones, 58-60; a. litúrgico: noción, condiciones, 60-65; interpretación litúrgica de la Escritura y arte antiguo, 448.
Asamblea litúrgica, su significado teológico, 97. (Véase *Ekklesia.)*
Ascensión como triunfo sobre Satanás, 406ss.
Ascesis: investigación del aspecto ascético de la liturgia, 16ss.; a. y mística como principio iluminativo de la lectura cristiana y litúrgica de la Biblia, 420; aspecto ascético de la tendencia a la perfección cristiana, 608s.; a. y espiritualidad litúrgica, 643-671; punto de vista ascético en el interés de los Padres por la liturgia, 555; purificación ascética y espiritualidad litúrgica en la vida de Santa Gertrudis: compunción, 715s.; purificación de la liturgia en la vida de Santa Gertrudis, 716; esfuerzo ascético, consciencia de la gracia y liturgia, 721; amor como incesante homenaje de alabanza y de acción de gracias, 722. (Véase *Mística.)*
Ascética y mística y enseñanza de la liturgia, 603.
Asunción de la Virgen: definición de de la A., 497; A. y prueba histórica, 524 (46); la explicitación

[Asunción]
de este dogma hace entender más profundamente el *Magnificat*, 444; diversos grados empeñativos de la fe en la fiesta de la A. en distintas épocas, 465, 479.
Audientes: ritos sobre los audientes y la lucha contra Satanás, 365.
Autoridad de la liturgia en las cosas de fe y en teología: la liturgia como *auctoritas* en el cuadro de la *quaestio* y del método *sic et non* a través de la teología de Santo Tomás, 541s.; a. de la liturgia y su uso polémico en los Padres, 565s.; a. de la liturgia en los Padres y el concepto de tradición como centro de su metodología y criteriología teológica, 576; a. de la liturgia en Ferrone, 511; reglas teoréticas para determinar en cada uno de los casos la a. de la liturgia en las cosas de fe y en teología, 475ss. (Véase *Liturgia como "locus theologicus praestans".*)
Ayuno: y la lucha contra Satanás, 342s.; a. y Cuaresma, 669; cómo la liturgia comprende los preceptos del ayuno en los textos del A. T., 431; a. eucarístico según Santo Tomás, 539.

Bautismo: rito bautismal como signo, 52, 64; la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos en el b., 81-83; b. *sacramentum*, juramento, 82; b., paso del mar Rojo y arca de Noé, 82; b. *in Spiritu*, 29; carácter bautismal y culto, 138ss.; b. y santificación de los sentidos en la *signatio crucis*, 283ss.; b. y eucaristía, 169ss.; estructura cristológico-trinitaria del b.: rito antiguo, 220ss.; forma antigua, 222; práctica romana actual, 222ss.; valor comunitario y eclesial del b. en el rito antiguo y en el actual, 266; b. y ángeles, 231; y lucha contra Satanás, 328, 363-77; y restauración de la vida infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 300; tipología del b. en la liturgia, 441; apostolicidad del rito bautismal en su núcleo esencial, 419; b. como *mysterium*, 563; b. de los niños para la remisión de los pecados y liturgia, 478; controversia sobre la validez del b. de los herejes y liturgia, 473; tratado del b. y liturgia en la *Suma* de Santo Tomás, 537; b. en el ritual latino-italiano de la diócesis de Lugano, 809 (9).
Bautisterio: su decoración antigua, 376 (86).
Benedictinos: espiritualidad benedictina y espiritualidad litúrgica, 611, 639-643; movimiento litúrgico y b., 642; cuadro externo de la espiritualidad benedictina en el caso de Santa Gertrudis, 710-712.
Bendiciones: de un abad y Misa, 172; b. de cosas y reconsagración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 95, 300; b. y ángeles, 324ss.
Biblia y liturgia, 415-464. (Véase *Escritura.*)
Bilingüismo en la liturgia, 875, 879.
Bizantina: Misa y *cheroubikon*, 318; liturgia de presantificados, 318.
Breviario: y meditación en el ambiente de la espiritualidad litúrgica, 654; votos y tendencias para la reforma del b., 781; breviarios de los fieles, 809. (Véase *Oficio divino.*)

Calendario: votos para la reforma del c., 871.
Cámara nupcial: bendición de la c. n., 303.
Canon romano: y la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos, 167; doxología final del c. r., 213; estructura cristológico-trinitaria del c. r., 217ss.; el c. dicho en voz baja, 265.
Canto: medio excelente para expresar y crear el sentido comunitario de la participación activa en la liturgia, 55, 797; sus ventajas y sus peligros para elevarse a Dios en la oración litúrgica según San Agustín, 61; literatura sobre el pensamiento de los Padres sobre el canto litúrgico, 60 (60); exigencia comunitaria del canto litúrgico, 63; partes cantadas de la Misa que se refieren al pueblo y, por desgracia, se han hecho difíciles de ejecutar y se han reservado sólo a la *schola cantorum*, 64, 265, 880; antiguamente en la Misa las partes cantadas o leídas *ex officio* por un ministro no las leía el celebrante, 265; c. litúrgico según Santo Tomás, 540; c. litúrgico y experiencia mística según Casiano, 679ss.; íd. según la Venerable María de la Encarnación, 688ss.; íd. según una encuesta del P. Poulain, 694 (88); ídem según Santa Gertrudis, 714, 718, 761; recitación y canto de los salmos y experiencia mística, 693; c. religioso popular y paraliturgias, 697s.; dotes requeridas para que un canto sea litúrgico, 858; cantos religiosos italianos de inspiración gregoriana, 858; ídem españoles, 859 (70); c. polifónico y liturgia, 857s.; c. gregoriano y posibilidad de que participen en él activamente las masas populares, 857s.; Misa leída con cantos, 858; Misa dialogada con exhortaciones y cantos en lengua vulgar, 858; preparación y ejecución religiosa del canto litúrgico, 852 (59); c. del *communio*, 870; la cuestión actual del canto litúrgico, 880s.; valor pastoral del canto gregoriano, 880; el c. vulgar litúrgico, 881; ac-

[Canto]
titud de la S. Sede en la cuestión del canto en lengua vulgar, 874. (Véase *Arte como signo litúrgico*, 55-65.)
Caracteres sacramentales y culto cristiano, 138-142.
Caridad y liturgia, 470; c., fe y esperanza en acto en la acción litúrgica en el cuadro de la virtud de religión, 657s.; ¿qué cosa es más perfecta, dedicarse a las obras de c. o a la liturgia?, 773-778. (Véase *Amor, Virtudes teologales.)*
Carne: su importancia en la vida espiritual, 572 (75).
Cartas pascuales de los obispos de Alejandría y liturgia, 554.
Catecismo a los niños y liturgia, 837-848; la cuestión actual del c. y las críticas hechas al c. tradicional, 840s.; solución para la encentración del c. sobre la historia sagrada, 839-841; ejemplo del nuevo catecismo alemán, 841s.; la liturgia en este nuevo c., 843s.; centros y revistas sobre el catecismo, 837 (43); literatura sobre los c. de espíritu litúrgico, 841.
Catecumenado y lucha contra Satanás, 365-376; c. y liturgia en la positivo-escolástica del siglo XVIII, 510.
Catequesis: la c. bíblica de la Iglesia es esencialmente la lectura y la interpretación litúrgica de la Biblia, 447; c. bíblica y movimiento litúrgico en la obra del P. Pío Parsch, 789; eficacia catequística de la liturgia en cuanto catequesis de acción comunitaria, 531s., 779; la c. litúrgica, misión importante de la pastoral litúrgica, 802s.; la c. litúrgica directa, 805s.; traducciones de los textos, 809; predicación general y espíritu de la litúrgica, 810s.; catecismo y liturgia, 812-847; obras mistagógicas principales de la catequesis de los Padres a los catecúmenos, 549s.; c. litúrgica en las homilías sobre las fiestas en el período patrístico, 553s.; interés catequístico de los Padres por la liturgia, 555; c. de la Misa en la obra del cardenal Lercaro *A messa, figlioli!*, 858; c. y lengua litúrgica, 876s.; c. y *kerygma* en el Nuevo Testamento y en la tradición patrística, 817-826; la historia sagrada como objeto principal de la catequesis: por la naturaleza de las cosas, 815-818; según la tradición patrística, especialmente según San Agustín, y hasta el siglo XII-XIII, 820-826; c. y predicación general, 810; c. y reordenación de las lecturas bíblicas en la liturgia, especialmente de los domingos después de Epifanía y después de Pentecostés, 871; c. litúrgica y paraliturgias, 848-852.
Ceremonias: y el objeto de la ciencia litúrgica, 3; c. como signos sensibles, 27; la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos en las c., 87-89; las c. justificadas por el carácter cósmico plenario de la salvación, 281; c. en el uso de los sacramentos y teología en los positivo-escolásticos del siglo XVIII, 510s.; la apostolicidad de las c. del A. T. según Santo Tomás, 534; c. y controversia protestante, 507; ejecución esmerada y digna de las c., medio poderoso para hacer penetrar el espíritu de la liturgia, 852 (59).
Cheroubikon, canto de la liturgia bizantina, 318.
Ciclos litúrgicos: su significado general, 172-75; objeto propio y cuádruple dimensión del significado general de los ciclos Adviento-Epifanía y Septuagésima-Pentecostés, 95, 172ss.; significado general del santoral (ciclo mariano, ciclo de los ángeles, ciclo de los santos), 175; significado cristológico-trinitario de los c. l., 228s.; c. l. y ángeles, 325ss.; y la lucha contra Satanás, 401-413.
Ciencia: concepto de c., 588; c. y gnosis, 589; la teología como c. y las relaciones entre teología y liturgia, 589s.
Ciencia litúrgica: modo de concebir su naturaleza y su enseñanza, 3-8, 599-605.
Cilicio sobre el cual debía estar el catecúmeno en Siria durante el examen para ser inscrito entre los competentes, 368.
Circuncisión: su significado según Santo Tomás, 540.
Ciudad: la lucha entre la c. de Dios y la c. de Satanás en la liturgia, 328-414.
Clero y movimiento litúrgico, 8, 499, 799s.
Colectivismo y liturgia: véase *Comunidad, Individuo.*
Comisión para la reforma general de la liturgia en las Congregaciones romanas, 865s.
Commendatio animae: su significado cristológico-trinitario, 227; su carácter antidemoníaco, 389s.
Communio (antífona): votos para que sea cantada por el pueblo a modo de salmo antifonado durante la distribución de la comunión, 870.
Communicantes del canon romano: significado, 308.
Competentes: ritos antidemoníacos sobre los competentes, 368-376.
Completas y la lucha contra Satanás, 412.
Compunción: en la tradición espiritual antigua, 618; en la liturgia, 626, 663; c. y la experiencia mística según Casiano, 680; c. y liturgia en Santa Gertrudis, 715.

Comunidad: la liturgia y la ley de la salvación en comunidad, 247-270; la salvación en c. según la revelación, 251-256; c. e individuo en la religión de Israel, 252s.; Iglesia y ley de salvación en c., 256-258; la ley de la salvación en comunidad y el encuentro entre Dios y los hombres en un régimen de signos, 67s.; la naturaleza comunitaria de la Misa, de los sacramentos, del oficio divino en la expresión ritual: historia y actualidad, 259-270; espiritualidad litúrgica como espiritualidad comunitaria, 623s.; individuo y comunidad en la liturgia, 73s., 247, 256-258, 269; en la pastoral, 768. (Véase *Individuo.)*

Comunidad religiosa y liturgia, 847s.

Comunión eucarística: bajo las dos especies, 510; en la antigüedad no se concebía la asistencia a la Misa sin la comunión, 260; c. fuera de la Misa; importancia de la primera comunión de los hijos respecto al fin del matrimonio, 168s.; c. diaria, bajo una especie, su distribución por el diácono según Santo Tomás, 537s.

Comunión de los santos y liturgia, 302, 311.

Comunismo: importancia de la liturgia en función anticomunista, 780s.

Comunitariedad: la c. teológico-jurídica de la liturgia se salva en todo acto litúrgico válidamente celebrado, mas la liturgia tiende a realizar la c. plenaria incluso psicológica, 758.

Concelebración: la cuestión de la c. entre los puntos admitidos por una eventual reforma litúrgica, 870; la c. según Santo Tomás, 538.

Concepto de la liturgia, 11-176.

Concilio de Trento y liturgia, 510, 807, 873.

Concretismo: exigencia concretística del catecismo y liturgia, 839-841; c. predicación litúrgica, 827s.

Confirmación: la cuádruple dimensión del signo sacramental en la c., 84; c. ordenada a la eucaristía, 169; significado cristológico-trinitario, con especial referencia al Espíritu Santo, de la c., 223s.; valor comunitario eclesial del rito de la confirmación antiguamente y hoy, 266; c. y restablecimiento de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 299; sentido antidemoníaco de la c., 378; defensa de los ritos de la c. contra los protestantes en la positivo-escolástica, 509; tratado de la c. y liturgia en la *Suma* de Santo Tomás, 537.

Conocimiento por connaturalidad: y placer estético y liturgia, 59-60; y explicitación de los dogmas, 491-492; y arte y gusto, 492; y liturgia en la evolución de los dogmas, 496s.; y rezo personal de los salmos, 448ss.; y experiencia mística, 610.

Consagración: de cosas y restablecimiento de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mun-

[Consagración]
do, 93, 299; c. de los obispos, de los sacerdotes, de los diáconos y sentido cristológico-trinitario, 225s.; c. de las vírgenes y la Misa, 172; c. de una iglesia y Misa, 172; c. y los ángeles, 324s.

Consignatio (*sphragis*): en los ritos del bautismo, 366.

Contemplación mística: concepto, 609; diversa importancia dada a la c. m. en las diferentes escuelas de espiritualidad, 618; comienzo de la c. m. y modo de comportarse quien la recibe, 673-676; lugar de la liturgia en la c. m. no explicado por Santa Teresa ni por San Juan de la Cruz, 673-676; posibilidad de la c. m. y la acción litúrgica, 690s.; c. m. y liturgia según Casiano, 777-682; en la Venerable María de la Encarnación, 682s; en Santa Gertrudis, 738s. (Véase *Mística.)*

Controversias doctrinales en las que durante el período patrístico se hace notable recurso polémico a la liturgia, 572s.

Corazón: cambio de corazones de Santa Gertrudis, 746.

Cordero pascual: figura de Cristo, 440; sacramento del c. p. en el Antiguo Testamento según Santo Tomás, 540.

Corpus Domini: Misa y oficio compuesto por Santo Tomás, modelo de sentido litúrgico, 536.

Cosmos: como unitotalidad y reino de Dios en la revelación y en la liturgia, 277-327; unitotalidad del c. en los salmos y en el himno *Benedicite omnia opera Domini Domino,* 294; ruptura de la unidad del cosmos por el pecado y su restablecimiento por la redención, 296s.; unidad del c. en el Apocalipsis, 297; el c. como unidad en los cc. 2 y 3 del Génesis, 312s.; unidad del c. y evolucionismo mitigado, 292 (30), 295 (34). (Véase *Unidad, Unitotalidad.)*

Creación: modo en el que la liturgia entiende los textos de la Escritura que hablan de la creación, 453; y de Dios creador, 248s.; c., elevación y Cristo y María, 454.

Creator alme siderum: himno del Adviento y lucha contra Satanás, 402.

Credibilidad. (Véase *Motivos de credibilidad.)*

Credo. (Véase *Símbolo de la fe.)*

Criatura infrahumana: c. i., hombre y ángeles en la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios, 277s., 292-298; c. i. y unidad con el hombre a su servicio a los fines de la comunicación de la vida divina en el mundo es más admirable si se extiende el evolucionismo mitigado al cuerpo del hombre, 292 (30), 295s.; c. i. al servicio del hombre para alabar a Dios, etc., 294; c. i. contraria al hombre después del pecado, 294s.; c. i. sirve a Dios

[Criatura]
para ayudar a sus amigos y castigar a sus enemigos, 294; actuación de la creación inferior en la liturgia para los fines del reino de Dios, 292-301; máxima consagración de la c. i. a la vida divina en la encarnación del Verbo, 295s; c. i. y actitud de Jesús, 296; c. i., eucaristía y bautismo, 296s; c. i. y teoría de la unidad del cosmos en San Pablo, 296s.; c. i. y unidad del cosmos en el Apocalipsis, 297; en la liturgia, 298-301; c. i. asociada a la alabanza de Dios en el oficio divino, 302; uso de la c. i. en la liturgia mediante el simbolismo y el ejemplarismo, 302; c. i. y dominio de Satanás después del pecado según el N. T., 331; y según la tradición posterior, 351ss.; c. i. y el espíritu de la liturgia en Santa Gertrudis, 734.

Crisma: bendición del c., 377.

Cristo: centro de la historia sagrada, la cual es así misterio de Cristo, 21; C. *mysterion* primordial en Orígenes, 561; C. en las anáforas y en el canon romano, 214-219; tema cristológico en la anáfora griega de San Basilio, 162ss.; C. único liturgo y la liturgia como acción principal de Cristo, 105, 115-123, 234-247, 255-271; el culto cristiano como culto de Cristo Cabeza de la Iglesia a Dios, en el que participan los cristianos, y culto de los cristianos a Cristo, 26 (2), 134, 139-142, 244-247, 465s.; el sacerdocio de los cristianos como participación en el sacerdocio de C. en el que participan mediante el carácter sacramental, 139-142, 145-156; el sacerdocio celeste de Cristo, 234-237; la presencia de Cristo glorioso en la liturgia, 238-247; la cuestión de la representación de las acciones históricas salutíferas de Cristo en la liturgia y la teoría de Casel, 7, 107ss.; estas acciones, en cuanto teándricas, ejercen un influjo de causalidad eficiente, meritoria y ejemplar en la distribución de la gracia a los hombres, 111s.; C. en su humanidad es causa eficiente instrumental, causa meritoria y ejemplar y, por lo mismo, fuente de perfección de la santificación y del culto de la liturgia, 28-32, 82s., 79s., 105-115, 272 (1); C. ministro principal de nuestra liturgia en todas sus formas, 239; toda la liturgia—en las oraciones, en las doxologías, en la Misa, en los sacramentos y sacramentales, y en los ciclos litúrgicos—está construída según una dialéctica cristológico-trinitaria en la que C. aparece ante todo como el gran mediador por el cual nos vienen todas las gracias del Padre y todas las cosas vuelven al Padre, 184-233; C. prototipo de la ley de la encarnación y, por lo mismo, de la Iglesia, de la Escritura, de la liturgia, 271s.; C. prototipo y cabeza de la creación en su unitotalidad y punto de encuentro físico y moral entre Dios, el hombre y la criatura inferior, 295; el templo de Jerusalén figura de Cristo, 456; el rey de Israel figura de C. en los salmos y en la liturgia, 455; C. principio iluminativo en la interpretación del A. T., 416-442; C. imagen de Dios, 42; liturgia como prueba de la divinidad del Verbo, de C., de su verdadera humanidad y de la realidad de su cuerpo según F. A. Zaccaria, 509; la obra de Cristo como lucha contra Satanás en el N. T., 333-337; la liturgia junto con la tradición más antigua considera en Cristo, ante todo, al hombre que nació, padeció y murió, mas ahora está glorioso a la derecha del Padre (el *Kyrios)*, y por lo mismo, a nuestro sumo sacerdote y mediador, 191-198, 209s., 215s., 220s., 235-237, 264, 759; la lucha antiarriana añadió también en las liturgias una insistencia más frecuente sobre su divinidad directamente considerada y, por lo mismo, sobre el Verbo o el Hijo como igual al Padre en la vida intratrinitaria, 197, 200, 209, 214s., 217s., 223s.; en la piedad del Medievo se añadió todavía cierto acento que concentró la atención y el afecto sobre la humanidad histórica de Cristo antes de su resurrección, pero tuvo poca influencia en la liturgia, 760; unidad del misterio de C. desde la encarnación a la parusía, 114; C. como objeto de la meditación hecha según el espíritu litúrgico, 647; meditación de C. y explicación de su vida en las fiestas litúrgicas según Santo Tomás, 541 (35); C. mediador y vida litúrgica en Santa Gertrudis, 726s., 741, 750 (138); devoción a la humanidad de Cristo en Santa Gertrudis y espíritu de la liturgia. 758s. (Véase *Iglesia, Misterio.)*

Cristocentrismo: de la liturgia, 105, 447, 630s.; deseos de una predicación más cristocéntrica y predicación litúrgica, 826, 829. (Véase *Cristo.)*

Cristología: tratado de la c. y liturgia en Santo Tomás, 541 (35), 544; teóricamente hablando, 598; controversias cristológicas y liturgia, 574.

Cristianización y liturgia, 780-787.

Criteriología teológica y reglas para el uso de la liturgia en las controversias según los Padres, 575ss.

Crítica histórica en la investigación de la autoridad teológica de la liturgia, 475.

Crucifijo: representado a partir del Medievo con los signos del dolor humano, 760; devoción a la imagen del c. en Santa Gertrudis, 763s.
Cruz: en la vida de C. todo tendía a la c., en ella se realizó en toda su integridad nuestra redención y comenzó el culto cristiano, 114; significado antidemoníaco del signo de la cruz, 366-368; la c. y la lucha contra Satanás, 406s.
Cuaresma: y lucha contra Satanás, 403; período de los ejercicios espirituales anuales de la Iglesia, 403s., 656; c. y espiritualidad litúrgica, 669; c. y mortificación del cuerpo, 283.
Cuerpo: y alma en la revelación, 277-281; el c. no es el enemigo nato, sino el sujeto y el instrumento en la tendencia a las realidades superiores al servicio de todo el hombre, 278s.; significado de la mortificación del cuerpo, 280; dominio de Satanás sobre el cuerpo después del pecado según el N. T., 331; según la tradición posterior, 351; valor cristiano del c. mostrado por la eucaristía y por el rito de la iniciación, 572; la carne y el punto clave de la salvación según Tertuliano, 284; c. del hombre-Dios y unitotalidad del cosmos, 295s.; c. y alma en la liturgia, 281-284; presencia y sintonización del cuerpo en la participación en la liturgia, en la cual él mismo es actor y beneficiario juntamente con el alma, 281ss.; la liturgia se preocupa de la salvación del cuerpo, 282.
Cuerpo místico: liturgia acción vital de todo el cuerpo místico, cabeza y miembros, 468; c. m. y *mysterion* según San Agustín, 568; c. m. en Santa Gertrudis, 732. (Véase *Iglesia.)*
Cuestión bíblica: c. b. actual y c. litúrgica, 501.
Culto: y santificación en la liturgia, 27, 124-126; el c. a Dios tiene razón de fin respecto a la santificación de las almas, 634; noción y división del culto: interno, externo, social y privado, 132-138, 73, 81; valor prefigurativo del c. en el A. T. respecto al culto cristiano y al culto celeste, 134s., 239, 456; noción del culto cristiano, 134, en el c. interno a Dios no se puede pecar por exceso, mas en el culto externo se puede pecar tanto por exceso como por defecto, 137; c. y carácter sacramental, 138-42; c. de la Iglesia como participación de la Iglesia al culto de C. por Dios y culto de la Iglesia por Cristo: véase *Cristo;* teología del culto en la *Suma* de Santo Tomás, 532; cómo entra la noción de c. en la definición de la liturgia, 26s.; fenomenología del culto, 70s.; la realidad c. está al primer plano en la liturgia de institución eclesiástica, 88; el c. en
[Culto]
el cristianismo y en las religiones precristianas, 89; el c. incluído en los sacramentos se deriva de la eucaristía, 170; el máximo c. en general es el del sacrificio, 131, 147; la Misa como culto máximo, 124s.; c. del A. T. según la *Suma* de Santo Tomás, 534-36; c. de los santos y liturgia, 303, 307s., 478s.; c. de las reliquias y liturgia, 478; c. de los santos y liturgia en Perrone, 513 (24); c. de Cristo, de las imágenes y de las reliquias según Santo Tomás, 541 (35).

Deberes del propio estado: y tendencia a la perfección en general, 613, 639s.; la espiritualidad litúrgica no presupone un estado determinado de vida, pero es propuesta por la Iglesia para ser realizada en el cumplimiento de los deberes del propio estado, 633, 639s.
Decálogo: cómo la liturgia comprende los preceptos del decálogo del A. T., 432s.
Dedicación de una iglesia y sentido antidemoníaco, 396.
Definición de los dogmas y parte que en ellos tiene la liturgia, 490-499.
De locis theologicis: la liturgia en el tratado de l. th. según los positivo-escolásticos, 511s., 513. (Véase *Liturgia locus theologicus praestans. Metodología teológica.)*
Demonios: satélites de Satanás, 330; juicio sobre estas opiniones, 350-356. (Véase *Satanás.)*
Demoníacos: la cuestión de los demoníacos en el N. T., 328, 331, 357-363.
Derecho litúrgico: error de concebir la liturgia y la ciencia litúrgica como d. l. o rubricística, 3, 600; aspecto jurídico en la liturgia y en su enseñanza, 603s.; el d. l. teológicamente comprensible sólo sobre el fondo de la ley de la salvación en comunidad, 270; la liturgia antiguamente de d. episcopal, a partir del siglo XVI es esencialmente de d. pontificio, 477, 853; d. l. actual y margen de libertad que se deja a los obispos y a los párrocos en general, 803s.; en la Misa, 854s.; en los ritos del Ritual, 862; *De Iure liturgico* de F. A. Zaccaria, 509 (18); *Tractatus de Iure liturgico* de Ph. Oppenheim, 605 (5).
Deutsches hochant, 861, 785.
Devociones: noción, 131; importancia diversa dada a las d. en las escuelas católicas de espiritualidad, 615; d. extralitúrgicas y liturgia, 778; prácticas devocionales como rosario, vía crucis, etc., combinadas con paraliturgias, 851; libros medievales de oración y d. privadas y liturgia, 775; la d. del Medievo, 758; d. y vida litúrgica en Santa Gertrudis, 722s., 756ss.

Devotio: noción, 131s.; d. y liturgia, 472.
Diáconos: sentido cristológico-trinitario de la consagración de los d., 225.
Dialogada: Misa, 856.
Didascalia: en qué sentido puede decirse que la Misa es una didascalia de la Iglesia, 467-474.
Didascalias explicativas de los ritos: hechas durante los mismos ritos, 808; d. de la Misa, 856s.
Didáctica: fin didáctico y fin cultural de la liturgia, 469s.; en la liturgia no predomina el estilo didáctico y, sin embargo, la liturgia tiene gran eficacia didáctica, 471-474.
Difuntos y liturgia: liturgia y comunión entre los fieles de esta tierra y los que han muerto en estado de gracia, 304-306; ofrenda de la Misa por los d. y utilidad de las oraciones hechas por ellos, 304, 478, 509, 575; formularios de Misas por los d., dípticos de los d., conmemoración de todos los d., memento de d., 305; fiesta de la conmemoración de todos los d. y oficio de los d., 306; liturgia por los d. y ángeles, 324; liturgia por los d. y lucha contra Satanás, 400; demonios y d. en el juicio particular, según Orígenes, 355; ofertorio de la Misa por los d., 355 (37); uso antiguo de poner las especies eucarísticas en la boca o sobre el pecho de los d., 382 (100); oficio superogatorio por los d. en el Medievo, 798; tema de la elección y de la liberación del pueblo en el salmo *In exitu Israel de Aegypto* aplicado a la muerte de todo fiel, 465; sufragio por los d. según Santo Tomás, 541 (35); exequias de los difuntos en el ritual bilingüe de Lugano, 863.
Diluvio: figura del bautismo, 439.
Dios: tendencia de la Escritura a reservar el nombre de D. sólo al Padre, 202; a "Dios" a quien se dirigen las oraciones antiguas de la liturgia es el Padre incluso aunque la conclusión sea sólo *Per Dominum nostrum*, 202s.; en el sacramentario gregoriano algunas oraciones se dirigen directamente al Hijo y el *Deus* (o *Domine*) se entiende sólo del Hijo, 208; modos diversos de considerar el misterio de Dios en la unidad de naturaleza y en la trinidad de Personas, 185-188; el D. de la liturgia es ante todo el D. de la Trinidad, 198; la unidad de la naturaleza divina en la liturgia, 198s.; D. y el hombre, gracia y esfuerzo humano en la espiritualidad litúrgica, 104; cómo la liturgia a la luz de las realidades crísticas, cristianas y escatológicas, comprende los textos del A. T. que hablan de los atributos de D. y de su acción en el mundo, 425-430, 462; D. rey en los salmos y en la liturgia, 463; santidad de D. en el nuevo catecis-
[Dios]
mo alemán, 845s.; tratado de D. unitrino y liturgia, 597s.; tratado de *Deo uno* y liturgia en Santo Tomás, 544.
Dípticos de difuntos, 305.
Directorios episcopales recientes para la celebración de la santa Misa, 862.
Dogma: acusaciones protestantes y racionalistas de novedad en los dogmas católicos, 523; luchas dogmáticas y liturgia, 572s.; reglas para determinar hasta qué punto lo que se encuentra en la liturgia sea de fe, 474-485; cómo es presentado y vivido en la espiritualidad litúrgica el conjunto de los dogmas y en qué sentido la espiritualidad litúrgica es una espiritualidad dogmática, 623, 625s.; deseos en orden a una predicación más dogmática y predicación litúrgica, 826s., 830s.; atención relativa dada a los diversos dogmas de la fe y vida litúrgica en Santa Gertrudis, 722-738; influjo de la liturgia sobre las fórmulas dogmáticas según los modernistas, 483s., 490; liturgia como expresión corroborativa en los fieles de los dogmas ya explicitados, 487-489; *evolución de los dogmas y liturgia*: el conocimiento de la evolución de los dogmas hace entender mejor las relaciones entre fe y liturgia, 469; la evolución de los dogmas y de las doctrinas se refleja también en la liturgia, 480-482; la importancia de la liturgia en el proceso explicativo de los dogmas, 490-499; el conocimiento imperfecto de la evolución de los dogmas fué uno de los puntos que impidió a los Padres precisar la autoridad de la liturgia en las cuestiones de fe, 578s.; tampoco dieron suficiente atención a esto los positivo-escolásticos, 513 (24), 524s.; la evolución de los dogmas es una luz que hace entender más profundamente en qué sentido ciertos textos del N. T. se usan en la liturgia, 443s. (Véase *Fe.*)
Dogmática: la cuestión de cómo la liturgia ha de ser asimilada en la teología sintética general, llamada teología dogmática, 499-503; cómo se realiza eso en la teología positivo-escolástica, 503-530; en la teología de Santo Tomás, 530-549; en la teología de los Padres, 549-587; reflexiones teóricas para la solución de la cuestión sobre la base del concepto de teología, 587-599.
Donatismo: controversia donatista y liturgia, 572s.
Dones del Espíritu Santo, 607 (1).
Doxologías: del N. T., 208s.; estructura cristológico-trinitaria de las doxologías litúrgicas griegas, 208-212; de las latinas romanas, 212; d. latinas medievales dirigidas directamente a la Trinidad, 213s.

Drama litúrgico medieval, misterios y paraliturgias, 849.
Dualismo: reacción de San Pablo y tendencia dualista, 296 (36); dualismo y liturgia (véase *Cuerpo, Carne*).
Dulía: culto de d., 135s.

Ecfonesi, 263s.
Eclesiología: tratado teológico de la Iglesia y liturgia, 598; en la positivo-escolástica, 523. (Véase *Iglesia.*)
Ecumenismo y liturgia, 785s.
Educación general y liturgia, 847.
Effeta o rito de la *aperitio aurium,* 374.
Eficacia de la liturgia: la liturgia como signo eficaz, 28, 100-123; e. pedagógica de la liturgia, 290, 471-474, 837.
Egipto: liberación de Egipto del pueblo de Israel en el salmo *In exitu Israel de Aegypto* y la liberación del fiel de este mundo en la liturgia de difuntos, 455.
Ejemplarismo: en la Epístola a los Hebreos, 239; fundamentos escriturísticos, tradicionales y filosóficos del ejemplarismo cristiano y de su uso en la liturgia, 40-47; e. y asociación de las criaturas infrahumanas a la alabanza de Dios en la liturgia, 302.
Ejercicios: espirituales en el ambiente de la espiritualidad litúrgica, 656; e. de piedad extralitúrgica y espiritualidad litúrgica, 628; e. de San Ignacio y liturgia, 698; e. de Santa Gertrudis y sus oraciones y devociones extralitúrgicas, mas con espíritu litúrgico, 755.
Ekklesia o Iglesia como congregación de los hombres hecha por Dios en Cristo Jesús, concretizada principalmente en la asamblea litúrgica ante todo en la Misa, 47, 65, 96s., 253, 254, 255, 262, 268, 379, 792, 812, 833.
Elección y formación del pueblo de Dios y de la Iglesia, uno de los grandes temas de los salmos y su uso en la liturgia, 454.
Elementos y objetos usados como signos en la liturgia, 54.
Elías figura de San Juan Bautista, 440, 441.
Encarnación: la ley de la e. en las relaciones entre el hombre y Dios, 68, 137, 271-275; significado de esta ley, 271s.; e. del Verbo manifestación plenaria y ocultamiento de Dios, 272; la liturgia como caso privilegiado de la ley de la e., 275; e. y posibilidad de escándalo en la liturgia, 276; la liturgia continúa la epifanía encarnada y el ocultamiento de Cristo, 276; e. y pecado de Adán; la Escritura es una e. *sui generis* del Verbo. 562; e. y la lucha contra Satanás, 233, 402; e. del Verbo y unidad del cosmos, 295s.
Enemigos: los salmos contra los enemigos del pueblo de Dios y modo de entenderlos en la liturgia como referidos a la lucha contra Satanás, 458-460.
Energúmenos: la comunión eucarística a los energúmenos bautizados, 880s. (Véase *Demoníacos.*)
Enfermedad y Satanás, 331, 333, 338, 341s.
Enfermos: liturgia de los e. y los ángeles, 233; oraciones y Misas por los e., unciones y bendiciones por los e. como prueba del cuidado que la liturgia toma también del cuerpo, 283; liturgia por los e. y lucha contra Satanás, 387s.; rito para asistir a los e. en el ritual de Lugano.
Enseñanza: fin didáctico de la liturgia real, pero secundario y realizado más indirectamente que directamente, 469-471; observaciones sobre los programas de la e. de la liturgia, 599-605; e. de la teología dogmática, de la exégesis, de la ascética y de la mística y liturgia, 600-603.
Epiclesis: para la venida del Espíritu Santo en la Misa: en la anáfora de Hipólito, 215; en el canon romano, 218; en la liturgia galicana, mozarábica y ambrosiana, 219s.; e. para la venida del Espíritu Santo sobre el pecador: en la reconciliación de los penitentes, 225; e. para la venida del Espíritu Santo en el sacramento del Orden, 225; en los sacramentales, 227s.; origen apostólico de la e. según Perrone, 513 (24); e. en las liturgias orientales, 481.
Episcopado: superioridad del e. sobre el presbiterado estudiado en liturgia por F. A. Zaccaria, 509.
Epístola a los Hebreos: sobre el sacerdocio celeste de Cristo, 235-37; y relaciones entre liturgia celeste y liturgia terrestre de los cristianos, 238s.
Errores posibles, incluso doctrinales, en las liturgias históricas, 466, 478.
Escatología: e historia sagrada, 22; sentido escatológico de la Misa, 159, 167s.; del ciclo Adviento-Epifanía, 173; del de Septuagésima-Pentecostés, 174; de la fiesta de Todos los Santos, 175, 309; últimos tiempos y la lucha contra Satanás, 348; sentido figurativo escatológico del templo de Jerusalén, 456s.; del tema del pueblo de Dios en la Escritura, 456; visión escatológica de las cosas y ejercicio de la esperanza en la liturgia, 416-448; e. como principio interpretativo litúrgico de los textos de la Escritura, 450, 452-463; deseos por una predicación más escatológica y predicación litúrgica, 417s. (Véase *Jerusalén celeste.*)
Escolástica: teología e. y liturgia en el tiempo de Santo Tomás, 530-549.
Escritura: y liturgia, 415-464; lugar de la E. en la liturgia en general,

[Escritura]
415s.; principio fundamental según el cual la liturgia usa la E., 416s.; cuádruple profundidad del único sentido de los textos escriturísticos, 418-422; profundizamiento de la perspectiva de los contemporáneos en los textos del A. T. usados por la liturgia, 425-442; profundizamiento de los textos del N. T. usados por la liturgia, 442-448; modo en que la liturgia comprende los salmos, 449-464; interés vital de la E. vivida en la liturgia, 447s.; la lectura y la interpretación litúrgica de la S. en la catequesis bíblica tradicional de la Iglesia, 448; interpretación litúrgica de la E. y arte e iconografía paleo-cristiana y en buena parte también medieval, 447; interdependencia de la cuestión bíblica y de la cuestión litúrgica, 501; sólo en la liturgia puede ser entendida la E. integralmente, 463; las lecturas bíblicas en la liturgia son determinadas por el concepto de *mysterion*, historia sagrada, 567; lectura y meditación de la E. en la Cuaresma en el espíritu de la liturgia, 404s.; la ley de la encarnación y la E., 461s.; la E. y la revelación como historia sagrada, 9-25; carácter bíblico de la espiritualidad litúrgica, 627s.; enseñanza de la E. e iniciación a la liturgia, 601s.; E., historia sagrada y gnosis, 581s.; E. como *mysterion* derivado del *mysterion* de Cristo en Orígenes, 68, 560s.; personalización de la E. en la lectura cristiana y litúrgica de ella, 420 (véase *Persona)*, 420s.; movimiento litúrgico y catequesis bíblica en la obra del P. Pío Parsch, 789; deseos de una unidad más íntima entre Biblia, predicación y liturgia, 826, 831; las vigilias bíblicas, 850; la E. en la positivo-escolástica, 522, 523, 526. (Véase *Historia sagrada, Tipología, Signo, Sacerdocio, Trinidad, Cristo, Salvación en comunidad, Hombre, Criatura infrahumana, Angeles, Jerusalén celeste, Satanás, Salmos.)*

Escrutinios prebautismales y su significado antidemoníaco, 382s.

Escuelas de espiritualidad: en qué sentido pueden existir diversas escuelas de e. en el seno del catolicismo, 610-620; esp. litúrgica una a una entre otras e. de esp., 635s.; ¿espiritualidad litúrgica, espiritualidad benedictina?, 639s.; al desear la Iglesia que el espíritu de la liturgia penetre por todas partes no intenta suprimir las diversas escuelas de espiritualidad, 638, 847s.

Especulación: aspecto especulativo de la fe y la cuestión de las relaciones entre catecismo y liturgia, 838s.; entre predicación y liturgia, 815s.

Esperanza: y fe y caridad en acto en la acción litúrgica en el cuadro de

[Esperanza]
la virtud de religión, 472, 657-663; esp. y predicación escatológica, 828.

Sphragis: consignatio en los ritos bautismales, 366.

Espíritu Santo: culto, liturgia, bautismo, sacramentos, oración, "in Spiritu", 29; el E. S. en la dialéctica cristológico-trinitaria de la revelación y de la liturgia, 184-234; el E. S. en la conclusión de las oraciones litúrgicas, y el sentido de *... in unitate Spiritus Sancti Deus...*, 205-208; E. S. e Iglesia, 24; E. S. y sacrificio, 214; el E. S. en las anáforas y en el canon romano, 214-219; en los sacramentos, 220s.; en el ciclo Septuagésima-Pentecostés, 228s.; en la Epístola a los Hebreos, 235 (2); E. S. y bautismo, 322; y bendición del agua bautismal, 876s.; el E. S. en la definición de los dogmas, 497; modo en que la liturgia de Pentecostés interpreta la profecía de Joel sobre el E. S., 436; dones del E. S., 607 (1); divinidad del E. S. demostrada por la liturgia en F. A. Zaccaria, 509; E. S. y predicación, 825.

Espiritualismo: e. desencarnado de la traducción órfica, platónica, neoplatónica y espiritualismo cristiano, 278s.

Espiritualidad y liturgia, 609-765; noción de la esp., 606s.; diversas escuelas de esp. en el seno del catolicismo, 610s.; tipos de esp. intelectual, voluntarística-afectiva, 616-620; esp. y carácter ascético-místico, 618; noción y características de la esp. litúrgica, 620ss.; su carácter dogmático, 626s.; esp. litúrgica es la esp. de la liturgia de un modo especial todo suyo, 636; ¿es la espir. litúrgica la esp. benedictina?, 639s.; esp. litúrgica y actualización de las facultades psicológicas del hombre, 285-292; la Misa centro de la esp. litúrgica, 156-176 (véase *Misa);* esp. litúrgica y aspiraciones actuales, 697-700; esp. en Santa Gertrudis, 701-765; ¿peligros en la esp. litúrgica?, 669s., 695; relaciones entre esp. litúrgica y la enseñanza de la liturgia, 603.

Esponsales: explicados en los tratados litúrgicos patrísticos, 550-555.

Esposa: sentido también antidemoníaco de la bendición de la esposa, 392s.

Estados de vida diversos y espiritualidad litúrgica, 641-682.

Estético: placer e. en el arte, 56; al servicio del fin religioso: posibilidad y condiciones, 57-60; al servicio de la liturgia, 62s., 289.

Estetismo: peligro de e. en la liturgia, 290, 643s., 794 (32), 852 (59).

Estigmas: qué fe requiere la liturgia en el hecho histórico de la estigmatización de San Francisco en tal fiesta, 466, 480; los est. de Santa Gertrudis, 752.

Exaltación de la Santa Cruz: fiesta de la exaltación de la Santa Cruz y fiesta de los siete dolores de la Virgen el 15 de septiembre, ejemplos de afectividad objetiva y subjetiva en la liturgia, 288 (22).
Examen de conciencia: como medio de tendencia a la perfección, 613; en la espiritualidad litúrgica, 625.
Excomunicación, 381, 385.
Exégesis patrística: su fundamento y su revalorización.
Exequias de los difuntos: su connatural conexión con la Misa, 172; muestra del cuidado que la liturgia tiene del cuerpo, 283; e. y lucha contra Satanás, 400; e. en el ritual bilingüe de Lugano, 863.
Exorcismos: y reconsagración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 94, 300; e. y ambiente helenístico de la antigua iglesia, 352; e. prebautismales y la lucha contra Satanás, 365-387; carácter de los formularios de los e. en general, 370s.; sentido y fundamento teológico de los e. incluso pronunciados sobre los no posesos, sobre los niños o cosas inanimadas, 370s.; el sentido de los e. en la liturgia es determinado por la doctrina teológica general sobre los e., 484; e. sobre los niños y controversia pelagiana, 573.
Exodo: su significado tipológico en el A. T., 438.
Exterioridad: culto interno y culto externo en la liturgia, 136-138; la e. y la interioridad en la liturgia han de ser vistas a la luz de la ley de la encarnación, 276; y de la comunitariedad y de la unitotalidad de la salvación, 136-138, 66-73; e. y posibilidad de escándalo en la liturgia, 276; peligro de formalismo exteriorista en la liturgia, 137, 696. (Véase *Signo.)*
Extremaunción: cuádruple dimensión de su signo sacramental, 86; en el sacramento de la e. u. predomina el aspecto de santificación, 125; e. u. y santificación de los sentidos, 283s.; e. u. y restauración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina, 300; e. u. ordenada a la eucaristía, 168; significado cristológico-trinitario de la e. u., 227; su valor comunitario y eclesial, 266; su valor antidemoníaco, 388; explicación de los ritos de la e. u. en Santo Tomás, 537s.; administración de la e. u. en el ritual bilingüe de Lugano, 864.
Eucaristía: y signos sensibles, 64-65; realismo eucarístico de los antiguos en las expresiones de imagen, símbolo, etc., 41s.; la cuádruple dimensión de los signos eucarísticos según el N. T., 83; en la e. sacramento y sacrificio la liturgia pone el acento sobre el sacrificio (véase *Misa, Sacrificio)* y la piedad moderna sobre el sacramento de la pre-
[Eucaristía]
sencia real, 628s.; e., nuevo pacto, 83s.; e. y maná en el desierto, 84; e. y gloria futura, 84; e. y Espíritu Santo, 29 (véase *Epiclesis);* y al cual están ordenados los otros sacramentos, 168s.; la e. une en sumo grado el aspecto santificación y el aspecto culto, por lo cual es el centro de la liturgia, 125; e. y restauración de la criatura inferior al servicio de la vida divina en el mundo, 299; tipología de la e. en la liturgia, 440; e., medicina de inmortalidad también corporal, 283; e., fuente de todas las gracias, mientras que los demás sacramentos no confieren la gracia sino por un cierto voto de la e. en quien los recibe, 169; presencia real y transustanciación mostrada en la liturgia contra los protestantes, 509; devoción extralitúrgica a la e. bajo el aspecto de la presencia real y liturgia, 628s.; e. y bondad esencial de la materia, 572; transustanciación mostrada por la liturgia y por otros documentos en el siglo V-VI, 572; e. como *mysterion,* 463-64; sentido antidemoníaco de la e., 379-383; e. en la anáfora de San Basilio, 165; e. en la vida espiritual de Santa Gertrudis, 736; tratado de la e. y liturgia en la positivo-escolástica, 523; en la *Suma* de Santo Tomás, 538. (Véase *Misa, Sacrificio.)*
Eucológica, liturgia: esquema connatural de la liturgia e.: lectura, homilía, canto, oración en silencio, oración conclusiva del presidente, 653, 837.
Eva: figura de María, 442; E. María y la lucha contra Satanás, 403.
Evolución: histórica y autoridad de la liturgia, 579; e. de los dogmas (véase *Dogma).*

Facultad psicológica humana y su actualización en la liturgia, 285-292, 471s.
Familia: y liturgia, 794s., 847; padres y madres de familia y sacerdocio universal de los fieles, 143s.
Fe: f. divina, f. divina y católica, f. eclesiástica, 491; motivo de la f. y motivo de credibilidad, 491; la cuestión hasta qué punto esté implicada la f. dogmática en la liturgia, 465-499; reglas para determinar teológicamente hasta qué punto la liturgia implica algo como de fe, 474-485; relaciones entre f. y liturgia según los modernistas, 487, 490; la f. entre las disposiciones morales requeridas en la liturgia, 74s.; fe, esperanza y caridad no salvan sin referirse a los sacramentos, 773; el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad en la acción y en la espiritualidad litúrgica en el cuadro de la virtud de la religión, 657;

[Fe]
la liturgia como *protestatio fidei*, 75, 662; sólo la fe percibe la restauración de la unidad cósmica en la liturgia, 298s.; y el significado de la asamblea litúrgica, 89; la profesión de la fe en el bautismo y su estructura cristológico-trinitaria, 220; el aspecto intemporal, entitativo, metafísico y el aspecto temporal concreto de la fe y la cuestión de la asimilación de los valores teológicos de la liturgia en la teología, 591.
Fenomenología del culto, 70s.
Fiestas: sentido general de las fiestas litúrgicas, 172-176; su cuádruple dimensión de significación en cuanto signos litúrgicos, 95; las f. litúrgicas no tienen por objeto directo a cada una de las Personas de la Trinidad consideradas en su vida intratrinitaria, sino en sus relaciones con la historia sagrada, 231; historia y sentido de la f. de la SS. Trinidad, 231s.; f. judaicas figura de las f. cristianas, 439s.; toda fiesta supone también la situación concreta personal de cada uno de los participantes, 444s.; gracia especial y virtud redentiva de las f., 444s.; el objeto de las f. litúrgicas es propuesto por el magisterio a la adhesión de los fieles con grado diverso de autoridad según los casos, 479; f. litúrgicas explicadas por los Padres especialmente en la homilía, 549-555; f. litúrgicas como centros connaturales de referencia de la meditación, de los ejercicios espirituales y períodos de retiro en el ambiente de la espiritualidad litúrgica, 652ss.; f. y espiritualidad litúrgica en Santa Gertrudis, 702s.
Figura y *sacramentum, mysterium, imago, symbolum,* 565.
Filioque y liturgia, 574 (91).
Filología, historia y crítica en la investigación litúrgica, 475.
Filosofía: modo filosófico y modo histórico, y por lo mismo bíblico, tradicional patrístico, del magisterio ordinario y litúrgico de considerar las cosas, 11-16; 357-363.
Flectamus genua y *levate* y oración en silencio en la acción litúrgica, 281s.
Focianos: controversias con los f. y liturgia, 574.
Fuente bautismal: sentido antidemoníaco y sentido cristológico-trinitario de la bendición de la f. b., 227; 876.
Fuentes de la teología: uso de las f. en general y consecuencias en cuanto al uso de la liturgia en la teología positivo-escolástica, 522-529, 231.

Galicana, liturgia: origen g. de muchas oraciones y doxologías medievales, dirigidas directamente a la
[Galicana]
SS. Trinidad, o directamente a Cristo, 208.
Género literario: la liturgia tiene género literario propio, 471s.
Gestos como signos en la liturgia, 54.
Gloria celeste, significada en la dimensión escatológica de todo signo litúrgico, 73-90. (Véase *Escatología, Jerusalén celeste.)*
Gloria in excelsis Deo: canto de la restauración de la unidad cósmica entre ángeles y hombre, y hombre en la encarnación del Verbo, 326; sentido cristológico-trinitario del himno, 213.
Gloria Patri: origen antiarriano del G. P., 209, 213; sirve para cristianizar más los salmos, 199.
Gnosis: origen y naturaleza de este concepto, 580-84; g., Escritura e historia sagrada, 581-584; g., cristiana y no cristiana, 581; tendencias diversas en el concebir la g. entre los Padres, 582; g. y *mysterion,* 584; ideal de la g., última raíz de la posición de la liturgia en la teología de los Padres; ventajas e inconvenientes, 584-86; la g. es un proceso intelectual y afectivo de naturaleza mixta, 588s.; objeto esencial de la g. en Orígenes, 561s.
Gnosticismo: la liturgia es contraria al espíritu del g. de la oposición a la materia, 283s.; controversia antignóstica y liturgia, 572s.
Gracia: la g. santificante es significada en todo signo litúrgico, 71, 74, 76, 77, 78s.; la g. necesaria al acto de fe es causa al mismo tiempo de un conocimiento por connaturalidad, 492s.; la liturgia en las luchas pelagianas y semipelagianas sobre la gracia, 480s., 486, 577; g. y esfuerzo humano en la espiritualidad en general, 618; modo de vivir el binomio g.-esfuerzo humano en la espiritualidad litúrgica con el predominio de la consciencia de la gracia, 624s.; puesto que la acción litúrgica es el lugar privilegiado donde se obtiene de Dios la gracia necesaria para el ejercicio de toda obra sobrenatural, la espiritualidad encentrada en la acción litúrgica pone la gracia en el centro de la consciencia, 657; esfuerzo ascético y consciencia de la gracia en la espiritualidad litúrgica de Santa Gertrudis, 721; la gracia es causada por la eucaristía por sí misma y por los demás sacramentos con relación a la eucaristía, 169; la liturgia entiende los textos escriturísticos que hablan de la ley mosaica como prefigurativos de la economía de la gracia cristiana, 457; tratado de la g. y liturgia, 598; tratado de la g. y liturgia en la positivo-escolástica, 510, 523.
Gratia capitis y liturgia, 269s.

Guerra: cómo la liturgia entiende los textos escriturísticos, especialmente de los salmos, que hablan de la g. contra los enemigos de Dios, 458-460.

Helenismo: e influjo sobre las opiniones sobre los demonios, 351, 355; y gnosis en Orígenes, 581s.; diferencia entre alegoría helènista y tipología bíblica, 419 (3).

Hijo: véase *Cristo*.

Historia: para Aristóteles y para los escolásticos no es una ciencia propiamente dicha, 590; la historia más que las otras ciencias cuida del aspecto temporal y, por lo mismo, concreto e individual del ser, 590; aspecto histórico y aspecto filosófico del ser, 9-16, 357-363; historia y teología, 524s.; ideal preferentemente histórico de la ciencia litúrgica, 3-7; historia, filología y crítica en la investigación litúrgica, 475; investigación histórica y reforma de la liturgia, 668; investigación histórica de la liturgia en los siglos XVI-XVII, 507; ¿qué fe exige la liturgia en los supuestos hechos históricos en las vidas de los santos en las lecciones del segundo nocturno?, 485; la h. en el método escolástico, 542s.; consecuencias que tiene para Santo Tomás en la cuestión de las relaciones entre teología y liturgia su opinión en torno a la h. como ciencia, 548s.

Historia de las religiones: cómo se explican las semejanzas entre los ritos litúrgicos cristianos y los ritos de otras religiones, 291s.

Historia sagrada: la revelación se presenta ante todo como una h. s.; concepto que constituye el fondo general de la liturgia: el hecho, las grandes fases de esta historia, su significado en cuanto visión bíblica, teología de la historia, misterio, misterio de Cristo, misterio de la Iglesia, 9-25; unidad entre las diversas fases de la h. s., 416; la h. s. como objeto de la teología antigua en los ejemplos de San Ireneo, Orígenes, San Agustín, 818s.; como objeto de la predicación hasta los siglos XII-XIII, 822s.; la realidad de la h. s. como centro unificador y vivificador de la Biblia, tradición, enseñanza del magisterio, teología, predicación, catecismo, liturgia, 823s., 835, 838s.; la h. s. en el catecismo nuevo alemán, 841s.; h. s. y renovación de la predicación, 826s.; la liturgia no se puede entender fuera del cuadro de la h. s., la cual encuentra su máxima concretización en la misma liturgia 9-25, 30, 96-100, 175; y ante todo en la Misa, 157-176; hasta que la teología no se conciba como una explicación de la h. s., difícilmente ha

[Historia sagrada] de encontrar en ella lugar la liturgia, 548; h. s. como misterio, 558s.; h. s. y los salmos, 449s.; h. s. y actualización de la fe, de la esperanza y de la caridad en la liturgia, 660; el aspecto de h. s. relegado a segundo plano en el concepto de *mysterion* del Seudo-Dionisio y en la tendencia que depende de él, 568.

Hombre: en la ley de la unitotalidad cósmica del reino de Dios, junto con la criatura infrahumana, con los ángeles, con los bienaventurados, con las almas del purgatorio, 271-327; el h. es considerado como unidad sustancial de alma y de cuerpo en la revelación y en la liturgia, 277-284; actividades humanas, de suyo honestas, santificadas por la liturgia, 280; actualización de las facultades psicológicas humanas en la liturgia, 285-292; tratado teológico del hombre y liturgia, 597s.

Homilía: la h. cuando es parte integrante del acto litúrgico, especialmente de la Misa, es la suma actuación de la predicación, 834; homilías sobre las fiestas litúrgicas en el período patrístico, 553.

Horas canónicas: si se dicen por personas habilitadas para ello y en las formas prescritas por la Iglesia, actúa por un cierto *opus operatum* la oración del cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros, aparte de la dignidad personal del que las realiza en su nombre, 115. (Véase *Oficio divino.)*

Humanidad de N. S. J.: devoción a la h. de N. S. J. en el Medievo, 759.

Humanistas y teología, 503s.

Iconoclastas: luchas iconoclastas y concepto de imagen, 43; luchas iconoclastas y liturgia, 481, 574.

Iconografía del arte paleocristiano y en buena parte todavía medieval, dependiente de la interpretación litúrgica de la Biblia, 447.

Iconostasio, esconde el altar, 263.

Iesus dulcis memoria y *Iesus decus angelicum:* himnos de la fiesta del nombre de Jesús como ejemplo de sensibilidad religiosa concentrada más sobre el sujeto que sobre el objeto, 288 (22).

Iglesia: misterio de la I. y la historia sagrada, 23-25; comunidad mesiánica, pueblo santo, nuevo pueblo de Dios, nuevo Israel, único receptáculo del Espíritu, cuerpo de Cristo fuera del cual no hay salvación, 23ss., 119s., 256s., 277s.; madre de los vivientes, 25; I. como objeto de la santificación y sujeto del culto en la liturgia, 73, 79; I. sociedad *sui generis,* no simple suma de los individuos que la componen,

[Iglesia]
mas un conjunto indisoluble que resulta de Cristo cabeza, de la jerarquía como estructura mediadora humana-divina, mandataria y representante de Cristo por su voluntad insustituíble y por el pueblo que, a través de la jerarquía, está unido a Cristo, 122; I. cuerpo de Cristo, 24s., 118s., 122s., 255, 257; la liturgia como acción de la I., como acción de Cristo en la Iglesia y por la Iglesia, como culto integral del cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros, 115-123; 238-247; 255-270; la I. y la ley de salvación en comunidad, 225-270; y la ley de la encarnación, 273s.; la I. como tal se encuentra actuada en grado sumo en la acción litúrgica, especialmente en la Misa, 96s., 100, 161, 256; la I. depositaria del ministerio de la palabra y de los ritos litúrgicos, determina la existencia y el sentido de los signos litúrgicos que no son de institución divina, 47-51; ora en la oración de todo fiel, mas existen grados diversos de intervención en su intercesión ante Dios (véase *Opus operantis Ecclesiae*), 117, 120; I. y lucha contra Satanás, 243-248; I. y el templo de Jerusalén, 456; historia y vida de la Iglesia, luz que hace entender más profundamente ciertos textos del N. T., 443; I. como *mysterion* derivado del *mysterion* de Cristo, según Orígenes, 562; I. en Eph. 3, 21: doxología, 208; en la doxología, final de la anáfora de Hipólito, y en las doxologías, de la *Traditio*, 211 (50); infalibilidad de la I. demostrada por la liturgia, según Zaccaria, 510; tratado teológico de la I. y liturgia, 598, y la teología positivo-escolástica, 522. (Véase *Ekklesia.*)

Iglesia (templo): consagración de una i. y sentido cristológico-trinitario, 226; ritos de la consagración de una i. explicados por los Padres, 550-557; consagración de una i. y sentido antidemoníaco, 396; i. cristiana y templo de Jerusalén, 456.

Imagen: noción, 39; mentalidad realista antigua y mentalidad moderna sobre el concepto de i. y conceptos afines e importancia de este hecho para la historia de la teología y para la liturgia, 44-47; i. y *mysterion*, 560-63; controversia dogmática sobre las imágenes y li- el culto y culto de las imágenes se- el culto y culto de las imágenes según Santo Tomás, 539, 541 (35).

Imago: realismo de esta noción (y de las nociones afines: *species, figura, symbolum, mysterium, sacramentum*) en los antiguos, 39, 42, 43s.

Inmaculada Concepción: la I. C. de María fué propuesta por el magisterio de la Iglesia a la adhesión de los creyentes en la fiesta homónima con grado diverso de autoridad, según las épocas, 481; I. C. ejemplo, junto con la Asunción, de la importancia de la liturgia en el proceso explicitativo de los dogmas, 497s.; cómo interpreta la liturgia en la fiesta de la I. C. el Gen. 3,14, 436s.; la liturgia lee los textos marianos del N. T. a la luz de la I. C., 444; I. C. y liturgia en la teología positivo-escolástica del siglo XVIII, 511.

Imposición de las manos y Espíritu Santo en la reconciliación de los penitentes, 225; en el sacramento del Orden, 226.

Imprecaciones en los salmos entendidas en la liturgia contra Satanás y sus satélites en cuanto son esclavos de Satanás, 458s.

Impureza: cómo entiende la liturgia los textos del A. T. contra la impureza, 429s.

Indiculus y el principio *lex orandi, lex credendi*, 485s.

Individualismo: en espiritualidad, 670; i. y distanciamiento del pueblo fiel de la liturgia, 801. (Véase *Individuo.*)

Individuo y liturgia: la liturgia, el hecho y el sentido de los signos litúrgicos no es determinado por los individuos privados, ni siquiera en la parte que no son de institución divina, sino por la Iglesia, 48s.; i. y comunidad en la espiritualidad en general y posibilidad de acentos diversos, 617; las disposiciones morales y el empeño moral del individuo que interviene en la liturgia se encuentran en todo signo litúrgico, 74; la acción litúrgica y los textos que se leen en ella hacen referencia también a la situación moral concreta individual de cuantos en ella intervienen, 444s.; referencia de los salmos a las realidades individuales de quien los recita, 449, 455, 456; la liturgia se preocupa sumamente del empeño del sujeto i., pero lo concibe como una respuesta a las realidades objetivas impuestas por Dios según la ley de la objetividad, 177-183; el i. en la revelación y en la liturgia no puede nacer, subsistir y desarrollarse más que en el cuadro de la comunidad según la ley de la comunitariedad de la salvación, 247-271; la espiritualidad litúrgica es esencialmente comunitaria, 623s.; la personalización individual de la liturgia se realiza en grado sumo en la experiencia mística en la liturgia, 652s., 680; i. y experiencia personal de la fe, 491s.; i. colectividad en la religión del A. T., 252; i. y comunidad en la pastoral, 768; i. y liturgia en el ejemplo de Santa Gertrudis, 764.

Inducción y deducción en la ciencia según Aristóteles y los escolásticos, 589.
Infierno: formulario de la Misa "para aliviar las penas del i.", 466, 478.
Iniciación cristiana: tiene su ápice en la comunión al sacrificio eucarístico, 171; i. c. y ciclo de Septuagésima-Pentecostés, 174; sentido cristológico-trinitario de la i. c., 220-24; i. c. y lucha contra Satanás, 363s.; ritos principales de la iniciación cristiana explicados por los Padres, 550s.; ritos litúrgicos de la i. c. y *Ejercicios* de Santa Gertrudis, 755s.
In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti: y sentido cristológico-trinitario, 228.
Intelectuales: la catequesis de los intelectuales según San Agustín, 823.
Insignias pontificales en la explicación de Santo Tomás, 538.
Insuflación y lucha contra Satanás, 365.
Instinto cristiano: en la fe, 490-91; y liturgia en la evolución de los dogmas, 496s.
Instrucción en la liturgia, 469-471.
Inteligencia: modo propio de tipo más concreto, histórico, intuitivo que escolástico-especulativo en que se realiza en la liturgia el ejercicio de la i., 287s., 471s., 416, 626s.
Intercesión, de los santos y liturgia, 307.
Interioridad y liturgia. (Véase *Individuo, Exterioridad.)*
Introversión y liturgia, 104.
Intuición: y discurso en la experiencia mística, 610; conocimiento por i., santidad de vida y oración personal de los salmos, 448s.; la liturgia es más intuitiva que raciocinativa, 471s. (Véase *Conocimiento por connaturalidad.)*
Israel, y nuevo Israel, la Iglesia, 23-25.

Jacob y Esaú, figura de los cristianos y de los judíos, 440, 441.
Jerarquía: j. sin j. no hay Iglesia, 121; la j. sola no es la Iglesia, 123; la Iglesia es el conjunto indisoluble que resulta de Cristo cabeza, de la j. como estructura mediadora humana, divina, mandataria de Cristo y del pueblo que a través de la j. está unido a Cristo cabeza, 122s.; los elementos de la liturgia tienen la misma autoridad doctrinal que los miembros de la j. que los redactan o aprueban, 477; la j. depositaria de la palabra de Dios y de los ritos litúrgicos, 832; determina el hecho y el sentido de los signos litúrgicos que no son de institución divina, 49-51; necesidad de la obediencia a la j. en cuestiones litúrgicas, 793; el movimiento litúrgico revaloriza el sentido de la j. episcopal y parroquial, 793; j. terrestres y jerarquía celeste según Orígenes, 532.
[Jerarquía]
Jeremías: figura de Cristo, 442.
Jerusalén: terrestre figura de la Iglesia y de la J. celeste, 440, 442, 456; J. significada por las dimensiones escatológicas de todo signo litúrgico, 73-99; J. celeste en término último de la historia sagrada, 16-25, 175; objeto de la esperanza cristiana, 661; y meta querida por Dios en la elección, separación y formación de un pueblo sagrado, 455; J. celeste visión central de la fiesta de Todos los Santos, 309; J. celeste e Iglesia según Heb., 12, 21-23, 236, 302s.; en la J. celeste alcanza su perfección la unidad cósmica según el Apocalipsis, 315s.; J. celeste y predicación litúrgica, 828. (Véase *Escatología.)*
Jesús: nombre de...: y lucha contra Satanás, 343, 364.
Jonás: figura de la resurrección de Cristo, 440.
Judit: figura de la Virgen María, 442.
Juicio particular: parte de los demonios en el j. p., según Orígenes, 355.
Juramento y *sacramentum,* 560.
Justo: el j. y el piadoso israelita en los salmos y en la liturgia, 461.

Kerygma en el N. T. y en la tradición patrística como modo de concebir la catequesis encentrada sobre Cristo y la historia sagrada, 286.

Laicos: en la Iglesia y la cuestión del sacerdocio de los fieles, 143; parte activa de los l. en la liturgia, pero diferente de la del sumo sacerdote y de los levitas, según San Clemente Romano, 261; los l. a partir del Medievo, reducidos cada vez más a simples espectadores mudos e inertes en la Misa, 265; movimiento litúrgico y revalorización de la teología del laicado, 794.
Latría: culto de l., 135.
Lectio divina: el método monástico de la l. d. como estudio, meditación y oración de la Biblia y de la tradición en íntima conexión con la liturgia, 464.
Lecturas bíblicas: en la liturgia: no leídas por el celebrante en la antigüedad, 260; esquema eucológico: lectura, homilía, canto, oración en silencio, oración conclusiva del presidente, en voz alta, 652s.; la elección de las l. b. en la liturgia es determinada por el concepto *mysterium,* historia sagrada, 567; votos en orden a una nueva ordenación de las lecturas bíblicas en la Misa, especialmente en los domingos después de Epifanía y después de Pentecostés, 871.

Legem credendi lex statuat supplicandi (*lex credendi, lex orandi*): historia y valor del principio, 465, 485-487, 572 (71).

Legislación litúrgica. (Véase *Derecho litúrgico.*)

Lengua litúrgica: cuestión histórica de la lengua litúrgica en la antigüedad, en el período tridentino, en la actualidad, 260, 263s., 872s.; actitud de la Santa Sede a este propósito, 874; existencia de dos corrientes extremistas y sus respectivos argumentos, 875s.; juicio, 877-880; decisiones del concilio de Trento sobre la lengua y la catequesis en la liturgia, 807; la lengua vulgar en la Misa según las modernas disposiciones, 857s.; la lengua vulgar en la administración de los sacramentos y de los sacramentales según las recientes disposiciones de la Santa Sede; los rituales bilingües, 868s.; l. vulgar y liturgia en las misiones, 784; punto verdadero contenido en el argumento de los adversarios de la l. vulgar en la liturgia que es cosa esencial a la liturgia conservar cierto carácter de misteriosidad, 471, 875 (104); incluso en la hipótesis de una celebración litúrgica enteramente en lengua vulgar todavía había de ser necesaria la catequesis litúrgica para elevar el pueblo a la liturgia, 802; la lengua vulgar en la liturgia y la obra del P. Pío Parsch, 789; la cuestión de la lengua vulgar tocada por los teólogos positivo-escolásticos de los siglos XVII-XVIII contra los protestantes, 510.

Ley: leyes de la economía divina en el mundo y liturgia, 177-338; l. mosaica, economía cristiana y liturgia, 332; significado teológico de los preceptos litúrgicos de la l. mosaica según Santo Tomás, 540.

Leyendas en el breviario y en la liturgia en general: cómo se han de entender, 484s.

Libros de preces, medievales y espíritu de la liturgia, 755.

Libros de horas, medievales y espíritu de la liturgia, 755.

Limosna: cómo la liturgia comprende el precepto de la limosna contenido en los textos del A. T., 432; l. como fruto del ayuno, uno de los puntos esenciales de la ascesis cuaresmal, 669.

Liturgia: concebida como derecho litúrgico, como historia sagrada, como espiritualidad litúrgica, como pastoral litúrgica, como liturgia teológica, 3-8, 599, 541-603; noción y necesidad de una liturgia teológica, 7; nociones de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, que pueden servir de base a una liturgia teológica en general, 531-536; concepto de l., 9-176, 467s.; definición de la l., 26-35; definiciones de la l. en la *Me-*

[Liturgia]
diator Dei, 26 (2); la esencia de la l. expresada por su definición por género próximo y última diferencia, como punto de referencia y de deducción de todo aquello que de ella se dice en la ciencia litúrgica, 26, 883s.; la l. como punto de convergencia en que se vive concretamente: Biblia, dogma, tradición, enseñanza del magisterio, teología y centro vital de la pastoral de la Iglesia, 600s., 823, 846; la l. es popular por exigirlo así su naturaleza intrínseca, 798; *liturgia terrestre y liturgia celeste,* 228-245, 311s.; liturgia terrestre y liturgia de Cristo en el cielo, 228-245, 319 (42), 319s.; l. terrestre y l. de los ángeles y de los santos en el cielo, 309s.; l. celeste descrita por San Juan en el Apocalipsis y l. terrestre, 316s.; l. terrestre y l. celeste en Santa Gertrudis, 727, 750 (138); l. como acción y acción comunitaria de todo el cuerpo místico de Cristo: de la Cabeza y de los miembros, 258, 285, 468, 646, 791-798; eficacia psicológica pastoral de la l., 779; desarrollo histórico de la l. e influjo étnico, 290; l. histórica en los siglos XVI-XVIII, 507; l. como *mysterium,* 561-563; l. del A. T.: su significado según Santo Tomás, 540; cómo la l. cristiana entiende los preceptos litúrgicos del A. T. en los textos que usa, 430-433; l. *locus theologicus praestans* en los positivo-escolásticos, 515, 521; verdadero valor de la l. para la síntesis teológica, 527; diversos modos de concebir la ciencia litúrgica, 3-8; la enseñanza de la ciencia litúrgica: estado actual y observaciones, 587, 599-605; para lo demás, véanse las voces determinantes, v.gr., para las relaciones entre liturgia e Iglesia, la voz *Iglesia,* etc.

Lirismo y liturgia, 471s.

Loci theologici: la liturgia entre los l. th., 499s.

Lugares sagrados del A. T. según Santo Tomás, 540.

Macedonianos: la divinidad del Espíritu Santo demostrada por F. A. Zaccaria contra los m., 509.

Madre de familia y posibilidad de la espiritualidad litúrgica, 640s.; ejemplo de María de la Encarnación, 682s.

Magia: diferencia del *opus operatum,* 75, 102.

Magisterio eclesiástico: criterio próximo de la fe, 475, 524; dificultad de conocer qué cosa es de fe por el solo m. ordinario, 488s.; el m. empeña la propia autoridad en la liturgia en grados diversos, según los casos, 465, 467, 479; en qué modo el m. esté implicado en la li-

[Magisterio]
turgia y por lo mismo en qué modo sea la liturgia didascalia de la Iglesia, 467-474, 518s.
Mal: origen del mal de los ángeles caídos, 330s.
Manuales de teología positivo-escolástica del siglo XX y liturgia, 515.
Maná: figura de la eucaristía, 440.
Mar Rojo: paso del m. R. figura del bautismo en la liturgia, 441.
María: y A. T., 175; M. objeto del culto de hiperdulía, 135; fiestas marianas y misterio de Cristo, historia sagrada, 175; la fe está implicada de modo muy diverso en las fiestas marianas de la Asunción, de la Presentación, de la aparición en Lourdes, en la fiesta de M. Medianera y en la de la translación de la Santa Casa de Loreto, 465; Asunción, 479-481, 483; Presentación, 480, 485; translación de la Casa de Loreto, 480, 485; aparición en Lourdes, 480; mediación, 480, 481, 499; Inmaculada Concepción, 481, 483; Asunción de M. en los positivo-escolásticos del siglo XVIII, 411; cómo es interpretado en sentido mariano por la liturgia Gen. 3,14, 436; en la nueva Misa de la A. no se hace mención de la muerte de la Santísima Virgen, 481; las composiciones de los textos de las dos fiestas de los siete dolores de la Virgen como ejemplo de sensibilidad más subjetiva que objetiva, 288 (22); la liturgia lee los textos marianos del N. T. a la luz de la explicitación de los dogmas marianos, 444; oficio parvo de la Virgen en el Medievo, 758; M. en el *communicantes* de la Misa, 308; la obra creadora de Dios en los textos de los salmos en relación a la Virgen en la liturgia, 454; los textos sapienciales del A. T. aplicados a M. por la liturgia, 428; tipología M. Eva, Ester, Judit, 442; M. y la lucha contra Satanás, 403, 410; devociones marianas extralitúrgicas y liturgia, 628s.; M. y meditación litúrgica, 649; virginidad perpetua de María mostrada por la liturgia por F. A. Zaccaria, 509; concepción, santificación, matrimonio, anunciación de María y la espiritualidad litúrgica de Santa Gertrudis, 728.
Mariología: tratado teológico de m. y liturgia, 541 (35), 542 (37), 545, 598.
Mártires: desarrollo de su culto, 307.
Martirio: y sacerdocio universal de los fieles, 143s.; la lucha contra Satanás, según los Padres, 353; m., especialmente de las doncellas y niños, como victoria sobre Satanás, 408-410.
Matrimonio: la cuádruple dimensión del signo sacramental del m., 87; valor comunitario y eclesial del m., 266, 268; m. y sacerdocio universal de los fieles, 143; m. ordenado

[Matrimonio]
a la eucaristía, 168; m. y los ángeles, 323; liturgia matrimonial y lucha contra Satanás, 392.
Matrimonio espiritual y espiritualidad litúrgica en Santa Gertrudis, 746s.
Mediación de Cristo según Santo Tomás, 541.
Mediación de María: la fiesta de M. m. tiene por objeto una doctrina que hoy es sólo una opinión teológica, 481.
Medievo: explicaciones medievales, hasta el siglo XII, de la liturgia, 552s.; en el m. disminuyó considerablemente en el clero y en el pueblo el sentido comunitario de la liturgia, 264s.; m., devociones y liturgia, 755s.; impronta medieval en la espiritualidad litúrgica de Santa Gertrudis, 709, 736, 753s.
Meditación: como medio en la tendencia hacia la perfección en general, 471s., 612, 645s.; el valor de m. discursiva incluído en la acción litúrgica, 285; acción litúrgica como meditación-acción, 646s.; objeciones y respuestas sobre la eficacia meditativa de la acción litúrgica, 649ss.; la meditación fuera de la acción litúrgica en el ambiente de espiritualidad litúrgica, 653s.
Melquisedec: sacrificio de M. figura de la eucaristía, 442.
Memento: de vivos, 308; de difuntos, 305, 308.
Metodología: reglas metodológicas para determinar el valor dogmático de los puntos implicados en la liturgia, 476-485; la parte que se da a la liturgia en la teología sintética general depende del modo de concebir la naturaleza y el método de la teología en general: en los positivo-escolásticos, 516-530; en Santo Tomás, 541-549; en los Padres, 580-587; en teoría, 587-599; la liturgia en el tratado metodológico *De locis theologicis* de los positivo-escolásticos de los siglos XVIII-XIX, 510, 513s.
Métodos: de meditación, de oración, de examen de conciencia y espiritualidad en general, 613; y espiritualidad litúrgica en especial, 645-656, 700 (99).
Miércoles de Ceniza y lucha contra Satanás, 404s.
Misa: y sacrificio del Gólgota, 149; toda la liturgia está ordenada a la santificación del hombre y al culto cristiano rendido a Dios en la m., la cual es de este modo el centro y el sol de la liturgia, 141s., 157s., 168-172; la m., realización y expresión sintética de todo el conjunto litúrgico, 156-176; la m., centro y sol de la vida sobrenatural de la Iglesia, 171; la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos tiene el sumo grado de expresión y de eficacia en la m., 157-160; la expresión litúrgica en las

[Misa]
anáforas del hecho de que la m. realiza en síntesis todo el misterio de Cristo, 161-168; la suma unidad con Dios, con Cristo, con los ángeles, los santos y los hombres en estado de gracia se realiza—presupuestas las debidas disposiciones morales—en la m., 158; Cristo, ministro principal del sacrificio de la m., según la tradición patrística, 240; la m. como acción sagrada a la que todos los fieles deben participar activamente, aunque de un modo jerárquicamente diferenciado, 259s., 261s., 286, 651; cómo todo fiel debe y puede hacer de la m. su propio sacrificio, 152, 154s., 156; m. y actuación del sacerdocio universal de los fieles, 158; en la m. alcanza la historia universal sobre esta tierra su plenaria significación, 159; apostolicidad del núcleo, esencia de los ritos de la m., 519s.; obligación de asistir a m., 612; frecuencia de la asistencia a la m. y tendencia a la perfección, 613; carácter didáctico de la primera parte de la Misa, 471; carácter comunitario de la Misa en la expresión ritual antigua, 359-365; uso antiguo de la única Misa como expresión de su carácter comunitario, 261; diversos tipos de celebración de la m. permitidos en la actualidad, 854s.; directorios episcopales recientes para la celebración de la m., 862; oraciones secretas de la m. a partir del siglo IV, 264; desarrollo, a partir del Medievo, de la m. rezada y parte en ella del ministro, 264; m., verdadero sacrificio y licitud, tiempo de la celebración, principales ceremonias de la m. rezada defendidas por los positivo-escolásticos contra los protestantes, 510; estructura cristológico-trinitaria de la m., 214-219; respecto a la m., las fiestas no son otra cosa que un modo analítico de considerar y hacer psicológicamente más eficaz algún aspecto del único misterio contenido plenariamente en toda Misa, 172s.; prohibición de traducir la m. en lengua vulgar, 265; m. y restauración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 298; ofrenda de la m. en la tumba de los mártires, 307; m., lugar del encuentro por excelencia de la Iglesia militante, purgante y triunfante, 308s.; m. y presencia de los ángeles, 316-321; m. y almas del purgatorio, 304; m. y lucha contra Satanás, 379-383; literatura para la catequesis directa de la m., 808; m. y catequesis litúrgica en el concilio de Trento, 806; m. en la espiritualidad litúrgica de Santa Gertrudis, 702, 730, 736; del modo

[Misa]
de corregir los defectos en la celebración de la m., de la obligación del sacerdote de celebrar, del tiempo de la celebración, los ritos de la m. explicados por Santo Tomás, 538; m. y controversia protestante, 507-510. (Véase *Eucaristía.)*

Misal: prohibición de traducirlo en lengua vulgar, 265; deseos en orden a una reforma del m., 869; m. como libro de meditación en el clima de una espiritualidad litúrgica, 654.

Misa.es de los fieles e introducción y participación activa en la liturgia, 809, 855.

Ministerio de la palabra y ministerio de los ritos litúrgicos en la Iglesia, 831s.

Ministros sagrados: como signo litúrgico, 65; m. s. del A. T. según Santo Tomás, 540.

Misericordia de Dios en los textos del A. T. usados por la liturgia, 426.

Misiones: fin específico de las m. extranjeras, 769; actividad misionera y espíritu de la liturgia, 633; valor misionero de la liturgia, 780-787.

Mistagogia: obras mistagógicas principales en el período patrístico, 549; m. de San Máximo y otras mistagogias bizantinas, 550; las obras mistagógicas son las fuentes principales para conocer el pensamiento patrístico sobre la liturgia, 580.

Misterio: m. de Cristo, m. de la Iglesia e historia sagrada, 20-25; el m. de Cristo, centro unificador de la historia sagrada, 416s.; el m. de Cristo, concretizado en la liturgia, 97, 99; y principalmente en la Misa (véase *Misa);* m. de Cristo y los ciclos litúrgicos, 172s.; y fiestas marianas, 175; m. de Cristo en los salmos usados por la liturgia, 448-464; criterios para establecer hasta qué punto en un detalle determinado de la liturgia existe "misterio", 568s.; para los Padres explicar la liturgia equivale a decir explicar sus "misterios", 563s.; teología del misterio de O. Casel, exposición y juicio, 108-115. (Véase *Mysterion, Mysterium, Sacramentum.)*

Mística: aspecto místico y experiencia mística en la tendencia a la perfección, 609s.; noción de la contemplación y de la vida mística, 672s.; experiencia mística y experiencia estética, 60; ascensión ascético-mística de las almas significadas en los textos escriturísticos, 423; ascensión gnóstico-mística del alma en el *mysterion* de Orígenes, 568; místicos del siglo XV y teología, 504; m. y gnosis, 582; *m. y liturgia:* cuestión: ¿es la liturgia poco adaptada como preparación a la contemplación m.?, 673-676; testimonios de Casiano, 676-682; de María de

[Mística]
la Encarnación, ursulina, 682-690; solución teórica, 672, 690-693; objeciones y respuestas, 649-653; oración de simple mirada y acción litúrgica, 647s.; vida m. y recitación y canto de los salmos, 449, 453-464; en la experiencia mística en la acción litúrgica la liturgia es personalizada e interiorizada en grado sumo, 655; m. y liturgia en el Seudo-Dionisio, 565; enseñanza de la ascética y m. y enseñanza de la liturgia, 584s.; m. y vida litúrgica en Santa Gertrudis; m. nupcial, 704, 709; vida mística y vida litúrgica sin tensión de contrastes, 739; gracias místicas recibidas por Santa Gertrudis en la acción litúrgica o en conexión con ella, 741-753.

Modernismo: y liturgia, 485s.; m. y teología positivo-escolástica, 522s.

Modalismo: controversia antimodalista y liturgia, 572s.

Moisés, figura de Cristo, 440.

Monacato: y sacerdocio universal, 143; sentido antidemoníaco de la vida monástica, especialmente eremítica, según los Padres, 353; profesión monástica y lucha contra Satanás en la liturgia, 398-400; la consagración de los monjes explicada por los Padres, 550-555; rito de la vestición y de la profesión monástica y *Ejercicios* de Santa Gertrudis, 757.

Moral y liturgia: la fuerza moralizadora de la acción litúrgica en orden al ejercicio de las obras de caridad para con el prójimo y del ejercicio de las virtudes morales en la vida práctica, 141, 663s.; modo especial de la liturgia de estimular la acción moral, 625s.; las disposiciones morales del sujeto son significadas en todo signo litúrgico, 74s., 76, 77s., 82s., 94; miran también al deber misionero de todo fiel, 782; aspecto del empeño moral de la liturgia y concepto de *sacramentum*, 81, 565; punto de vista moral parenético del interés de los Padres por la liturgia, 555; moral y el ciclo Adviento-Epifanía, 173; cómo entiende la liturgia los preceptos del A. T. de que hace uso, 430-33; moral y catecismo, 639s.; y predicación, 827 829s.; teología moral y liturgia, en sí misma, 600; en Santo Tomás, 544.

Mortificación: espíritu de m. como medio común hacia la perfección, 414.

Movimientos corpóreos como signos en la liturgia, 54.

Movimiento litúrgico: "un paso del Espíritu Santo por su Iglesia", Pío XII, 88; m. l. y modo de concebir la liturgia, 6; ¿por qué el m. l. no ha producido todo el fruto que se debía esperar de él?, 8; la pastoral litúrgica, característica de la fase actual del m. l., 789; el m. l. y la cuestión del sacerdocio universal, 143; m. l. y movimiento teológico, de ciencia ascética y mística, bíblico, pastoral, de acción católica y misionario, 464, 697, 887; m. l. y benedictinos, 642; m. l. y cuestión de las relaciones de fe, teología y liturgia, 465, 500s.; m. l. y relaciones entre católicos y protestantes, 785; entre católicos y disidentes orientales, 786; m. l. y unidad entre predicación, catequesis y liturgia, 830; m. l. y reforma de la liturgia, 865.

Mozarábica: liturgia y doxologías trinitarias, 214; y estructura cristológico-trinitaria de la Misa, 219; y adopcionismo español, 466.

Muerte: y Satanás, 330s., 333; piadoso ejercicio de preparación para la muerte en el espíritu de la liturgia, según los *Ejercicios* de Santa Gertrudis, 757.

Mundo: el "mundo" bajo el dominio de Satanás, 332.

Música y liturgia. (Véase *Arte, Canto.)*

Myron: consagración del m. y sentido cristológico-trinitario, 227s.; consagración del m. explicada en Oriente en la edad patrística, 550s.

Mysterion: el m. base fundamental de las explicaciones litúrgicas de los Padres; origen escriturístico y desarrollo del concepto, 457; su significado fundamental en Orígenes, 560-563; aceptación de este concepto de la patrística siguiente y su aplicación a toda la liturgia, 563s.; el concepto en las liturgias, 566; méritos y deficiencias de los Padres en la elaboración de este concepto, 659s.; m. y gnosis, 484. (Véase *Mysterium, Sacramentum, Misterio.)*

Mysterium: m. *sacramentum* y definición de la liturgia, 33, 35; valor realista del concepto de m. en los antiguos, 41s.; m. y *sacramentum* en los latinos, 33, 565; en las liturgias, 566; méritos y deficiencias de los Padres en la elaboración de este concepto, 569; la predicación como m., 812; criterios para establecer hasta qué punto exista un m. en cualquier detalle particular de la liturgia, 568.

Navidad: objeto propio y cuádruple dimensión del significado del ciclo de N., 95; fiesta de N. y los ángeles, 236; virtud redentiva de la fiesta de N., 445; N. y lucha contra Satanás, 402.

Naturaleza: consideración filosófica y consideración histórica y litúrgica de la n., 357-363; uso de los sig-

[Naturaleza]
nos sensibles en la liturgia y tendencia connatural de la n. humana, 67s.
Natural: concepto de n. y de sobrenatural, 357s.
Naturalismo: dificultad de la mente naturalística de entender los exorcismos y de darse cuenta de la realidad de la lucha contra Satanás, 361s., 382.
Neoplatonismo: y preparación de los antiguos para entender el valor simbólico de las cosas sensibles, 45; espiritualismo desencarnado neoplatónico, contrario al espíritu cristiano y especialmente a la liturgia, 278s., 283s.
Niños: y el voto de la Eucaristía, 169; bautismo de los niños, pecado original y liturgia, 478, 573; exorcismo sobre los niños, 365; catecismo para niños y liturgia, 841s.
Nobis quoque peccatoribus, 309 (20).
Novísimos: tratado teológico de los u. y liturgia, 599; en Santo Tomás, 545; en los positivo-escolásticos, 523.
Números: valor simbólico de los n. en la liturgia, 65 (64).
Nuevo Testamento: unidad del N. T. con el Antiguo Testamento, 416; unidad del cosmos infrahumano y del hombre a los fines del reino de Dios en el N. T., 294-97.

O bispo: como signo en la liturgia, 65; el o. ante todo como liturgo que representa y encarna la comunidad local, según San Ignacio de Antioquía, 261; sentido cristológico-trinitario de la consagración de los obispos, 225; movimiento litúrgico y revalorización de la teología del o., 794.
Objetos: como signos en la liturgia, 54.
Objetivismo: y el *opus operatum* en la liturgia, 102; la ley de la objetividad y la liturgia, 177-183; noción, 178; objetivismo y subjetivismo en la liturgia, 178-181; en la espiritualidad litúrgica en especial, 625; en la espiritualidad en general, 104, 617.
Occidente: símbolo de Satanás, 375.
Obras: extralitúrgicas y espiritualidad litúrgica, 633s.; obras pastorales extralitúrgicas como medios ordenados a la liturgia y derivados de ella, 769s.
Ofertorio: la ofrenda del pueblo en el o. de la Misa aparece en el siglo III, 261; tiende a desaparecer en Oriente en el siglo IV-V, 263; desaparece en Occidente en el Medievo, 265; sentido teológico del o. de la Misa de difuntos, 355 (37), 400, 481.
Oficio divino: Cristo es el actor principal, 243; su carácter comunitario y eclesial, 268; el o. d. recitado por personas habilitadas por la Iglesia y en la forma adecuada actualiza la oración del cuerpo místico de Cristo, Cabeza y miembros, con un cierto *opus operatum,* 115s., 116 (12); su fin cultual prevalece sobre el didáctico, 471; el o. d. está íntimamente unido con la Eucaristía, 172; o. d. y asociación de la criatura infrahumana a alabanza de Dios, 301; o. d. y ángeles, 324; o. ferial y lucha contra Satanás, 412; o. de difuntos como oficio supererogatorio en el Medievo, 758; o. d. y experiencia mística, según Casiano, 766s.; según María de la Encarnación, 687s.; según una encuesta del P. Poulain, 694 (88); o. d. y experiencia mística en Santa Gertrudis, 741; experiencia mística y oficio divino, 693; los breviarios de los fieles, 809; votos y tendencias para la reforma del o. d., 871; o. d. y espiritualidad litúrgica en Santa Gertrudis, 702s., 734; leyendas en el o. d., 485; o. d. explicado en los Padres, 550-555; o. d. y alabanza vocal divina según Santo Tomás, 539. (Véase *Horas canónicas, Breviario.)*
Oleo: consagración de los óleos explicada en Oriente en la edad patrística, 550-555; la unción posbautismal con óleo, 374; unción de los enfermos y lucha contra Satanás, 387; su sentido cristológico-trinitario, 227.
Opiniones teológicas y liturgia, 481.
Opus Dei en los monasterios benedictinos, 710.
Opus operantis ecclesiae: noción, fundamento, sus consecuencias para la naturaleza, la eficacia y la dignidad de la liturgia, 115-123; 101s, 243, 258, 300, 636, 659s., 773, 775.
Opus operatum: sentido de la expresión, 74; o. o. y el concepto de que Cristo es el ministro principal de los sacramentos, 241; el o. o. y algunas características de la liturgia: objetivismo, teocentrismo, realismo, cristocentrismo, 102s.; o. o. y magia, 74, 102; el o. o. y la presencialidad de las realidades significadas por el signo sacramental, especialmente en su dimensión rememorativa, 105-115; efectos obtenidos por un cierto o. o. también en la liturgia de institución eclesiástica, 115; concentración de los teólogos positivo-escolásticos sobre el o. o. de los sacramentos y su negligencia del aspecto signo en los mismos, 546; o. o., *opus operantis Ecclesiae* y pastoral litúrgica, 773.
Oratoria y predicación, 812.
Oración: métodos de oración en general, 614; métodos de oración y espi-

[Oración]
ritualidad litúrgica, 645s., 699 (99); o. según Casiano, 676s.; ¿cuál es superior, la o. mental o la o. litúrgica?, 699 (99); cuádruple dimensión del signo de la oración litúrgica, 27s., 89s.; o. de la Iglesia actuada en los sacramentales, 93, 115; o. litúrgica superior a la privada (véase *Opus operantis Ecclesiae)*, 121, 635s.; su carácter dogmático, aunque no escolástico, 287s.; o. litúrgica, o. del cuerpo místico de Cristo, de la Cabeza y de los miembros, 93s., 206; Cristo autor principal de la o. litúrgica, 243; la misión de la liturgia como culto es de hacer orar a los fieles, no de instruirlos directamente, 469s., 484s.; carácter comunitario y eclesial de la o. litúrgica, 269; tensión entre la naturaleza comunitaria y la necesaria interiorización y personalización de la o. litúrgica, 276s., 286, 653; o. y sacerdocio universal de los fieles, 143s.; o. extralitúrgica y espiritualidad litúrgica, 628-633; o. y lucha contra Satanás, 342s.; oraciones litúrgicas dirigidas directamente a la SS. Trinidad, 201s.; o. y Espíritu Santo, 201s.; personalización de la o. litúrgica (véase *Persona)*; cómo comprende la liturgia el precepto de la o., contenido en los textos del A. T., 431s.; o. y Cuaresma, 405; o. como medio hacia la perfección, 612s.; o. mental y litúrgica, 471, 700 (99); oración vocal y vida mística: cuestión, 673s., según el testimonio de Casiano, 676s.; según el testimonio de María de la Encarnación, 685s.; según una encuesta del P. Poulain, 694 (88); o. extralitúrgica y espíritu de la liturgia en Santa Gertrudis, 753ss.; o. y liturgia en Santo Tomás, 539. (Véase *Contemplación, Devociones, Mística, Oración.)*

Oraciones litúrgicas: su estructura cristológico-trinitaria, 201-208; según la antigua norma, dirigidas al Padre por Cristo, 201s.; esquema antiguo de la o. l.: comienzo, cuerpo, conclusión y su evolución posterior, 202-208.

Oraciones salmódicas, 653.

Orden: materia y forma y liturgia, 481; cuádruple dimensión del signo sacramental del o., 86; su estructura cristológico-trinitaria, 225; su valor eclesial y comunitario, 266, 268; carácter del o. y culto cristiano, 138-142; o. y Espíritu Santo, 29s.; y los ángeles, 323; las ordenaciones explicadas en los tratados litúrgicos de la edad patrística, 550-555.

Ordo ad faciendam aquam benedictam, 391.

Oriente, y lengua litúrgica, 872; O. símbolo de Cristo, 376.

Ortodoxos y movimiento litúrgico, 785.

Pacto: antiguo, figura del p. nuevo, 439; p. nuevo y Misa, 158; p. nuevo y aspecto moral de la liturgia, 158.

Padre, primera persona de la Trinidad: y dialéctica cristológico - trinitaria de la revelación y de la liturgia, 184-234; el P. *ut a quo* y *ut ad quem* de la santificación y del culto de la Iglesia, 29; según la antigua norma la oración litúrgica es dirigida al P. por medio de Jesucristo, 201s.; norma basada en la Escritura y en la Tradición, 202; el P. en el comienzo y en el cuerpo y en la conclusión de las oraciones litúrgicas, 202-208; tendencia de la Escritura a reservar al P. el nombre de Dios, el apelativo Padre nuestro y a considerar como referido al P. lo que el A. T. decía de Dios, 202-204; el P. en los textos arcaicos del N. T. y en la antigua literatura cristiana, 203s.; doxologías del N. T. dirigidas sólo al P. o al P. por Cristo, 208; el P. en las anáforas y en el canon romano, 214-219; en los sacramentos, 220-227; en el ciclo Septuagésima - Pentecostés, 228s.; ¿por qué no hay una fiesta para el P.?, 231; el P. en la Epístola a los Hebreos, 235 (2).

Padres de la Iglesia: teología y liturgia en los P., 549-587; literatura patrística principal de interés teológico-litúrgico, 549-555; principales obras patrísticas donde se hace uso polémico de la liturgia, 553s.; diversas tendencias en la literatura teológico-litúrgica de los P., 567s.; punto de vista sobre todo teológico-irénico de los P. por la liturgia, 555s.; el concepto historia sagrada, base de la teología y de la predicación de los Padres, 567s.; los P. supusieron muy fácilmente la apostolicidad de la liturgia, 467 (4), 519; modo realístico de concebir los conceptos de imagen, símbolo, etc., en los P., 40s., 44; la opinión privada de los P. no basta para determinar la existencia y el sentido de los signos litúrgicos, 51, 441; los P. y el sacerdocio universal de los fieles, 143; los P. y el modo de concebir la Trinidad, 186-188, 195-198; las relaciones entre liturgia celeste y liturgia terrestre en los P., 239s.; los P. y las opiniones sobre la lucha contra Satanás, 350-356; fundamentos bíblicos e influjos helenísticos del tipologismo y del alegorismo escriturístico y litúrgico en los P., 417s., 419 (3), 421s., 557-571; ejemplo de los P. en el modo de estudiar los salmos, 450; teología patrística en la positivo-escolástica, 522; los P. como *auctoritates* en el método escolástico, 541-543.

Paganismo y dominio de Satanás según el N. T., 331s.; y según la tradición posterior, 351.
Palabra: como signo litúrgico, 52s.; p., sacramentos y liturgia, 830.
Palmas: domingo de palmas y la lucha contra Satanás, 406.
Papa. (Véase *Romano Pontífice.)*
Paraíso de los primeros padres: estado ideal de la humanidad en el que era vigente la unidad del cosmos, 393; restauración del estado paradisíaco por la redención, 294s., 296; especialmente a través del bautismo, 442; los sacramentos, 83s.; y los sacramentales, 90-95, 289, 300.
Paraliturgia: noción, especie, peligros, condiciones de eficacia, 848s.
Parresia y predicación, 813.
Parroquia: la vida litúrgica parroquial debería ser la expresión general más eficaz del sentido litúrgico comunitario, 262, 270; p., centro de la pastoral litúrgica, 771, 793; movimiento litúrgico y revalorización de la parroquia, 794.
Participación activa, comunitaria, popular, meta de la pastoral litúrgica, 791s.; la liturgia p de una p. a. de todos, pero jerárquicamente diferenciada, 794; pensamiento del Romano Pontífice sobre la participación activa del pueblo en la liturgia, 797; p. a. y Misa, 259-265, 286; y sacramentos, 265-268; estado actual de la p. a. del pueblo en la liturgia, 802-804; p. a. y estado actual no del todo satisfactorio de la liturgia, 803.
Parusía: y la Misa, 114, 159s.
Pastoral: en general: definición, p. como arte, el pueblo objeto de la p., 765-772; p. litúrgica: investigación del aspecto pastoral de la liturgia, 5s.; los principios de la p. l., 765-804; el fin de la p. l., 791; la liturgia, por su naturaleza, meta y fuente de la pastoral, 792s.; panorama de los medios de la p. l., 804-886; la p. l. fundada sobre el principio de que el sacrificio de la Misa es el centro y el sol de la vida sobrenatural de la Iglesia, 170; p. l. característica de la fase actual del movimiento litúrgico, 789; p. l. y reforma de la liturgia, 5, 865; p. l. y la cuestión de la lengua litúrgica, 878s.; la p. l. en la enseñanza de la liturgia, 604.
Pasión de Cristo: significada en la cuádruple dimensión de los signos litúrgicos, 73-99; tiempo de pasión y la lucha de Jesús contra Satanás, 406; devoción a la p. de Cristo y liturgia en Santa Gertrudis, 762s.
Pasividad en la experiencia mística, 608s.
Pascua: y fe de los cristianos, 479; y triunfo sobre Satanás, 408; homilías sobre la P. en el período patrístico, 554; historia de la predicación de P. respecto a su contenido, 821 (23); votos por la fecha fija de la P., 871;
[Pascua] cartas pascuales de los obispos de Alejandría, 554.
Pecado: ofensa no sólo a Dios, sino también a la Iglesia, 265-267; el pecado rompió la unidad cósmica, 293, 297; el pecado original mostrado por la liturgia contra los pelagianos, 476, 509.
Pecador: el p. arrepentido en los salmos y en la liturgia, 460.
Pedagogía: eficacia pedagógica de la liturgia, 290, 471; necesidad pedagógica del catecismo y liturgia, 837-848.
Pelagianismo: controversia pelagiana y liturgia, 471, 485, 509, 573; p. y exorcismos en especial, 365.
Penitencia: cuádruple dimensión del signo sacramento de la p., 85; en el sacramento de la p. predomina el aspecto santificación, 125; p., segundo bautismo, 383; p. ordenada a la eucaristía, 168; sentido cristológico-trinitario del sacramento de la p., 224; valor comunitario y eclesial del rito del sacramento de la p. en la antigüedad hasta los siglos VI-VIII y en la actualidad, 267s.; p. y Espíritu Santo, 29; y ángeles, 223; y lucha contra Satanás, 383s.; p. pública y privada en los positivo-escolásticos, 510 (21); ritos de la p. pública explicados en los tratados litúrgicos patrísticos, 550-555; explicación del aspecto litúrgico de la p. en el tratado teológico de la p. en Santo Tomás, 538. (Véase *Reconciliación de los penitentes.)*
Per Christum Dominum nostrum, 204
Per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum..., 206s.
Perfección cristiana: concepto, 606-610 diversas escuelas católicas en el modo de enseñar y practicar la tendencia a la perfección cristiana, 610-620; perfección cristiana y liturgia, 515-765, (Véase *Espiritualidad.)*
Persona: los textos de la Escritura en la acción litúrgica hacen referencia a la situación concreta de las personas que participan en ella, 445s.; necesidad y posibilidad de la personalización de la liturgia, 649-653, 680; especialmente de los salmos, 449; la personalización de la liturgia se realiza en grado sumo en la experiencia mística en la acción litúrgica, 671-697, 680; ejemplo de Santa Gertrudis, 764: experiencia personal y fe y liturgia, 491-497.
Personas, como signos litúrgicos en la liturgia, 65.
Pintura. (Véase *Arte.)*
Placer estético y liturgia, 56s., 60 (Véase *Arte.)*
Platonismo: y educación de los antiguos para entender el valor simbólico de las cosas sensibles, 45; pl. y evolución semántica de la palabra *mysterion,* 558s.

Pobres de Yavé: en los salmos y en la liturgia, 461.
Poder: cómo entiende la liturgia los testimonios del A. T. que hablan del poder de Dios, 428s.
Polémica: en la revelación y en la predicación, 816s.; polémicas doctrinales y liturgia, 470s.; uso polémico de la liturgia en los Padres, 571-580; principales obras patrísticas donde se ha hecho un uso polémico de la liturgia, 554.
Pompa diaboli, 352, 375.
Positivo-escolástica: teología p. e. y liturgia, 503-530; origen de este tipo de teología, 503-507; liturgia y teología en los positivo-escolásticos, 508-516.
Posesiones diabólicas en el N. T., 328, 330s.; ¿qué hay que pensar de ellas?, 357s. (Véase *Satanás, Demonios, Exorcismo.)*
Postcommunio: cuádruple dimensión de los signos litúrgicos en las postcomuniones, 160.
Preces de los fieles (*prex fidelium*): deseos de su restauración en la Misa, 870.
Preceptos: cómo entiende la liturgia los textos del A. T. que contienen preceptos morales, litúrgicos, jurídicos, 430s.
Predicación: noción, 811; pred. como *mysterium*, 812; carácter profético de la pred., 814; historia sagrada y pred., 815-830; por una restauración de la pred., 826-830; unidad en general entre pred. y liturgia, 830s.; pred. como parte integrante de la acción litúrgica, 833; contenido de la liturgia y contenido de la pred., 835s.; pred. y kerygma en el N. T. y en la tradición, 817-826; historia de la pred. respecto a su contenido, 821 (23); el objeto principal de la pred., según San Agustín, es la historia sagrada, 821-826; pred. explicativa de las fiestas en el período patrístico, 553s.; la pred. hasta el siglo XII-XIII se concentró sobre el concepto de historia sagrada, 820-826; renovación de la pred. por su encentramiento sobre la historia sagrada, 826-836; críticas actuales a la predicación actual, 826-830; literatura por una pred. litúrgica, 836 (42); preparación del predicador y vida litúrgica, 836s.
Prefacio: prefacios en el Leoniano, en el Gelasiano, en el Gregoriano y hoy, 167.
Pueblo: como objeto de la pastoral, 768-772; la participación activa y comunitaria de las masas populares, meta de la pastoral litúrgica, 791-796; estado real del pueblo de hoy con respecto a la liturgia, 800s.; meta de la pastoral litúrgica: llevar el p. a Cristo en la liturgia y Cristo al p. también en la liturgia, 802-804.
Pueblo de Dios: elección y formación del p. de D. en los salmos y en la
[Pueblo de Dios]
liturgia, 454s.; p. de D. e Iglesia, 454s.; p. de D. en la Epístola a los Hebreos, 235s.; Dios en sus intervenciones en el mundo intenta formarse un pueblo, de ahí la ley de la salvación en comunidad, 251-256.
Presencia: p. en la liturgia de las cosas espirituales significadas por el signo litúrgico según las cuatro dimensiones de su significado, 105-115; cómo comprende la liturgia los textos del A. T. que hablan de la p. de Dios en su pueblo, 428; tipología de la p. de Dios en el templo de Jerusalén, en Cristo, en la Iglesia, en los templos cristianos, en las almas, en la Jerusalén celeste, 456s.
Presentación de María: en qué sentido implica esta fiesta alguna cosa de fe, 480.
Preternaturales, dones: han de ser tenidos presentes para entender la verdadera situación del hombre después del pecado, 362.
Principio de indiferenciación y reformas litúrgicas, 883.
Profecías: cómo comprende la liturgia las profecías del A. T., 423s., 433s.
Profesión de la fe bautismal. (Véase *Símbolo de la fe.)*
Profesión monástica: segundo bautismo, 398; p. m. y lucha contra Satanás, 398-400.
Profetismo y predicación, 814.
Proficiscere..., sentido cristológico-trinitario, 228.
Protestantismo: desconocimiento protestante del verdadero valor del signo sensible en la religión cristiana y consecuencias en toda su actitud religiosa según R. Will, 69ss.; sentido comunitario protestante y sentido comunitario católico, 248-251; tradición antigua contraria a la mentalidad protestante que nivela los poderes en la acción litúrgica y contraria a la autosuficiencia esencial del individuo frente a los otros individuos en sus relaciones con Dios, 261s.; carismatismo protestante y católico, 274 (4); el pr. se separa fundamentalmente del catolicismo por no querer conocer la ley de la encarnación, 276; todo protestante lógico es profundamente antilitúrgico, 277; psicologismo protestante en el modo de concebir el culto, 248; el descubrimiento de la liturgia en el protestante es un acercamiento a la ley de la encarnación y, por lo mismo, al catolicismo, 277; polémica protestante como exagerada preocupación de la positivo-escolástica, 510, 513, 514, 522; pr. reciente y ansias de encontrar más estrecha unidad entre predicación y liturgia, 830s.; pr. y lengua litúrgica, 873; valor del movimiento litúrgico en las relaciones entre protestantes y católicos, 785; actual renovación litúrgica en el pr., 785s.; la liturgia en las controversias an-

[Protestantismo] tiprotestantes, 466, 508s.; pr. y teología católica en el siglo XVI, 504-507.
Providencia: o modo en que la liturgia comprende los textos de la Escritura que hablan de la pr. de Dios, 453.
Psicología, psicologismo. (Véase *Sicología, Sicologismo.)*
Purgatorio: la realidad del p. implicada en la práctica litúrgica antigua, 306; almas del purgatorio y anáfora de San Basilio, 166; defensa del dogma del purgatorio por la liturgia contra los protestantes, 510.

Querubines: en el paraíso terrestre, 312; q. en Ezequiel, 313.
Quietismo: ¿peligro de q. en la liturgia?, 104.
Qui vivis et regnas..., 208.

Realismo y liturgia, 105.
Recogimiento de los sentidos en la acción litúrgica, 647.
Reconciliación de los penitentes en conexión con la Misa el Jueves Santo, 171. (Véase *Penitencia.)*
Redención: como objeto del ciclo litúrgico Septuagésima-Pentecostés, 96.
Redditio symboli: su sentido también antidemoníaco, 369.
Reformas litúrgicas: observaciones generales, 865-869; cuestiones de estructura que se refieren al misal, al calendario, al breviario, 869-872; la cuestión de la lengua litúrgica, 872-880; modo en que se ha de proponer la cuestión de la lengua litúrgica, 872-880; modo en que se ha de proponer la cuestión de las r. l., 804; sucesos recientes, valor y significado de las r. l., 6; importancia de la experiencia pastoral, de los estudios históricos, teológicos y bíblicos en las r. l., 866-867; r. l. y pastoral, 291 (29); r. l. de San Pío V, 265; la cuestión del canto litúrgico, 880-883.
Regla de fe en la antigüedad cristiana, 220. (Véase *Símbolo de la fe.)*
Reino de Dios: en el A. T., 252.
Religión: la virtud de r. significada en todo signo litúrgico, 74ss.; concepto de la virtud de r., 126s.; su sentido general en la vida cristiana, 128; sus relaciones con las virtudes morales, 129; y con las virtudes teologales, 129, 469; la virtud de r. como cuadro general de las virtudes teologales en la acción litúrgica, 657s., 774; teología de la v. de r. en Santo Tomás, 531; tratado teológico de la virtud de r. y liturgia en Santo Tomás, 539.
Reliquias: culto de las r. y liturgia, 478; veneración de las r. no auténticas, 485; la liturgia en la controversia contra Vigilancio sobre el culto de las r., 573; culto de las r. según Santo Tomás, 541 (35).
Renuncia a Satanás en los ritos bautismales, 365, 375.
Resurrección de los cuerpos y dogma de la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo en el hombre, 278s.
Retiros espirituales y liturgia, 630.
Retórica: y liturgia, 471s.; y predicación, 811.
Retribución inmediata o retardada, 481.
Revelación: como historia sagrada y liturgia, 11-25.
Revelaciones privadas y liturgia, 484s.
Rey: el r. cabeza del pueblo de Dios en los salmos y en la liturgia, 455.
Rito: noción en general, 66; todos los ritos cultuales comprendidos en el concepto de *mysterion* por Orígenes y por los Padres en general a partir del siglo IV-V, 561-564.
Ritual: y santificación de todas las actividades humanas honestas, 289; r. y meditación litúrgica, 653; los rituales bilingües recientemente concedidos por la Santa Sede, 854, 862s.; el r. latino-italiano concedido a la diócesis de Lugano, 809 (9), 863; exhortaciones y esquemas de catequesis sobre los sacramentos en los rituales bilingües, 808; r. romano de Paulo V y catequesis litúrgica de los sacramentos, 807; rituales de los siglos XVIII-XIX y catequesis litúrgica de los sacramentos, 807.
Romano Pontífice: y criterio próximo de la fe, 475; el oficio común y misa de los RR. PP., 481; la explicitación del dogma de la infalibilidad pontificia hace entender más profundamente el texto: *Tu es Petrus...*, 444; R. P. e infalibilidad en el sacramentario Leoniano y en otros documentos de los siglos V-VI, 520; primado del R. P. estudiado en la liturgia por F. A. Zaccaria, 509; la liturgia actual y el derecho pontificio, 853; R. P. y reformas de la liturgia desde el 1943 hasta la fecha, 866s.; los RR. PP. y el valor pastoral de la liturgia, 787s.; y la participación activa de los fieles en la acción litúrgica, 797s.
Rosario: no forma parte hasta ahora de la liturgia, 118; r. y paraliturgia, 852.
Rúbricas. (Véase *Derecho litúrgico.)*

Sacerdocio: concepto en general, 146s.; s. del A. T. y sacerdocio cristiano, 147, 150; analogía del concepto, 155; concepto protestante y concepto católico del s., 248-251; s. de Cristo en sí mismo, 149s.; el sistema de santificación y de culto de la Iglesia encentrado en el sacerdocio y en el culto de Cristo como una participación suya, 28, 142; el carácter sacramental como una participación del s. de Cristo, 138-142; el Orden como una participación *sui generis* del s. de Cristo, 86; la liturgia como ejercicio y

[Sacerdocio]
continua epifanía sobre la tierra del s. de Cristo, 245-246; 26 (2); el s. de Cristo según la Epístola a los Hebreos, 235s.; el s. de Cristo en Santo Tomás, 541 (35); *s. jerárquico:* noción y diferencia del s. común a todos los fieles, 151s.; sin s. jerárquico no hay Iglesia ni sacramentos, 250; él es lo que transforma en Iglesia a un conjunto de individuos, 250, 256; *s. de todos los fieles* en el cuadro del s. cristiano, 142-155; s. de todos los fieles y Misa, 151, 158; s. de todos los fieles y s. jerárquico, 797; s. del A. T., figura del s. de Cristo y del s. cristiano, 439.

Sacerdotes: consagración de los s. y sentido cristológico-trinitario, 225; consagración de los s. en el A. T. según Santo Tomás, 540.

Sacerdotale romanum, anterior al ritual, 411.

Sacramentales: como signos sensibles de la cuádruple dimensión de significado, 27, 94s.; noción y división, 90s.; naturaleza, 90s.; eficacia de los s. *ex opere operantis Ecclesiae,* más algunos de sus efectos pueden ser considerados como de un cierto *opus operatum,* 115; los s. ordenados a la eucaristía, 172; sentido cristológico-trinitario de los s., 227; los s. y la reconciliación de la criatura infrahumana y de toda la vida humana al servicio de la vida divina en el mundo, 91s., 289, 300; los s. y la oposición al panteísmo, al politeísmo, a la magia, al naturalismo y a la profanidad, 301; s. y ángeles, 324; s. y la lucha contra Satanás, 393s.; los s. en los manuales de teología positivo-escolástica del siglo XX, 515; en la *Suma* de Santo Tomás, 533.

Sacramentos: como signos sensibles de la cuádruple dimensión de significado, 27, 81-87; materia, forma, ministro, sujeto de los s. y liturgia en la positivo-escolástica, 510s., 512; prueba histórica del carácter sacramental, 524 (46); número septenario de los s. y liturgia, según Perrone, 513 (24); número septenario de los s. y prueba histórica, 524 (46); todos los s. están ordenados a la eucaristía, 168s.; por lo cual la liturgia tiende, en cuanto es posible, a celebrar los demás sacramentos en conexión con la eucaristía, 171; frecuencia de los s. como medio hacia la perfección cristiana, 612; estructura cristológico-trinitaria de los s., 220s.; s. y reconsagración de la criatura infrahumana al servicio de la vida divina en el mundo, 297; s. y proclamación de la palabra de Dios, los dos grandes medios de la Iglesia para transmitir la vida divina en el mundo, 830s.; administración y catequesis de los s. según el concilio de Trento, 807; literatura para la catequesis directa de los s., 808; el tratado de los s. en general y en especial y la liturgia, 599; tratado de los s. y liturgia de los positivo-escolásticos del s. XVIII, 510, 523; y en Perrone, 512; tipología de los s. en general en la *Suma* de Santo Tomás, 531s.; tratado de los s. en general y liturgia en la *Suma* de Santo Tomás, 537s.; relaciones entre teología y liturgia en la *Suma* de Santo Tomás y la teología actual, 538; doble fin de los sacramentos: santificación y culto según Santo Tomás, 533; caracteres sacramentales y culto según Santo Tomás, 138, 142, 533; ordenación de todos los s. a la eucaristía según Santo Tomás, 168, 533; los s. en el A. T. (circuncisión, cordero pascual, consagración de los sacerdotes) según Santo Tomás, 540.

Sacramentum: como signo, 28; en los latinos, 565, 486; en las liturgias, 566; encarnación y s. en Cristo, en la Iglesia, en la liturgia, 67s.; s. y juramento en el bautismo, 81s.; el concepto de *mysterion, mysterium, sacramentum,* base de las explicaciones litúrgicas de los Padres, 557-571; méritos de la escolástica y especialmente de Santo Tomás en la elaboración del concepto de s., 571; la predicación como s., 812s. (Véase *Mysterion, Mysterium, Misterio.)*

Sacrificio: como signo, 27; concepto en general, 147s.; concepto análogo, 154; acto sumo de la religión y del culto, 131, 149; s. y Espíritu Santo, 29; los s. de Isaac y Melquisedec, figuras del s. eucarístico, 442; s. y virtud de religión según Santo Tomás, 539; s. del A. T. según Santo Tomás, 540. (Véase *Misa.)*

Sagrado Corazón: devoción al S. C., noción, 616; hasta qué punto requiere la liturgia la creencia a las revelaciones del S. C. a Sta. Margarita María de Alacoque, 484; práctica del mes del S. C. y liturgia, 629; modo en que interpreta la liturgia en la fiesta del S. C. los textos de Jeremías sobre la instauración del nuevo y eterno pacto, 437; S. C. y culto de Cristo según Santo Tomás, 541 (35); el S. C. en Santa Gertrudis y el espíritu de la liturgia, 760s.

Sal: sentido también antidemoníaco de la degustación de la sal en los ritos bautismales, 368; exorcismo de la sal, 395.

Salmos: y su referencia al misterio de Cristo en la liturgia, 448-464; la consideración de los s. desde el punto de vista de los grandes temas teológico-bíblicos de la historia sagrada, 449-452; su reagrupamiento según estos temas, 452; consideración filológica, crítico-histórica de los s., 449s.; modo en que lo consideraban los Padres, 450; canto y

[Salmos]
recitación de los s. y experiencia mística según Casiano, 678, 679-682; según María de la Encarnación, 685s.; según Santa Teresa, 674, 694; según una encuesta del padre Poulain, 694 (88); s. y mística en Santa Gertrudis, 741s.
Salmodia. (Véase *Salmos.)*
San Pedro: primado de S. P. y la lucha contra Satanás, 344.
Sanctus: de los serafines de Isaías, 313; s. de la Misa y unión de la liturgia celeste con la terrestre, 216, 310, 320.
Santa Sede: su actitud en la cuestión de la lengua litúrgica, 874. (Véase *Romano Pontífice.)*
Santos: objeto del culto de los s., 135; culto, veneración e intercesión de los s., 303s., 307s.; fiesta de todos los s. (véase *Todos los Santos);* comunión con los s. del cielo en la liturgia, 307-311; momento de los s. en las anáforas, 166, 167, 308; desarrollo de su culto, 307; culto de los santos que nunca han existido, 485; significado general de las fiestas de los s., 175; s. y meditación litúrgica, 646; s. y fuerza moralizadora de la liturgia, 666s.; votos para la revisión de las fiestas del santoral en el calendario y por una mejor distribución jerárquica en el grado de solemnidad de su celebración, 871s.; s., vida litúrgica en Santa Gertrudis, 731; liturgia y defensa de su culto contra los protestantes, 511, 513 (24); invocación de los s. según Santo Tomás, 541 (35).
Santidad: de la Iglesia y autoridad de la liturgia según San Cipriano y San Agustín, 578; s. de Dios y catecismo según el espíritu de la liturgia, 845s.
Santificación: en qué sentido se puede hablar de la santificación de las personas y de las cosas, 92; s. y culto en la liturgia, 29, 32s., 124-126; s. y sacramentos, 94.
Santoral: votos por su revisión, 871s.
Sapientia: agustiniana, 583; s. como ideal de la teología patrística. (Véase *Gnosis.)*
Satanás: su influjo sobre la criatura inferior después del pecado, 300; exorcismos para impedir este influjo, 300s.; la lucha contra S. en el N. T., 329-350; en la tradición posterior, 350-356; qué cosa es de fe en este punto, 356-363; la liturgia de la iniciación cristiana como lucha contra S., 363-383; la lucha contra S. en los principales sacramentales que no tienen conexión con los sacramentos, 393s.; la lucha contra S. en el temporal y en el santoral, 401-413; S. y el reino de Dios, 333s., 337s.; lucha contra S. en el Apocalipsis, 345-348; lucha contra S. y juicio particular según Orígenes, 355; lucha contra

[Satanás]
S. en general según la fe, 329; desconocimiento de esto en la actualidad, 328; las posesiones, 328; S. y sus satélites en los salmos que hablan de los enemigos del pueblo de Dios, 458; S. y los ángeles buenos, 315s., 320. (Véase *Exorcismo.)* La lucha contra S. en los sacramentos que no pertenecen a la iniciación cristiana, 383-393.
Schola cantorum: va contra el sentido comunitario de la liturgia el que la s. c. ejecutase cantos que en realidad incumben al pueblo (o a los ministros), quedando en ese caso el pueblo como mudo espectador, 265.
Seminarios y liturgia, 500s., 599-605, 799s., 847s.; preparación de los seminaristas al uso del breviario mediante el breviario de los fieles, 810; s. y canto gregoriano, 882; enseñanza de la liturgia en los s., estado actual y observaciones, 499s., 599-605.
Semipelagianismo: controversia semipelagiana y liturgia, 486, 509, 563.
Sentidos humanos: cuidado y ejercicio de los s. en la liturgia, 283-287; comparación de los diversos sentidos según el ejercicio que encuentran en la liturgia, 65s.; liturgia y acto místico, 673s., 681, 685, 690-695.
Sentido cristiano: evolución de los dogmas y liturgia, 490-498.
Sentido estético y liturgia, 56-65, 289.
Sentidos de la Escritura: la cuádruple profundidad del único sentido de los textos escriturísticos, la tradicionalidad de este punto de vista y su actualización en la liturgia, 418-430.
Sentimiento: revalorización del s. en la liturgia, 287 (véase *Afecto);* s. religioso y liturgia según los modernistas, 487.
Sentimentalismo y predicación, 829.
Sepultura: ritos de la s. explicados por los Padres, 550-555; ángel custodio del sepulcro, 324.
Septuagésima - Pentecostés: significado general de este ciclo litúrgico, 174; su estructura cristológico-trinitaria, 228-234; modo en que la liturgia comprende en este período las profecías del siervo de Yavé y de Joel sobre el Espíritu Santo, 435.
Serpiente en el desierto: figura de Cristo en la cruz, 440, 442.
Servicio de Dios: importancia del concepto del s. de Dios en la espiritualidad, 640.
Sicología: la liturgia estructurada en un régimen de signos sensibles para responder a la s. humana, 68; actualización armónica de las facultades sicológicas en la liturgia, 285-292; en la liturgia no predomina el estilo didáctico por la ley de

[Sicología]
s. religiosa de la preparación inmediata a la oración, 471s.; es necesaria una s. religiosa comunitaria para comprender y vivir la liturgia, 275s., 623s.; el estilo de la liturgia es parco en llevar a la introspección religiosa, 625; equilibrio propio de la liturgia en utilizar las facultades sicológicas: inteligencia, voluntad, afecto, 287-292, 626; eficacia sicológica de la liturgia como acción comunitaria, 791s.; s. y sintonía externa e interna en la liturgia, 281s.; s. de las masas y liturgia, 792s.; s. y pastoral litúrgica, 779s., 800s., 802s.; s. infantil, catecismo y liturgia, 837s.
Sicologismo: impotencia de la simple sicología religiosa para conseguir la profundidad de la liturgia, 142 (39); en la liturgia no se trata tanto de escuchar las propias reacciones sicológicas ante Dios, cuanto de ir a Dios, 103s., 287; el actual s. y la lucha contra Satanás, 239, 350; s. protestante en el modo de concebir el culto, 248.
Signo y liturgia: 26-100; el s. en general, 36-47; las cosas significadas por el s. en la liturgia según la cuádruple dimensión del s. litúrgico, 73-100; Santo Tomás conoció la cuádruple dimensión del s. litúrgico, 540; mentalidad antigua y mentalidad moderna en torno al concepto de s. y su repercusión en el modo de concebir la liturgia, 40-47; eficacia del s. litúrgico, 28, 100-123; el s. litúrgico tiene su suma expresión y eficacia en la Misa, 156ss.; el concepto de s. en la *Suma* de Santo Tomás, 531s.; la doctrina de Santo Tomás en la triple dimensión del s. sacramental, 532s.
Signum y conceptos conexos de *mysterium, figura, symbolum, imago,* 565. (Véanse estos mismos conceptos.)
Silencio: momentos de oración en s. en la liturgia antigua, 286, 653; momentos de s. necesarios cuando se explican, con breves exhortaciones, los ritos litúrgicos durante su desarrollo, 808, 856.
Simbolismo: de las cosas sensibles y asociación del mundo infrahumano a la alabanza de Dios, 302; s. patrístico en la explicación de la Escritura, 417; tendencia simbolista medieval general, 547 (53), 703-709. (Véase *Ejemplarismo, Alegoría, Tipología.)*
Símbolo: noción, 39. (Véase *Signo, Mysterium, Ejemplarismo.)*
Símbolo de la fe: y bautismo, 220; estructura cristológico - trinitaria, 220s.; en la liturgia, 471; su valor antidemoníaco, 389; su construcción según el esquema de la historia sagrada, 15, 818.
Sinaxis: esquema connatural de la sinaxis eucológica no sacrificial: lectura, homilía, canto, oración en silencio, oración conclusiva del presidente en alta voz, 653, 834.
Sión, el monte santo, la Iglesia y la Jerusalén celeste, 456.
Siríaca: literatura litúrgica s., 551.
Sociedad y liturgia: socialidad de la liturgia y su estructura en signos sensibles, 71s.; individuo y sociedad en la liturgia, 247-271. (Véase *Comunidad, Individuo.)*
Sobrenatural: desarrollo histórico, determinación teórica del concepto y su importancia para entender la liturgia en torno al influjo de Satanás en el mundo después del pecado, 358-363.
Socinianos y liturgia, 509.
Sociología y liturgia, 800 (43).
Subjetivismo: y objetivismo en la espiritualidad en general, 617; s., objetivismo y liturgia, 104, 178-183, 625.
Sumos Pontífices, común de S. P., 481. (Véase *Romano Pontífice.)*
Suppletio: el concepto de s. en Santa Gertrudis y el espíritu de la liturgia, 721, 727, 761.
Supplices te rogamus del canon romano, 317.
Suspensión de los sentidos en la vida mística y la cuestión de las relaciones entre liturgia y mística, 674, 681s., 684s., 690-695.
Symbolum y conceptos afines de *mysterium, figura, imago,* 566.
Syntaxis y apotaxis en los ritos bautismales orientales, 876.

Teandrismo: en Cristo, en la Iglesia, en la liturgia, 272s.
Técnica, teología de la t., 281.
Te decet laus: 209, 213.
Te Deum: 209, 213.
Telonía: 355, 390, 400.
Templo de Jerusalén, Cristo, Iglesia, las almas, templos cristianos, Jerusalén celeste, 456.
Temporales: sentido antidemoníaco de los conjuros contra los t., 397.
Teocentrismo de la liturgia y de la espiritualidad litúrgica, 103s., 141, 625s., 627, 658-663 deseos de una predicación más teocéntrica, 827, 829s.
Teologales: virtudes t. y religión, 469. (Véase *Virtud, Fe, Esperanza, Caridad.)*
Teología: notas teóricas sobre el concepto de t., 587-592; la t. como ciencia, 588; pero que incluye también la investigación del aspecto histórico del dato revelado, 589-592; origen de la teología positivo-escolástica, 503-507; su ideal de la prueba apologética de las fuentes, 516-518; el esquema tipo de exposición en la positivo-escolástica, 517; la teología positiva en la positivo-

[Teología] escolástica, 505s.; teología positivo-escolástica y catecismo, 838; el método de la *quaestio* en la teología escolástica, 541s.; preocupación dominante en la teología de Santo Tomás, 548; contribución específica y límites de la teología escolástica, 824; la teología patrística como gnosis: origen, naturaleza, méritos y defectos, 580-587; t. patrística encentrada sobre la h. s., 818s.; la t. pastoral, 766-768; t. simbólica o figurativa, 547 (53), 569.

Teología y liturgia: el juicio teológico en la investigación litúrgica, 397s.; cuatro reglas principales para determinar la autoridad teológica de un punto de liturgia, 476-485; relaciones entre teología sintética general y liturgia, 499-605; la cuestión general, 499-503; las relaciones entre teología sintética general y liturgia en la teología positivo-escolástica, 499-530, 536 (4), 508; en la teología de Santo Tomás, 506-549; confrontación desde este punto de vista entre la teología positivo-escolástica y la de Santo Tomás, 544; relaciones entre teología y liturgia en los Padres, 549-587; notas teóricas sobre la cuestión de las relaciones entre teología sintética general y liturgia, 587-605; investigación del aspecto teológico de la liturgia, 6-8; naturaleza, necesidad, objeto, división de la liturgia teológica, 7; teología y liturgia y sus relaciones con la historia sagrada, 548; liturgia y teología en el medievo hasta el s. XII, 552s.; aspecto litúrgico de cada uno de los tratados teológicos, 597-599.

Teurgismo del Seudo-Dionisio, 568.

Tiempo, presente, pasado, futuro en los signos litúrgicos, 77; t., individuación de las acciones y teoría caseliana del misterio, 107s., 111; superación del t. en la liturgia, 96-100, 175s., 245s.; los t. sagrados en el A. T. según Santo Tomás, 540. (Véase *Historia Sagrada.)*

Tierra prometida: entrada en la t. p. figura del bautismo en la liturgia, 441.

Timoratos de Dios en los salmos y en la liturgia, 461.

Tipología: bíblica, patrística y litúrgica, 5-6; concepto y existencia de la t. en la Escritura, 311s.; ¿hasta dónde se extiende en los detalles la relación tipológica entre el N. T. y el A. T.?, 313s.; la t. en la liturgia, 314; t. y gnosis, 581; t. y *mysterium* o *sacramentum*, 566; diferencia entre t. y alegoría helenística, 419 (3), 471-473.

Todos los Santos: fiesta de T. los S. y escatología, 175, 309.

Trabajo: teología del trabajo y unitotalidad de la salvación, 281.

Traditio: *orationis dominicae et tr. symboli* con sentido antidemoníaco, 369.

Tradición: y autoridad de la liturgia en los Padres, 576; la liturgia como prueba de la tradición de la apostolicidad de una doctrina en los positivo-escolásticos, 519, 523-526; carácter tradicional de la liturgia, 802s.

Traducción de los textos litúrgicos, 809s.; prohibición postridentina de traducir el Misal en lengua vulgar, 265.

Transfixión de amor en Santa Gertrudis, 745.

Transverberación en Santa Gertrudis y en Santa Teresa, 744s.

Tratados teológicos y su relación con la liturgia, 597-599; tr. explicativos de la liturgia en la edad patrística, 550s.

Trento: concilio de T. y liturgia, 510, 807, 873.

Trinidad: la dialéctica cristológico-trinitaria de la revelación y de la liturgia, 184-234; culto, santificación y T. en la liturgia, 29s.; el esquema *a, per, in, ad* en el modo de considerar la T., 29-30, 191-201; la T. en las oraciones, 201s.; en las doxologías, 208s.; en la Misa, 214s.; en los sacramentos, 220s.; en los sacramentales, 227s.; en los ciclos litúrgicos, 228; origen y sentido de la fiesta de la SS. T., 208s., 231; la inhabitación de las personas de la SS. T. en el alma del justo y espiritualidad, 615; T. y experiencia mística, 686; luchas trinitarias y liturgia, 509, 573; T. y liturgia en Santo Tomás, 544; la T. y el concepto de la predicación, 813; T. y vida litúrgica y mística en Santa Gertrudis, 723-726, 749.

Typos: 40s., 439, 558.

Ultima cena y Gólgota, 149.

Unidad cósmica según la revelación y la liturgia: criatura infrahumana, hombre, ángeles, bienaventurados, almas del purgatorio, 277-327; unidad de los fieles, de los santos, de almas del purgatorio en la anáfora de San Basilio, 166.

Unidad católica y lengua litúrgica, 875.

Unidad de los dos testamentos y de la historia sagrada como fundamento para entender en qué modo la liturgia usa la Biblia, 416s.

Unitotalidad: la liturgia y la ley de la u. cósmica del reino de Dios: criatura infrahumana, hombre, ángeles, bienaventurados, almas del purgatorio, 277-327; unitotalidad del cosmos y espíritu de la liturgia en Santa Gertrudis, 728-736.

Unción bautismal, 377.

Validez: la liturgia no mira sólo a poner actos litúrgicos válidamente, sino también a conseguir el fruto plenario individual y social, 796.
Vasos sagrados en el A. T. según Santo Tomás, 540.
Venida epifánica del Señor como objeto del ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía, 95, 173.
Vestidos sacerdotales: explicados por los Padres, 550-555; en la explicación de Santo Tomás, 538; v. s. del A. T. según Santo Tomás, 540.
Via Crucis: y liturgia, 629, 636; combinado con alguna paraliturgia, 852.
Viático: su valor antidemoníaco, 389.
Vida: relaciones entre liturgia y vida: liturgia y espiritualidad, liturgia y pastoral, 606-887; modo litúrgico de presentar la cuestión del fin y del sentido de la vida de la Iglesia en el nuevo catecismo alemán, 844s.; espiritualidad litúrgica y ejercicio de las virtudes en la vida práctica extralitúrgica, 668; importancia de las traducciones de los textos litúrgicos para nutrir la piedad privada en la vida espiritual, 809; v. activa y v. contemplativa en la espiritualidad litúrgica, 775, 781s.; v. cristiana y lucha contra Satanás, 339s. (Véase *Ascesis, Mística, Pastoral, Catequesis, Predicación, Catecismo.*)
Viernes Santo: las grandes oraciones del V. S., 286.
Vigilias bíblicas, 850; v. por los difuntos, 306; por los mártires y santos, 307.
Vino: opinión medieval de la consagración del vino en el cáliz por simple contacto con la hostia consagrada, 466, 481; opinión de Santo Tomás sobre la mezcla del vino no consagrado para aumentar la cantidad de vino consagrado, 538.
Virginidad: y sacerdocio universal de los fieles, 143, 148, 151, 155; sentido cristológico-trinitario de la consagración de las vírgenes, 228; consagración de las v. y lucha contra Satanás, 353s., 397; consagración de las v. explicada por los Padres, 550-555; rito de la consagración de las v. y Ejercicios de Santa Gertrudis, 755.
Virtudes: tratado de las v. infusas y liturgia, 598; ejercicio de las v. morales y teologales en la espiritualidad en general, 618; ejercicio ascético de las v. y espíritu de la liturgia en Santa Gertrudis, 712-722; las v. teologales como materia escogida de que se sirve la virtud de religión para actuarse a sí misma, 129s.; las v. teologales ejercitadas en la acción litúrgica en el cuadro de la virtud de religión, 657-663; v. teologales y predicación, 831. (Véase *Fe, Esperanza* y *Caridad.*)
Visiones en Santa Gertrudis, 703-709.
Voluntad: modo propio de la liturgia de empeñar la voluntad en la tendencia hacia la perfección, 287, 472, 626, 647.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE "EL SENTIDO TEOLÓGICO DE LA LITURGIA", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE MARZO DE 1959, FIESTA DE SAN BENITO ABAD, PATRIARCA DE LOS MONJES DE OCCIDENTE Y PADRE DE EUROPA, EN LOS TALLERES DE RIVADENEYRA, S. A.
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI